

Leer historia, ¿para qué? Mito y tragedia en la cultura histórica latinoamericana*

Andrés Kozel

*Al equipo del Archivo Selser,
ejemplo de tenacidad y compromiso*

I

El título de esta intervención evoca el de un libro conocido por todos, *Historia, ¿para qué?*¹ Lo hace introduciendo un término adicional –*leer*–, con el propósito ostensible de reducir los alcances de la interrogación, conduciéndola al terreno en principio más circunscrito de la recepción de los textos, en este caso de los textos históricos. Sin embargo, y aun si es cierto que con la introducción del término *leer* he buscado orientar en una dirección especial la reflexión en torno a la ya clásica pregunta sobre el “para qué” de la historia, no voy a dedicar la intervención a recapitular ni a debatir los alcances y los límites de las teorías de la recepción de textos. Mi propósito es otro. Tiene que ver –lo sugiere el subtítulo– con abrir un debate acerca del sentido de continuar explorando la cultura histórica latinoamericana y, más ampliamente, de seguir promoviendo el cultivo del latinoamericanismo, entendido no tanto como disciplina o teoría, sino más bien, y quizá menos pretenciosamente, como *perspectiva*, en cuyo seno convergen esfuerzos dispares, aunque asociados a un horizonte mítico más o menos determinado.²

II

Disponemos de múltiples imágenes para caracterizar el estado actual de la disciplina histórica; algunas se comple-

mentan entre sí, otras se contradicen. Entre las advertencias sobre su crisis más o menos terminal y el entusiasmo por su profesionalización y por la concomitante e ilimitada expansión de su espectro temático y metodológico, es posible identificar una poblada gama de descripciones/valoraciones. Previsiblemente, cada una de esas descripciones/valoraciones se articula a su vez con distintos relatos sobre la historia de la disciplina; algunos de ellos son más o menos “internalistas” –es decir, procuran dar cuenta de las novedades de la disciplina atendiendo a sus propias y específicas lógicas–, en tanto otros se abren, en mayor o menor medida, a lo que sucede “fuera” de su ámbito –en la cultura, la sociedad, la economía, la geopolítica. Como toda historia, la historia de la disciplina histórica es materia de disputa; como toda apreciación de algo complejo, la valoración de su estado actual es materia que admite múltiples resoluciones. A su vez, los diagnósticos sobre la situación actual del mundo y de América Latina también son diversos; igualmente diversas son las perspectivas que de ellos se derivan. Está fuera de mis posibilidades intentar aquí un “balance de balances” en cualquiera de los sentidos indicados. Sin embargo, voy a partir de dos supuestos fuertes: primero, no se puede entender lo que pasa al interior de la disciplina histórica sin atender a procesos que son “externos” a ella; segundo, para referirnos a esos procesos “externos” es indispensable acudir a la noción de *crisis*.

La crisis a la que me refiero hunde sus raíces bastante más allá de los estremecimientos financieros recientes, y abarca muchos más aspectos que el meramente económico. Dada la crisis, uno puede tomar varias actitudes: el cinismo, el estoicismo, el apocalipticismo y la perplejidad se cuentan entre ellas; las reflexiones que siguen se desarrollan bajo el signo de la perplejidad. Aunque en modo alguno soy

* Versión escrita de la intervención del autor en el seminario *Memoria y desmemoria de América Latina*, organizado por el Archivo Gregorio y Marta Selser de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en los meses de febrero y marzo de 2009.

el indicado para caracterizar o explicar la crisis, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que ella involucra dos dimensiones muy ligadas con las preguntas formuladas al comienzo; la crisis es, en efecto y entre otras muchas cosas, crisis de la idea de progreso y crisis de la política. Vale la pena decir algo acerca de estas dos dimensiones y acerca de su impacto sobre nuestro modo de relacionarnos con la cultura histórica.

En las últimas décadas, nuestras sociedades han ido dejando de creer que están progresando hacia un porvenir mejor. La crisis de la idea de progreso, además de ser la crisis de un determinado modo de ver el pasado, es también una crisis de las metas, una crisis del futuro. No podemos concebir el pasado en términos progresivos porque hemos perdido el sentido en los tres sentidos de la palabra *sentido* –cordura, significado, dirección. Esto tiene, obviamente, consecuencias sobre la escritura de la historia y, más en particular, sobre el sentido de revisar textos viejos.

Hace más de medio siglo, el filósofo alemán Karl Löwith planteó que, en lo que respecta a Occidente, resultaba posible distinguir dos grandes concepciones del tiempo y de la historia, contradictorias entre sí: la griega y la cristiana o, en otras palabras, la circular –centrada en los “acontecimientos demostrables” del pasado– y la escatológica –centrada en el futuro. Según Löwith, las distintas versiones de la idea de progreso eran herederas secularizadas de la concepción escatológica, ligada en última instancia al profetismo y, por lo mismo, al futuro, a una idea de futuro. Desde su punto de vista, la coexistencia de esas dos concepciones contradictorias en el seno de las sociedades occidentales debía verse como un síntoma del en parte autoengañoso intento occidental de “recuperar” *al mismo tiempo* a Atenas y a Jerusalén, es decir a las tradiciones del paganismo clásico y del judeocristianismo bíblico, incompatibles en última instancia. Löwith parece pensar que, más conveniente que insistir con esa (¿imposible?) conjunción, sería, bien clarificar los términos de lo que sería en realidad una disyunción –Atenas o Jerusalén–, bien directamente renunciar a los dos términos en virtud de que ambos serían, hoy, anacrónicos: en nuestros días no estarían dadas las condiciones para intentar un renacer de la síntesis clásica ni, tampoco, de la cristiana.³ Supongo que la dicotomía y las conclusiones planteadas por Löwith pueden ser materia de debate. Sin embargo, y más allá de eso, lo que me interesa enfatizar es que, desde el punto de vista de este discípulo crítico de Martin Heidegger, habría un nexo profundo entre la concepción escatológica y la conciencia histórica en el sentido más estricto y profundo de la expresión:

