

MÁS CARAS DE LA HISTORIA*

Rodolfo PASTOR
El Colegio de México

ESTE LIBRO REÚNE ocho reseñas y dos ensayos, uno de teoría (de las generaciones) y otro de historia, que es la anticrónica del sexenio pasado. Y el autor es un ensayista elegante, de pluma fina y capa larga; piensa y escribe muy bien, de modo que resulta imposible hacerle justicia a cada uno de esos diez textos inconexos. Siguiendo el procedimiento que el mismo Krauze utiliza en sus reseñas, escogeré algunas partes e intentaré ligar las ideas que se repitan. Estas giran en torno al problema de la teoría de la historia: su significado, sus finalidades y sus implícitos. Alguien ha dicho —falsamente— que la historia es la única disciplina que recurrentemente se cuestiona su propia utilidad. En etapas críticas todas lo hacen. Sin duda la proliferación de obras en las que puede verse un interés por el asunto indica que la historia pasa hoy por una crisis tal. Pero quizá efectivamente los historiadores nos excedemos. En la tarea de reflexionar sobre nuestro quehacer hay también un peligro: un narcisismo que es una tentación paralizante, una fascinación con nosotros y nuestro quehacer abandonado, y un correspondiente alejamiento de las fuentes y de la historia en su sentido primario, es decir, de lo acaecido.

La primera reseña (sobre el libro *Historia, ¿para qué?*) da la tónica de esta antología. En breve, Krauze separa a los autores del libro en dos grupos, que coloca, uno a su izquierda y otro a su derecha. A los primeros los llama *whigs*, según la nomenclatura inglesa que se utiliza para designar a los historiadores “que predicán el conocimiento activo del pasado para servir de distintas formas al presente”. Según Krauze, este grupo tiene a su vez dos variantes: “la historia de bronce, maestra de la vida” y la “historia crítica, el género favorito de los politizadores del pasado”. Los *non-whigs* son todos los demás. Entre los autores de *Historia, ¿para qué?*, los *whigs* que hacen una “historia para el poder” son Florescano, Gilly, Aguilar Camín y Arnaldo Córdova. Los buenos, los que hacen una “historia para el saber”, son González, Pereyra y Villoro.

Todos reconocemos, dice Krauze, que la historia se escribe desde

* Sobre el libro de Enrique Krauze, *Las caras de la historia*. México, Joaquín Mortiz, 1983.

el presente, pero los *whigs* convierten ese hecho inevitable en una “técnica historiográfica” con un fin político, mientras que los *non-whigs* defienden los fueros del pasado, su diferencia y su valor intrínseco. Krauze reconoce que la historia *whig* ha producido obras de gran valor, sin embargo la ataca con denuedo, y prodiga, en cambio, generosos elogios a los ensayistas que agrupa en la categoría amplia de *non-whigs*, a pesar de que insinuar que su “saber” no alcanza la meta final, que es la sabiduría. Aunque los argumentos que esgrime para atacar a los unos y alabar a los otros son esencialmente correctos, creo que la crítica de Krauze cae en la caricatura y, lo más importante, que su respuesta a la pregunta que se hacen los autores de *Historia, ¿para qué?* es tan o más peligrosa que las que critica.

Krauze subraya los patentes excesos en el relativismo en última instancia contradictorio, el reduccionismo empobrecedor, el pragmatismo a ultranza y la teorización sin bases, de los que a menudo adolece la historia politizadora de los *whigs*. Pero si bien los peligros de esos excesos son innegables, Krauze parece rechazarlos sin advertir que es necesario relativizar las posiciones ajenas y las propias para distinguir nuestras percepciones de la realidad; que si no aislamos dimensiones distintas del pasado resulta imposible profundizar en ninguna y nos dispersamos en el diletantismo superficial; que, en efecto, necesitamos vincular nuestra búsqueda de conocimientos y nuestra reflexión sobre el pasado con nuestra existencia cotidiana para entender ambas; y que, sin una sistematización teórica y sin el recurso de la imaginación lógica, resulta imposible sintetizar una explicación que es, después de todo, el propósito del historiador. Así parece entonces que Krauze está defendiendo un empirismo particularista (la búsqueda del hecho particular por sí mismo) que ha resultado paralizante del pensamiento histórico moderno precisamente porque ha impedido la búsqueda de las relaciones en pos de las cuales andan los que acusa de *whigs*, la reflexión.