El historiador clásico pregunta: “¿cómo llegó a ocurrir tal cosa?”. El moderno, en cambio: “¿Hacia dónde vamos?”. Esta inversión del punto de vista ha sido posible por la ruptura del cristianismo con la tradición clásica. La antigüedad nunca se situó con tal confianza en el vacío como hicieron el judaísmo y el cristianismo primitivo y como exige la pregunta por el sentido último de la historia, precisamente porque los acontecimientos demostrables no aportan ni un cumplimiento último ni una respuesta a la pregunta que se les plantea (...) El futuro es el verdadero horizonte de la historia, suponiendo siempre que la verdad se basa en la fe judeocristiana en una salvación. Y como Occidente es a pesar de todo un occidente cristiano, su autoconciencia histórica también es escatológica: de Isaías hasta Marx, de San Agustín hasta Hegel, de Joaquín de Fiore hasta Schelling. Esto también es válido para la práctica revolucionaria. No se habrían producido las revoluciones inglesa, francesa ni rusa sin la fe en el progreso, y no habría una fe mundana en el progreso sin la fe originaria en un objetivo trascendental de la vida (...) Comparable con la brújula que nos proporciona orientación en el espacio y nos capacita para conquistarlo, la brújula escatológica proporciona orientación en el tiempo al señalar nos un último objetivo y, por consiguiente, un sentido último del acontecer.⁴

Situado en otro contexto y explorando un registro analítico distinto, el historiador británico Edward Hallett Carr –fervoroso y obstinado creyente en el progreso de la humanidad– anotó:

La historiografía es una ciencia progresiva, en el sentido de que trata de alcanzar una penetración cada vez más amplia y profunda de un curso de acontecimientos que también es progresivo (...) La moderna historiografía se ha desarrollado en los dos últimos siglos con esta doble creencia en el progreso, *y no puede pervivir sin ella*, ya que es esta convicción la que le aporta su patrón de lo significativo, su piedra de toque para la distinción entre lo real y lo accidental (...) Nadie tiene la obligación de creer en el futuro de la historia ni en el futuro de la sociedad. Puede que nuestra sociedad sea destruida o se extinga al final de una lenta decadencia, y que la historia vuelva a caer en la teología –es decir en el estudio, no de los logros humanos, sino del designio divino–, o en la literatura –es decir, en la narración de cuentos y leyendas sin propósito ni significado–. Pero esto no será historia en el sentido en que la venimos conociendo en los últimos doscientos años.⁵

Es difícil dejar de preguntarse qué implicaciones tiene para la cultura histórica de una sociedad el que su brújula escatológica se haya descompuesto o haya estallado en pedazos. La crisis de la idea de progreso sería una crisis de aquella confianza en el vacío evocada por Löwith, de aquella fe en algún tipo de objetivo trascendental –más o menos secularizado–, una crisis, en definitiva, del futuro. Borroso el futuro, ¿qué puede hacer el historiador?; ¿qué debe hacer?; ¿no le queda más alternativa que recostarse sobre ese “otro modo” de concebir el tiempo y la historia, sobre el modo centrado exclusivamente en los “aconteci-



mientos demostrables” del pasado, sobre ese modo que *no conoce la esperanza?*; ¿cómo se escribe una historia sin esperanza...?

Todo esto tiene, obviamente, consecuencias profundas sobre el modo en que nos relacionamos con la cultura histórica. Sin brújula escatológica, sin objetivo trascendental, sin una imagen clara de un futuro deseable en vías de realización, es difícil narrar la historia de dicha cultura como la historia de una “iluminación”, de un “aprendizaje”, o de una “toma de conciencia” progresivos. En otras palabras, si dejamos de visualizar a la historia general como una epopeya liberadora, difícilmente podamos seguir concibiendo a la historia de la cultura histórica e intelectual como la narración de los modos a través de los cuales nuestros pensadores o intelectuales elaboraron simbólicamente esa dinámica de liberación progresiva. Perdidas o lastimadas esas poderosas imágenes orientadoras –de cuya puesta en operación más o menos fructífera hay numerosos ejemplos en América Latina–, la historia de la cultura histórica e intelectual *también* corre el riesgo de volverse una yuxtaposición de “acontecimientos demostrables”, carentes de sentido y de esperanza, una colección de leyendas sin propósito ni significado: el estudio, en el mejor de los casos minucioso y pormenorizado, de lo que fulano de tal fue pensando en sus sucesivos presentes de enunciación. ¿Para qué estudiar la cultura histórica e intelectual sin esperanza?

En cuanto a la crisis de la política, corresponde distinguir a su vez dos facetas: la crisis de la imaginación política y la crisis de una determinada modalidad de relación entre

la cultura histórica e intelectual y la esfera de la política. Con respecto a la primera, cabe recordar a Cornelius Castoriadis, quien se refirió con insistencia al problema, enfatizando la ligazón entre el retroceso de la creatividad y el triunfo del imaginario capitalista.⁶ Otros autores, desde ángulos distintos, también han planteado la cuestión. En la “segunda” conclusión de su libro dedicado al lugar de los intelectuales en la sociedad contemporánea –la conclusión “al estilo posmoderno”–, Zygmunt Bauman sostiene que la nuestra no es época de utopías. Articulando esto con el problema de la evaporación del sujeto histórico, escribe:

Nos enojamos cuando un erudito, tras haber criticado exhaustiva y convincentemente las deficiencias de nuestra condición, omite terminar con una receta para mejorarla. Pero si la diera, la enfrentaríamos incrédulos y la ridiculizaríamos como una utopía más. Lo que ha caído en el descrédito es la actividad misma de escribir recetas, y no sólo éstas en particular. A lo largo de la época moderna, soñar el futuro fue respetable dado que apuntaba a este o aquel agente, invariablemente poderoso, del que se esperaba la capacidad y la disposición a poner en práctica las medidas racionales sugeridas por las imágenes de la sociedad racional. Al no ser visible la meta, soñar el futuro es sólo eso: soñar. O así parece. Las estrategias intelectuales contemporáneas pueden interpretarse como respuestas al carácter novedoso de esta situación.⁷

Con la imagen de la crisis de una determinada modalidad de relación entre la cultura intelectual y la esfera de la política quiero significar la puesta en cuestión del lugar del intelectual y, más profundamente, la puesta en cuestión del

lugar de la cultura, en particular, de la cultura letrada, de la cultura intelectual, de la disciplina histórica, de la historiografía en nuestras sociedades. El intelectual ha dejado de ser príncipe, y ha dejado de ser también consejero del príncipe; ha dejado de ser —la imagen es de Bauman— “legislador”. Paralelamente, la disciplina histórica ha dejado de ser, ha dejado de concebirse a sí misma, como maestra de la política y de la vida; ha dejado de ser, ha dejado de concebirse a sí misma como *arma* para la transformación —la imagen es del gran historiador cubano Manuel Moreno Fraginals.⁸ De un lado, la cultura histórica e intelectual ha cedido un terreno enorme a los más diversos anti-intelectualismos, haciendo de la profesionalización y la academización su hábitat —¿genuino?—, y reconcentrándose en la contemplación y ordenamiento más o menos eficaz de series de “acontecimientos demostrables”; del otro, la política parece haberse banalizado a niveles inusitados, disociándose casi por completo de las dinámicas propias de la cultura histórica e intelectual; por momentos, asoma la imagen de la barbarización como categoría adecuada para caracterizarla y para caracterizar, por extensión, a nuestro tiempo. Dos interrogantes importantes se desprenden de todo lo anterior: una, ¿qué tiene hoy la cultura histórica e intelectual para decirle a la política?; la otra, ¿qué poder fáctico escucha o escucharía en nuestro tiempo los balbuceos de esa cultura?