En el fondo, la discusión de Krauze con los *whigs* de *Historia, ¿para qué?* es la vieja polémica¹ sobre la objetividad o subjetividad de la historia. Lo que hace falta es el justo medio. La historia según Krauze es búsqueda de conocimientos, se hace —como afirman González, Pezra y Villoro— para saber; pero además este saber es “una verdad”

¹ La discusión sobre la hipotética objetividad y subjetividad de la historia es, después de todo, muy vieja; fue una pasión en el siglo XIX, hecho que, escandalosamente, no mencionan ni *Historia ¿para qué?* ni *Caras de la historia*.

que “hallamos. . . en un momento límite”, y es —finalmente— una certeza en función de la cual podemos articular una ética, una moral. Sólo entonces el saber de la historia alcanza a ser sabiduría. Todo eso suena bien pero “si queremos atenernos a la historia”, según Ortega, a quien Krauze admira también, “tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre”. Nuestro conocimiento es absoluto, porque es el único que podemos tener; de ahí, quizá, venga esa sensación de certeza que alcanzamos por momentos, “pero la realidad es relativa”. Detenernos en nuestras certezas es condenarnos a nosotros mismos, tomar nuestra efímera deducción por la única conclusión lógica posible. De cualquier forma, ni siquiera podremos acercarnos a la verdad por la vía de la *disputatio* polémica, que es la sustancia de los ensayos de Krauze sobre *Historia, ¿para qué?*. Mientras que no haya forma de reconciliar las contradicciones entre las visiones divergentes de los historiadores, sería conveniente ser más pluralistas y respetuosos y suspender la polémica. El acuerdo que podría justificar la discusión parece tan remoto, que los polemistas terminan enfocándose unos a otros, inmersos en confusiones semánticas patéticas y enfrascados en una especie de lucha libre intelectual. Si bien reflejo de la crisis historiográfica, ésta no parece la forma más indicada de buscar el sentido de la tarea histórica y de ganar el tiempo. (Más iluminativas resultan las bellas páginas de Krauze sobre el libro de Bernard Lewis, *La historia recordada, rescatada. . .*)

Reflexionar sobre un libro de historia —en vez de uno de teoría— es un paso más inmediato en esa búsqueda de la utilidad de la investigación. Y ésto es lo que Krauze se propone al reseñar la síntesis de O’Gorman (*México, el trauma de su historia*), a la que trata con delicadeza y admiración, sin dejar de interrogarla y reclamarle —sutilmente— su falta de sentido de lo real. Quizá por exceso de admiración, a Krauze se le escapan sin embargo varias de las preguntas de fondo que hay que plantearle al libro de O’Gorman y a sus implícitos teóricos. Por ejemplo: ¿Cómo acceder a “la comprensión” o proceder —legítimamente— a “la revelación”, sin antes pasar por el rito de inmersión devota en el inframundo de las fuentes? ¿Es lícito tomar las contradicciones ideológicas de la clase política e intelectual como las claves para descifrar una historia que abarca también a muchos mexicanos que no tienen ideología ni posición política? ¿La patria es confrontación y síntesis de los proyectos políticos de las facciones de la clase dominante?² ¿No toma, equívocamente, O’Gorman las contradiccio-

² Concepto que por cierto O’Gorman rechaza sin duda por “marxis-

nes de los historiadores que estudia por contradicciones reales del proceso histórico mismo? ¿No hay, para cada uno de los traumas o desgarramientos innegables, que O'Gorman considera como las pautas claves de la historia, una correspondiente síntesis que explique el florecimiento de la cultura mexicana en el barroco y en la época revolucionaria? ¿Las geometrías ontológicas de O'Gorman no están tan lejos de constituir una síntesis histórica como los determinismos científicos de la historia mecanicista?