Sumergiéndose en las profundidades de este tipo de reflexión, David Donald, profesor de historia en la Universidad de Harvard, declaró en cierta ocasión:

Lo que los estudiantes quieren de sus profesores de historia es entender cómo se relacionan el pasado con el presente y el futuro estadounidenses. Pero si enseño lo que creo que es la verdad, sólo puedo transmitirles mi sensación de trivialidad de la historia y de desolación de esta nueva era en la que estamos entrando [...] Quizás mi función más útil consista en librarlos del hechizo de la historia, ayudarles a ver que el pasado no tiene pertinencia.⁹

Además de poner entre paréntesis el adjetivo “estadounidenses” —la reflexión posee sin duda un alcance general—, hemos de tomar la declaración del profesor Donald no tanto como el exabrupto de un profesor fatigado, desorbitado o que equivocó su elección profesional, sino más bien como un síntoma, como un signo, como un punto de condensación *de* y como una respuesta posible *a* los cruciales estremecimientos de época a los que venimos haciendo referencia. La declaración tematiza los dos quiebres capitales que hemos procurado poner de relieve hasta ahora. Primero, el quiebre de la idea de progreso y, más allá, el quiebre de la posibilidad de establecer vínculos de

algún tipo entre pasado, presente y futuro; para Donald, la historia es trivial para comprender un presente autoreferenciado en su ominosidad. Segundo, el quiebre de la política. Es como si la ominosidad nos hubiese dejando mudos, o apenas balbuceantes, como si la cultura histórica e intelectual, acorralada, nada tuviera que decir en relación con la defensa y robustecimiento de alguna clase de constelación de valores apreciables. Hasta donde alcanzo a ver, Donald no propugna el nihilismo; él tiene, todavía, valores; su sensación de desolación parece enraizarse, justamente, en la indignación que se deriva tanto de la constatación de que los valores apreciables no se han realizado hasta ahora como del vaticinio, ciertamente sombrío, de que no se realizarán en el futuro y, también y más concretamente, de la certidumbre según la cual el conocimiento de la historia es absolutamente trivial en lo que a ello respecta. Donald no denuncia la inutilidad de la historiografía “realmente existente” para proponer su sustitución por otra que sea, al fin, “útil”, sino que expresa, tan abierta como desesperadamente, la inutilidad de *toda* labor historiográfica, al menos en lo que respecta a “esta nueva era”, es decir, a nuestro tiempo. Su conclusión puede decirse también así: *sin esperanza, la lectura de la historia es trivial; se lee historia para nada*. Nosotros, que venimos transitando un cauce de reflexión cuyas premisas están emparentadas a las que orientaron a Donald —la crisis como marco, la perplejidad como *pathos*—, debemos preguntarnos si es posible detenerse unos pasos antes del abismo de negaciones en que él se aventuró, para tomar alguna otra senda que nos conduzca a una conclusión distinta.

III

Podemos decir nuestro problema del modo siguiente: no nos conforma leer historia para entretenernos o para satisfacer nuestra curiosidad intelectual; en otras palabras, y acudiendo a los lenguajes de Löwith y de Carr, no nos conforma leer la historia de nuestra cultura replegados sobre “lo demostrable”, *sólo* para rumiar colecciones de leyendas y cuentos sin propósito, sin significado, sin esperanza. Nos gustaría leer esa historia con algún otro sentido adicional, y ligado, si fuera posible, a un impulso transformador de una realidad que —como a Donald— se nos revela insatisfactoria y, en muchos sentidos, ominosa. Un camino distinto al abismo de negaciones en que se aventuró el profesor Donald puede consistir en la exploración crítica de los territorios intermedios entre las imágenes del saber histórico como dador de placer o satisfactor de curiosidad —que no nos satisface— y la imagen del saber histórico como arma para una transformación de alguna

manera inscrita en la naturaleza de las cosas —que nos es, por razones contextuales, ajena. Ejercicio de autoclarificación absolutamente provisional, mi propuesta consiste en explorar estos territorios intermedios con la ayuda de tres conceptos orientadores: laboratorio moral, horizonte mítico y catarsis. Quisiera dedicar unos instantes a reflexionar sobre ellos, con plena conciencia de que no se ubican en un mismo nivel, de que no tienen idénticos alcances y de que su eventual articulación presenta aristas complicadas.

Paul Ricoeur es un autor importante para nuestra reflexión. Lo es por dos razones principales. De un lado, por su insistencia en la necesidad de achicar nuestro horizonte de expectativa y de ensanchar nuestro espacio de experiencia, modo notable de plantear un antídoto al utopismo —apocalíptico o no— y de valorizar los afanes de una memoria abierta y viva.¹⁰ De otro lado, por su tematización de los vínculos entre la narrativa histórica y la narrativa de ficción. Es este segundo aspecto del aporte de Ricoeur el que más quisiera resaltar en esta ocasión; me interesa, en particular, considerar su idea de la literatura como *laboratorio moral*, y discutir sobre la posibilidad de proyectarla al estudio de la cultura histórica. ¿Qué significa esto? En su libro *Sí mismo como otro*, que prolonga los desarrollos de *Tiempo y narración*, su obra magna, Ricoeur sostiene que no hay relatos éticamente neutros y que la literatura es un amplio laboratorio donde se ensayan estimaciones, valoraciones, juicios de aprobación o de condena; desde su punto de vista, la narrativa puede servir, y de hecho sirve, de propedéutica a la ética.¹¹ Más adelante, Ricoeur precisa que, en virtud de que la teoría narrativa propone apoyos y anticipaciones a la interrogación ética, el relato se revela como el “primer laboratorio” del juicio moral. En un pasaje que hemos de retener, dado que en unos instantes intentaremos “reescribirlo”, leemos:

Es en la ficción literaria donde la unión entre la acción y su agente se deja aprehender mejor, de modo que la literatura aparece como un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento donde esta unión se somete a innumerables variaciones imaginativas.