Es difícil responder a éstas y a muchas otras preguntas porque, pese a nuestra pasión por la historia, conocemos mal todavía la nacional, en comparación con otras muchas que no viene al caso enumerar. Estamos en pañales en lo que concierne a la revisión del material documental. Si filosofar la historia no es más legítimo que politizarla, encubrir nuestro real desconocimiento de ella con un par de ocurrencias filosóficas y psicoanalíticas es tapar el sol con un dedo. Por otro lado, suponiendo que se pudiera hacer una historia verdadera sin hambrunas ni ferrocarriles, una historia del espíritu desvinculado de las hormonas y la digestión³ ¿la historia del espíritu mexicano puede ignorar el esplendor del barroco, puede dejar a un lado a las culturas populares, o hacer caso omiso del florecimiento humanista de la revolución? Y si, como sospechoso, no puede, entonces no habría que preguntarles al autor (O'Gorman) y al reseñador (Krauze) si en efecto la ontología de las ideas políticas equivale a una historia del espíritu. Así también el crítico parece demasiado condescendiente o indulgente con lo que él mismo señala como la arbitrariedad y los caprichos de José Joaquín Blanco. La personalidad del escritor lo seduce para perdonar sus deslices.

Resulta innecesario discutir en detalle la teoría de las generaciones que Krauze profesa como discípulo de González y Ortega. Si es forzoso elaborar una taxonomía para clasificar a los productores y a los custodios de la cultura, ésta deberá comprender elementos ahistóricos (visiones cosmogónicas o metahistóricas) así como elementos propiamente cronológicos. De éstos últimos, sin embargo, la teoría de las genera-

ta'' pero que ayuda mucho a explicar su descubrimiento de que la tesis liberal y la conservadora son dos caras de lo mismo y sus contradicciones, un equívoco.

³ Un equivalente en otro campo sería el propósito de hacer una historia económica desvinculada de las ideas y las mentalidades; la proposición crocciana es igual de reduccionista, sólo que a la inversa.

ciones no incluye más que las fechas de nacimiento de autores a los que asocia con un momento "clave". Sin duda, las experiencias compartidas nos proveen de un conjunto de referentes comunes. Pero más allá de lo obvio, el principio taxonómico de esta teoría parece frívolo juego de pleonasmos. De la misma manera podríamos clasificar a los intelectuales por su origen geográfico, su clase social y sus orígenes étnicos. Ninguno de estos procedimientos parece muy prometedor; en ellos se personaliza demasiado y se sustituye el análisis del contenido por la anécdota individual. Todos son igualmente deterministas y reduccionistas. Una clasificación superficial parecerá siempre arbitraria y dejará descontentos a quienes en ella se incluyan, puesto que una obra es un esfuerzo por trascender la circunstancia particular de quien la realiza. Abismos insalvables separan a gente nacida el mismo mes y en el mismo lugar; y la cronología de las generaciones separa artificialmente a pensadores muy ligados entre sí, a pesar de pertenecer a épocas muy distintas.

Es forzoso, finalmente, rescatar el sentido historiográfico del último ensayo de *Las caras de la historia*. En "El timón y la tormenta" por fin estamos sobre el terreno de lo histórico, o por lo menos de la crónica analítica que —activamente— busca una explicación histórica de "la crisis". Claro que la historia contemporánea siempre tiene el peligro de la falta de una perspectiva más amplia; ello implica el riesgo de tomar lo que acaece de un mes a otro por lo real y de tomarse uno mismo —sujeto de la historia— demasiado en serio, como hacen los políticos. Krauze evita esto con una hipótesis, importante y valedera: tenemos que recuperar el papel del individuo en el proceso histórico. (Esa idea es consistente con la trayectoria de Krauze como biógrafo; con su generosa capacidad para admirar y elogiar muy generosamente a algunos, con su tentación de criticar demasiado severamente a otros y con su interés por clasificar nombres y personas.) El hombre no sólo es átomo de las estructuras sociales y de los procesos políticos o culturales, sino también un agente con responsabilidad que actúa, juega, hace trampa, enaltece o roba, peca o crea, trascendiendo —en la medida en que le es dado— las estructuras y los procesos.

Esta es una idea muy tradicional si se quiere, pero al fin y al cabo irrefutable. El problema es que la responsabilidad individual es relativa y está limitada por su contexto histórico. Como agentes sólo somos parcialmente responsables del desencadenamiento de sucesos. Otra vez creo que hace falta el justo medio. Krauze se excede y reclama más de lo que se puede para el individuo y el libre arbitrio cayendo en el voluntarismo. Quizá estamos ya demasiado contaminados con los im-

plícitos (deterministas) de la ciencia social moderna. El hecho es que el argumento que responsabiliza a López Portillo de todo lo que sucede en el país no resulta del todo convincente; porque le atribuye demasiada importancia al personaje, imputándole una culpa que no le corresponde sólo a él, y exonerando de responsabilidad a muchos otros que cumplieron órdenes, transmitieron rumores, especularon, se aprovecharon de las locuras, callaron críticas en el momento en que hubiera sido valiente formularlas, o incluso ayudaron a envenenar el ego de la figura central del drama, porque así convenía a sus intereses. Dado el sistema (que no nos exonera porque es también creación colectiva), los críticos del presidente tenían desde luego limitaciones reales, pero también éste estaba limitado: resintió esos límites hasta más allá de la desesperación. Uno y otros tuvieron una responsabilidad restringida. También la tuvieron los empresarios oportunistas, la clase media en su enajenación consumista, y las clases populares que se doblegaron ante el engaño de un espejismo halagador. La corrupción fuimos (o somos) todos; lo demás es fetichismo, cacería de brujas y búsqueda de chivos expiatorios. De manera análoga a la heroica, la historia del antihéroe deposita la responsabilidad en una cabeza y, si la heroica desemboca en la apoteosis, la del antihéroe lleva ineludiblemente a la guillotina que “justifica” al verdugo más de lo que condena a la víctima.

El problema de la moral es, en efecto, el que encuaderna el libro de Krauze. Siguiendo a Paz, Krauze sostiene que el “verdadero”, el buen historiador “concibe y practica su vocación . . . como una sabiduría”, que es esencialmente *moral*, “un código cambiante y perfectible de conducta”. La historia sirve para ser sabios (buenos y consolarnos del presente). El “verdadero” trauma de la historia mexicana es que “la corrupción, inconsistencia, paternalismo, fanfarronería, ineptitud, irresponsabilidad. . . y hasta mala suerte paralizan hasta ahora todo intento generoso de mejorar”. El mérito de Meyer consiste en darle “una voz preponderante a la moral en la historia” y la frívola inmoralidad del timonel es la explicación fundamental del naufragio sexenal. Visto así, *Caras de la historia* parece justificar, historiográficamente, “La renovación moral de la sociedad”. Lo cual casa perfectamente con la visión que Krauze tiene de la historia; pero ¿se puede ser más *whig*?

Ahora bien, la moral no es una mala palabra. La aspiración a ser bueno no se puede desechar. Pero históricamente hablando hay distintas morales: la moral jurídica y la teológica, la griega, la judaica y la cristiana (la escolástica, la renacentista, la iluminada y la mística), la positivista, la revolucionaria y la musulmana (shiita y sunita). En

nombre de cualquiera de ellas se han cometido muchos crímenes contra la humanidad en el pasado y se siguen cometiendo hoy. Por eso el historiador tiene la obligación de recordárnoslo. Y cada una de esas morales ofrece una perspectiva distinta. La cristiana, por ejemplo, insiste en que el enemigo es el pecado y no el pecador, que debemos amar —comprender— a una persona, *al mismo tiempo* que odiamos el pecado que comete. Y este principio es distinto del de los gnósticos o del de los fariseos.

La moral es la meta de muchas religiones; tiene que ser una categoría fundamental de la filosofía; debe ser fanal de guía del pensamiento político, y puede proveer el marco de referencia de una visión histórica. Pero fincar nuestra moral en la historia puede ser peligroso, y pontificar en nombre de la moral es impropio de un historiador, porque impide la comprensión de los condicionantes —objetivos y subjetivos o ideológicos— que integran la explicación total y porque supone que el historiador puede juzgar omniscientemente. Como ha dicho el maestro Silvio Zavala, en el momento del juicio final los historiadores que hemos sido incautos nos vamos a ver en muchos aprietos al enfrentarnos con la gente a la que juzgamos con frivolidad. El historiador que se pone el hábito de moralista corre el riesgo de convertirse en santón. Habría que finalizar estas notas con una respuesta positiva. Si la historia no debe servirnos para justificar nuestra búsqueda del poder, pero tampoco para apuntalar o fundamentar una ética, ¿para qué sirve? Pienso que *saber* —comprender— debería de ser suficiente satisfacción. Pero, además, la Historia sirve para liberar la imaginación del ser civilizado, sirve para ampliar nuestra sensibilidad, para ensanchar nuestras conciencias y para hacernos más humanos. ¿Quién quiere más? ¿Para qué?