A continuación, Ricoeur se plantea la pregunta relativa a la problematicidad de los vínculos entre la ficción y la vida real, entre la lectura y la vida real, entre lo que en *Tiempo y narración* había llamado “mundo del texto” y “mundo del lector”; hay —lo reconoce— distancias y obstáculos; sin embargo, en su opinión, cabe pensar que la ficción o, mejor dicho, la experiencia que acumulamos en ese vasto laboratorio moral que es la literatura, es siempre de alguna manera *aplicada* a la vida, de modos mediados y complejos, que requieren interpretaciones sutiles y dialectizadas.¹²

Sabemos, por otra parte, que en *Tiempo y narración* Ricoeur había trabajado, de manera notable, el tema de la distinción/entrecruzamiento entre las narrativas histórica y de ficción. En cuanto a la distinción, había señalado que la narrativa histórica inevitablemente se refiere, a través de la mediación de la *huella*, a un referente, mientras que la narrativa de ficción puede hacerlo o no, no siendo ése su propósito primordial ni, tampoco, su rasgo definitorio:¹³ tal sería la diferencia principal entre esos dos grandes modos narrativos, disimétricos en su alcance referencial y en su pretensión de verdad. En cuanto al entrecruzamiento, Ricoeur había indicado que la narrativa histórica puede servirse de la imaginación y de lo imaginario sin olvidar su objetivo primordial —la *representancia*—; la narrativa de ficción, por su parte, suele operar imitando a la narrativa histórica; en los relatos de ficción, la voz narrativa narra lo que narra *como si* hubiera sucedido; el cuasi-pasado de la ficción se convierte en revelador de los posibles escondidos en el pasado efectivo (“lo que habría podido acontecer...”).¹⁴ Todo esto debería tener consecuencias sobre nuestro intento de proyectar la idea de la literatura como laboratorio moral al estudio de la cultura histórica e intelectual. Creo que sin traicionar *demasiado* a Ricoeur, esas consecuencias pueden marcarse reescribiendo el pasaje citado del modo que sigue:

También en el estudio de la cultura histórica se deja aprehender el vínculo, a veces lineal, a veces problemático, entre el discurso, la acción y su agente, de modo que este tipo de estudio aparece como un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento/aplicación en las cuales dicho vínculo es sometido a innumerables variaciones, capaces de estimular productivamente nuestra (agostada) imaginación moral y política, y ello a partir, entre otras cosas, de la consideración de los posibles escondidos en el pasado efectivo (“lo que habría podido acontecer...”).

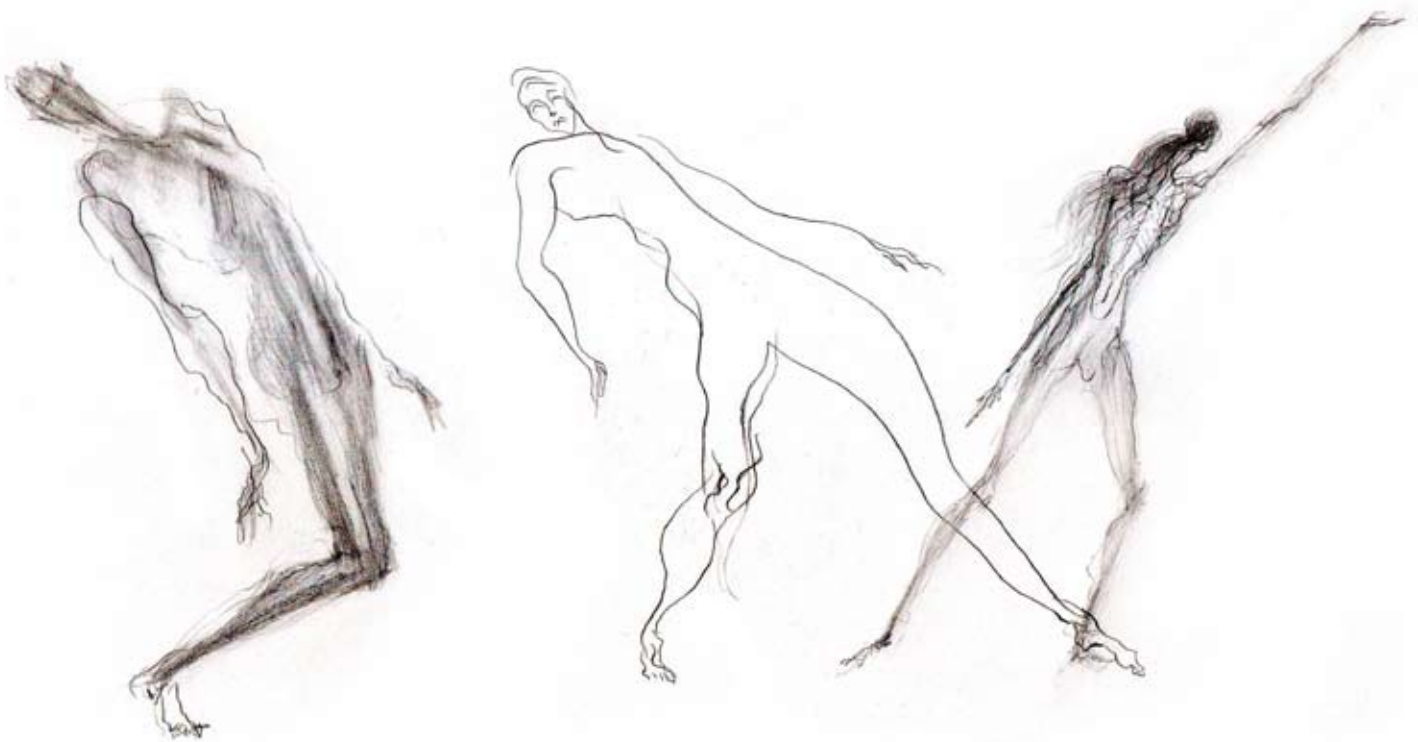
Algo escépticamente pero con algún fundamento, sería posible sostener que ser latinoamericanista hoy significa haber elegido habitar un bosque de símbolos disparejos, sobre cuya vitalidad es incluso posible, tras las amargas experiencias de las últimas décadas, abrigar legítimas sospechas. En mi opinión, ese bosque de símbolos disparejos que el latinoamericanismo es remite no sólo a una colección de saberes positivos sobre “acontecimientos demostrables” o a un espacio donde los mismos se apilan y complementan, sino también a un *modo de mirar o perspectiva* y, más allá y quizá más fundamentalmente, a un *horizonte*, al cual no vacilaría en calificar como *mítico*, a sabiendas de que me introduzco con ello en un terreno espinoso y problemático. ¿De qué estaría hecho ese modo de mirar, esa perspectiva, ese *horizonte mítico*? Posible y muy modesta definición: el

latinoamericanismo vendría a ser un entramado de elaboraciones diversas que convergerían, sin embargo, en el hecho capital de constituir un tipo particular de respuesta ideológica y cultural a los tremendos dilemas planteados por la experiencia de la modernidad. En el núcleo de esta modalidad particular de respuesta habitarían, por lo menos, dos impulsos remarcables, que vendrían a ser la “sustancia” del horizonte mítico latinoamericanista: el primero, la distancia crítica frente a la variante dominante de la modernidad –distancia que no necesariamente equivale a rechazo frontal–; el segundo, la percepción según la cual la trágica a la vez que prodigiosa experiencia latinoamericana constituiría no sólo un caso de “desarrollo frustrado” u “opción cancelada”, sino además, y tal vez sobre todo, una opción relativamente abierta y, en tanto tal, portadora de algún mensaje civilizatorio que ofrecer a la humanidad.¹⁵ Esa opción y ese mensaje tendrían que ver, por supuesto, con la postulación y la defensa de una constelación de valores apreciados, todavía no realizados plenamente en ninguna parte. El *locus* de enunciación latinoamericanista sería entonces el de la “posesión” de un tipo de verdad inefable, casi secreta, y todavía no realizada; una verdad no sólo no realizada, sino además trágicamente derrotada una y otra vez. ¿Hace falta recordar las historias de Bolívar, Martí, Sandino, el Che Guevara, Allende?; ¿hace falta enfatizar todo lo que “habría podido acontecer” en cada uno de esos casos...? Hay una estrofa de Juan Ramón Jiménez que dice:

Creímos que todo estaba
roto, perdido, manchado...
–Pero, dentro, sonreía
lo verdadero, esperando–.¹⁶

Eso verdadero que no se dice, pero que sonríe y espera “dentro” de nosotros, sin haber llegado a realizarse aún, sería en nuestro caso –no en el de Jiménez que, supongo, no se refería a estas cosas– el núcleo del horizonte mítico latinoamericanista. Quizá desde esta perspectiva se podría releer, por ejemplo y sin traicionarlo tampoco *demasiado*, el *Ariel* de Rodó –en particular la capital parábola referida al rey hospitalario y su impenetrable recinto interior.¹⁷ Interioridad, inefabilidad y desenlace trágico se revelarían así como rasgos “definitorios” del horizonte mítico latinoamericanista; más allá, todo esto lleva a pensar en la eventual pertinencia de ubicar al latinoamericanismo dentro de lo que con múltiples prevenciones cabe llamar *gran tradición romántica*, caracterizada por su distancia crítica ante la razón –absolutizada a la vez que cercenada en la experiencia dominante de modernidad– y ante el positivismo, enemigo mortal del espíritu y de la moral.

Tan importante, polémico y fascinante es este tema del horizonte mítico, que justifica una digresión. Dentro de nuestra tradición cultural, José Carlos Mariátegui planteó al respecto dos tesis rotundas: la primera, sin un mito, la existencia humana carece de sentido histórico –no hay vida fecunda fuera de una concepción metafísica–; la segunda, la descomposición de la civilización burguesa se revela en la



falta de un mito. Como se recordará, la tremenda pregunta que se desprendía de estas tesis –“¿dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?”– era respondida por Mariátegui con una apelación vigorosa a la revolución social, es decir, a la destrucción superadora de ese orden. La aportación mariateguiana ha enfrentado, también se sabe, múltiples y contradictorios cargos: irracionalismo, voluntarismo, populismo, elitismo, etc.; no es éste el lugar para debatirlos; sí importa recordar que, en su planteamiento, el énfasis en la necesidad del mito lo llevó a embestir, no contra la ciencia (como alguna lectura desprevenida podría concluir), sino contra el positivismo y el cientificismo, a los cuales consideraba, por lo demás, en irreversible bancarrota.¹⁸

Después de Mariátegui, el tema del lugar del mito en nuestras sociedades posmíticas, así como la cuestión conexas de sus problemáticos vínculos con el saber científico-tecnológico, han sido objeto de diversos y valiosos estudios. Tampoco es éste el lugar para adentrarse en su consideración. Simplemente me gustaría resaltar, con Leszek Kolakowski, que los mitos pueden definirse como elaboraciones espirituales (intelectuales o afectivas) originadas en la *incancelable* necesidad humana de buscar armonizar los componentes condicionados y mudables de la experiencia, refiriéndolos a realidades incondicionadas.¹⁹ Para Kolakowski, la conciencia mítica está presente en cualquier comprensión del mundo que lo considere como provisto de valores, así como en cualquier comprensión de la historia que la juzgue como provista de sentido. El valor y el sentido de un hecho particular provendrían, en última instancia, de su remisión al tema del destino del hombre (que puede estar actualizándose o requerir algún tipo de actualización) o al del fin hacia el cual se mueve el proceso histórico (como acercamiento a este fin o alejamiento respecto de él). En definitiva, para Kolakowski tanto los valores como el sentido derivarían de una instancia mítica de referencia. De renunciar a esta conexión, tendríamos, de nuevo, una historia encerrada en los límites de los hechos –digamos minimalista–, para la cual el hombre no busca nada, ni está llamado a nada, ni plantea ninguna reivindicación, ni puede ser un hombre verdadero, ni aproximadamente verdadero ni falso; un hombre que es, simplemente y en cada caso, “lo que es”; tendríamos, en otras palabras, el reino absoluto del facticismo positivista. Por eso, y en la medida que se proponga ser algo más que un inventario de sucesos carente de sentido, la historia fáctica *necesita* del mito. El mito se revela, también en Kolakowski, como poderoso antídoto contra la sordidez del positivismo.

Desde mi punto de vista, al reivindicar la necesidad de una historia provista de sentido no necesitamos pensar en

los tres sentidos de la palabra sentido. Podemos tomar la referencia a la necesidad de un *horizonte mítico* para una historia provista de sentido, en el sentido de una historia provista de significado, dejando entre paréntesis la idea del sentido como dirección o finalidad progresiva. Y ello porque, entre otras cosas, temporalidad del mito no suele ser lineal ni ascendente; antes al contrario, en los mitos sucede que unos conflictos primordiales se reeditan en versiones recreadas, que no necesariamente suponen progreso con respecto a las anteriores. No hay tiempo para profundizar en esto ahora, pero creo que lo dicho es suficiente para destacar que la apelación a un horizonte mítico puede restituir el sentido, en el sentido de significado y, si se quiere también de cordura, a la historia, sin que resulte de ninguna manera necesario adherir a las nociones de dirección progresiva, ni del proceso histórico en general, ni del proceso de la cultura histórica e intelectual en particular. Una historia inspirada en un horizonte mítico –llena de significado en el sentido de recostada sobre una constelación (más o menos inefable, pero también más o menos sabida) de afirmaciones valorativas apreciadas– puede constituir una alternativa a la historia sin sentido y a la historia cuyo sentido sólo se extrae de la tributación a la idea de progreso que también es, desde luego, un mito particular, cuya razón de ser hoy se ha esfumado en una importante medida.

El punto total es, se adivina, retomar la tremenda pregunta de Mariátegui –“¿dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?”–, aunque no sólo para especular si este orden imperante es efectivamente un orden que tramonta, o cuál podría ser, llegado el caso, el posible orden en ciernes, sino también, y centralmente, para adosarle un interrogante distinto y a la vez suplementario: más allá de su innegable desparejez y de sus inocultables lesiones, en buena medida producto de tanta fatídica derrota, ¿no tendrá todavía el horizonte mítico al que el latinoamericanismo parece en última instancia remitir algo para decir en esta circunstancia signada por la crisis y la perplejidad...? Podemos ahora reescribir una vez más el pasaje de Ricoeur que introducimos antes, dejándolo ya irreconocible:

También en el estudio de la cultura histórica se deja aprehender el vínculo, a veces lineal, a veces problemático, entre el discurso, la acción y su agente, de modo que este tipo de estudio aparece como un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento/aplicación en las cuales dicho vínculo es sometido a innumerables variaciones, capaces de estimular productivamente nuestra (agostada) imaginación moral y política, y ello a partir, entre otras cosas, de la consideración de los posibles escondidos en el pasado efectivo (“lo que habría podido acontecer...”), y en el sentido específico de la vigorización y recreación de una cons-

telación de valores apreciados, ligados en última instancia al horizonte mítico sobre el que se recuesta la desapareja, lesionada y no necesariamente victoriosa tradición latinoamericanista.

Una tradición desapareja, lesionada y no necesariamente victoriosa. Si uno se fija bien, la historia del latinoamericanismo está poblada de casos que podemos conceptualizar como *variaciones trágicas*. Podemos distinguir provisionalmente dos grandes tipos de variaciones trágicas. El primero tendría que ver con aquellas figuras que *habiendo llegado a creer* en el horizonte mítico aludido, y habiendo contribuido a su fulguración, *dejan de creer* en él, desencantadas —expresándose dicho desencanto de distintas formas: silencios más o menos enigmáticos, rectificaciones más o menos estentóreas, traiciones más o menos escandalosas.²⁰ El segundo tipo incluiría los casos de aquellas figuras que, habiendo *llegado a creer, siguieron creyendo, y murieron creyendo*, haciendo vibrar y fulgurar el horizonte mítico latinoamericanista, y afrontando por tal razón sea la brutalidad represiva, sea la indiferencia alegre de nuestras sociedades, en particular de sus elites, pero no sólo de ellas. Por inconsecuencia o por imposibilidad, el desenlace es, en ambos casos y como puede apreciarse, trágico.

Se acepten o no estas especulaciones seguramente excesivas, es evidente que al tocar estos asuntos seguimos lejos, muy lejos, de las epopeyas de la “toma de conciencia” y de la imagen de la “historia como arma”, arribando a una zona mucho más próxima a la reflexión sobre el drama trágico y su sentido en la historia de la cultura. A mi modo de ver, este último “dato” no debe conducirnos a la desesperación; más productivo sería asumirlo reflexivamente y buscar los modos de convertirlo en fuerza creadora.²¹ De innumerables variaciones trágicas estaría hecha nuestra cultura histórica e intelectual; de innumerables variaciones trágicas estaría poblado nuestro laboratorio moral... Esto también se dice mejor con el lenguaje de la poesía; por ejemplo, con estos versos de Manuel Scorza:

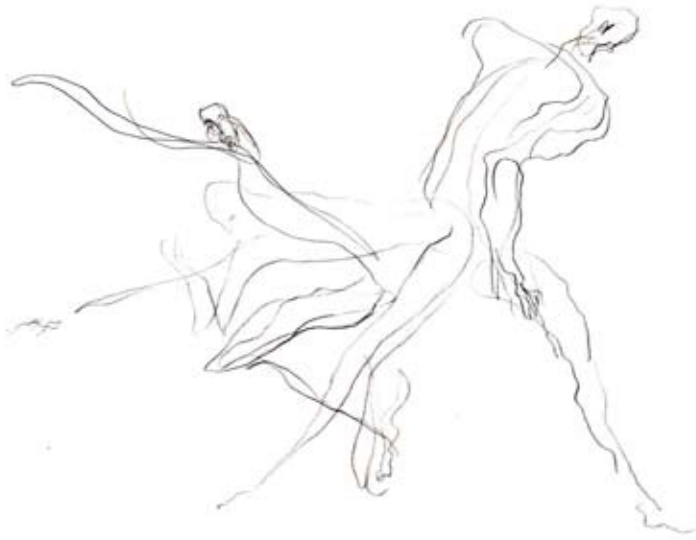
Alta eres, América,
Pero qué triste.
Yo estuve en las praderas,
viví con piedras y espinas,
dormí con desdichados,
sudé bajo la nieve,
me vendieron en tristísimos mercados.
¡En tu árbol
sólo he visto madurar gemidos!

Bella eres, América,
pero qué amarga,
qué noche, qué sangre para nosotros.
Hay en mi corazón muchas lluvias,

largas nieblas, patio amargo;
la pura verdad, en estas tierras,
uno a veces es tan triste
que con sólo mirar envenena las aguas.²²

Pero si nuestra historia, en particular la historia de nuestra cultura histórica e intelectual, se comprende mejor acudiendo a la imagen de unas innumerables variaciones trágicas que a la imagen autocomplaciente de una epopeya triunfal, y si la referencia al drama trágico supone, por definición, acudir al antiguo concepto de catarsis, es hasta cierto punto inevitable que nuestras reflexiones sobre el laboratorio moral y sobre el horizonte mítico desemboquen en una alusión, aunque sea mínima, a la catarsis. Como se sabe, la historia de este concepto es interesante y hasta pintoresca. Parece que hay evidencias de que el término era utilizado antes de Aristóteles, en los sentidos de purga fisiológica y de purificación ritual. En las brevísimas líneas donde Aristóteles recuperó el concepto, proyectó su significado original al terreno estético, específicamente, a la tragedia.²³ En términos generales, se acepta que Aristóteles pensó que la tragedia se construye sobre el principio de la función catártica o purificadora, y que ello es lo que la singulariza frente a otros géneros como la poesía épica y la poesía satírica; se acepta, también, que pensó que la tragedia tiene entre sus efectos principales el de suscitar en el contemplador la compasión y el temor, purificando en él ciertas pasiones perturbadoras, no especificadas por Aristóteles. Parte importante de los inabarcables debates sobre lo que Aristóteles dijo o quiso decir se ha centrado, justamente, en el significado y alcance de las nociones de compasión y temor, y en si son éstas, u otras —yuxtapuestas a ellas o distintas y, en ambos casos, cuáles— las pasiones perturbadoras purificadas en el alma de quien contempla el drama trágico; es también materia de debate el tema de la ejemplaridad —del tipo de ejemplaridad— del héroe trágico.²⁴

Un ejemplo de los problemas mencionados se refiere a la noción de temor y su ubicación dentro del conjunto de la experiencia catártica. Es evidente que el sino del héroe trágico puede suscitar y de hecho suscita temor en el contemplador. Lo que no es tan evidente es que ese temor siempre revierta exclusivamente como temor sobre el mundo del lector, sobre el mundo real. Todos hemos experimentado temor —también compasión— ante el sino de los héroes trágicos. Sin embargo, también hemos experimentado otras emociones, que van desde la identificación con el héroe y su causa, hasta la ira por la situación injusta que éste debe afrontar, pasando por el deseo de reparar la desinformación del héroe e, incluso, por reparar la situación



injusta como tal. Lo que quiero decir es que la compasión y el temor no necesariamente revierten sobre el mundo real como “prudencia comfortable” o “resignación fatalista”; en ocasiones, pueden tomar otros caminos: la purificación de una emoción como el temor puede, al menos en ocasiones, transfigurarse en *disposición para...*

De manera que podemos pensar que las recreaciones culturales que tematizan un sino trágico no necesariamente deben desembocar en el cultivo de la prudencia comfortable o en la inmersión en el fatalismo resignado, sino que pueden revertir de otros modos sobre la realidad del mundo. Podemos pensar que hay tal vez una relación entre presenciar reflexivamente innumerables variaciones trágicas de enorme riqueza simbólica y vital de un lado, y el enriquecimiento de nuestro arsenal ético y de nuestras capacidades políticas del otro. Todos aquí estamos en condiciones de pensar ejemplos, ejemplos que, por fortuna, forman parte de nuestro legado cultural, y sobre cuyos fondos y pliegues hemos de reflexionar con honestidad y profundidad.²⁵ Me gustaría proponer ahora una nueva reescritura del ahora sí completamente irreconocible pasaje rioeuriano:

También en el estudio de la cultura histórica se deja aprehender el vínculo, a veces lineal, a veces problemático, entre el discurso, la acción y su agente, de modo que este tipo de estudio aparece como un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento/aplicación en las cuales dicho vínculo es sometido a innumerables variaciones, capaces de estimular productivamente nuestra (agostada) imaginación moral y política, y ello a partir, entre otras cosas, de la consideración de los posibles escondidos en el pasado efectivo (“lo que habría podido acontecer...”), y en el sentido específico de la vigorización y recreación de una constelación de valores apreciados, ligados en última instancia al horizonte mítico sobre el que se recuesta la desapareja, lesionada y no necesari-

amente victoriosa tradición latinoamericanista. El carácter habitualmente trágico de esas variaciones quedaría expresado en el hecho de que, por lo general, los trabajos de experimentación mencionados asumen un cariz primordialmente catártico—sería de enorme interés explorar las zonas paródicas de la cultura histórica latinoamericana, así como los modos a través de los cuales la experiencia de la risa curativa puede resultar complementaria de la catártica. Lo que todo esto significa en términos de reversión a la vida o, más directamente, en términos políticos, es algo que requeriría mayores desarrollos.²⁶

Es posible que no consigamos transformar el mundo leyendo textos viejos; sin embargo, leyéndolos en determinadas condiciones y desde cierta perspectiva, tal vez podamos contribuir en algo a la dialectización de la ideología dominante, volviéndonos parte de lo que cabría denominar “su momento negativo” y propiciando la rearticulación de sus elementos en una dirección menos brutal. Desde luego, todo esto formaría parte de la gran reflexión sobre el tema de las *aplicaciones* de la lectura a la vida, tema ya mencionado. También podemos decir todo esto con el lenguaje de Scorza:

Amigos,
os encargo réir,
amad a las muchachas,
hablad con los manzanos
(me conocen),
llamad al ruiseñor
(me quería).
No me busquen en la noche donde lloro,
yo estoy lejos,
cantando espero la mañana.

América,
aquí te dejo mi poesía
para que te laves la cara.²⁷

Ojalá nosotros pudiéramos, al final de la jornada, reescribir estos últimos versos, para decir, con la misma humildad catártica de Scorza:

América,
aquí te dejo mis historias
para que te laves la cara. •

Notas

¹ Pereyra, Carlos *et al.*, *Historia, ¿para qué?*, México, Siglo Veintiuno, 1995 [1ª ed. 1980].

² Aun si de manera tácita, las reflexiones que siguen dialogan con los siguientes desarrollos: Crespo, Horacio, “En torno a la fundamentación de la historiografía latinoamericana”; Perus, Françoise, “En defensa de la tradición letrada”, ambos en De los Ríos, Norma e Irene Sánchez Ramos (coords.), *América Latina: historia, realidades*

y desafíos, México, UNAM, 2006; Perus, Françoise, “¿Todavía tiene sentido la historiografía literaria?”, en *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos 2007*, FFYL-UNAM, 2008, así como con varios de los trabajos reunidos en *Nostramo, revista crítica latinoamericana*, núm. 2, invierno de 2008.

³ Löwith, Karl, “Historia universal y salvación”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998, § II, pp. 131ss. [1ª ed. 1950].

⁴ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁵ Carr, Edward H., “La historia como progreso”, en *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 2003, pp. 207-208, mis cursivas [1ª ed. 1961]. En esa conferencia Carr introduce y desarrolla su discutido pero profundo concepto teleológico de la objetividad histórica. En torno a 1980, poco antes de morir, Carr era perfectamente consciente de que su confianza en el progreso lo convertía en una *rara avis*. Cf. su “Prólogo a la segunda edición”, en *Ibidem*.

⁶ Castoriadis, Cornelius, “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra, 1999.

⁷ Bauman, Zygmunt, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Bernal, UNQui, 1997, p. 273.

⁸ Moreno Fraguas, Manuel, “La historia como arma”, en *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Barcelona, Crítica, 1983. El ensayo, elaborado en el segundo lustro de los años sesenta, está dedicado al comandante Ernesto Guevara, “dondequiera que esté, dándole las gracias por muchas razones”.

⁹ Citado en Novick, Peter, *Ese noble sueño. La objetividad y la historia profesional norteamericana*, México, Instituto Mora, 1997, Tomo 2, p. 555 [1ª ed. 1988; s/f la declaración de Donald; cabe situarla en torno a 1980].

¹⁰ Fue Reinhart Koselleck quien acuñó las categorías *espacio de experiencia y horizonte de expectativa*. En el último capítulo de su obra mayor, Paul Ricoeur las recupera en tanto herramientas productivas para pensar la historia y el tiempo de la historia una vez “abandonada” la idea hegeliana de una mediación *absoluta* entre historia y verdad. En opinión de Ricoeur, las categorías introducidas por Koselleck permiten combatir con algún éxito a la su juicio riesgosa tendencia a abstraer el pasado en tanto pasado. Véanse Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333ss., y Ricoeur, Paul, Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo Veintiuno, 2003, pp. 939ss. [1ª ed. 1985].

¹¹ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo Veintiuno, 1996, pp. 107 ss. [1ª ed. 1990].

¹² Podrían llevarse más lejos las prevenciones. Por ejemplo, alguien podría señalar que Ricoeur tiende a yuxtaponer los planos descriptivo y prescriptivo o ideal, o que no necesariamente la lectura se aplica *siempre bien* a la vida real, o que es difícil precisar cuáles son las condiciones que hacen o harían posible que la aplicación tuviese lugar en un sentido deseable, etc.

¹³ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, op. cit., esp. la sección titulada “Poética de la narración: historia, ficción, tiempo”. Recordemos que para Ricoeur, sin narración no hay experiencia temporal humana posible; el tiempo humano sólo se vuelve *comprensible* a través del relato. Recordemos también que, desde su perspectiva, es a través de una serie de recursos de creación como la actividad narrativa *responde y corresponde* a la aporética de la temporalidad; no es que la narración resuelva las aporías implicadas en la gran cuestión del tiempo *–inconcebible* en última instancia–, sino que, al hacerlas trabajar, las hace fecundas.

¹⁴ *Ibid.*, cap. 5, pp. 901ss.

¹⁵ Es perfectamente posible rastrear este doble y fundamental impulso en las aportaciones decisivas de José Enrique Rodó, José

Vasconcelos, José Lezama Lima, José Gaos, Leopoldo Zea, Richard Morse y varios más. Concretamente, he tomado las nociones de *opción cultural y mensaje civilizatorio* de Morse, Richard, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*, México, Siglo Veintiuno, 1982.

¹⁶ Tomado de *Olvidanzas, 1906-1907*.

¹⁷ Rodó, José Enrique, *Ariel*, México, Porrúa, 1991, § II [1ª ed. 1900].

¹⁸ Mariátegui, José Carlos, “El hombre y el mito”, en *Textos básicos*, seleccionados y anotados por Aníbal Quijano, Lima/México, FCE, 1995 [1ª ed. 1925].

¹⁹ Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

²⁰ Constituiría una subvariante de este primer tipo el caso de aquellas figuras que *habiendo llegado a creer*, y habiendo hecho fulgurar, también, el horizonte mítico latinoamericanista, “permitieron” que sus formulaciones originales se reiterasen en forma decadente –vía la epigonalización o vía otra modalidad–, contribuyendo así, no a la revitalización creadora del horizonte mítico, sino a su fosilización degradada. Pedro Henríquez Ureña se refirió a esta situación al tematizar la “degeneración retórica” de muchas de las “fórmulas de americanismo”; véase “El descontento y la promesa”, en *Ensayos*, México, Conaculta (Colección Archivos), 1998 [1ª ed. 1928].

²¹ Para una estimulante aproximación al tema del lugar de la tragedia en la historia de la literatura y la cultura, véase Muschg, Walter, *Historia trágica de la literatura*, México, FCE, 1977 [1ª ed. 1948].

²² “Alta eres, América” (fragmento), en *Las imprecaciones*, 1955.

²³ Aristóteles, *Poética*, México, UNAM, 2000, versión de Juan David García Bacca [1ª ed. de la versión, 1946]; Aristóteles también aludió a la catarsis en su *Política*. Cf. Sánchez Palencia, Ángel, “‘Catarsis’ en la *Poética* de Aristóteles”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 13, Universidad Complutense de Madrid, 1996; también Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2004 [1ª ed. 1985].

²⁴ Convencionalmente, se define al héroe trágico como aquel que, por falta de información adecuada, toma algún tipo de decisión errada, que acaba conduciéndolo a un desenlace fatal, eventualmente injusto, pero en todo caso inevitable.

²⁵ Dentro de la tradición latinoamericanista he hallado por lo menos una –aunque poderosa– referencia a la catarsis en este sentido. En la que es tal vez su mejor obra –*Muerte y transfiguración del Martín Fierro*, profundo ensayo crítico sobre el poema trágico de José Hernández–, Ezequiel Martínez Estrada escribió: “[A José Hernández] no le guió el deseo de embellecer ni de paliar; mejor que purgar de sus propios males a la realidad, procuró que el lector los purgase en sí.” Martínez Estrada, Ezequiel, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*, México, FCE, 1948, tomo I, p. 298.

²⁶ Sobre la relación entre comedia y tragedia y sobre el papel de la risa curativa en la cultura, véanse Rivero Weber, Paulina, “*Homo ridens*: una apología de la risa”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 47, enero de 2008, y Crespo, María Fernanda, “La máscara de Sócrates”, en *Nostramo, revista crítica latinoamericana*, núm. 2, invierno de 2008. El trabajo sobre las zonas paródicas de nuestra cultura histórica podría comenzar preguntando, por ejemplo, sobre la significación de los ibargüengoitianos “pasos de López”.

²⁷ “Cantando espero la mañana” (fragmento), en *Las imprecaciones*, 1955.

ANDRÉS KOZEL. Becario posdoctoral PROFIP/DGAPA/UNAM en El Colegio de México. Contacto: andreskozel@yahoo.com.mx