



Pablo Aravena
La inactualidad de Bolívar. Anacronismo, mito y conciencia histórica
Santiago de Chile, RiL Editores, 2022,
137 pp.

Sergio Rojas
Universidad de Chile
sergiorojas_s21@yahoo.com.ar

El lugar de Bolívar en una historia no historiada¹

Encontramos en este libro el trabajo de Pablo Aravena como *historiador*, pero también el desarrollo de una sólida y sugerente reflexión como *teórico de la historia*. En lo medular, se trata precisamente de una reflexión sobre la historia a partir de la idea de *conciencia histórica*, tomando como motivo la cuestión de la construcción política de Simón Bolívar. Con este problema, Pablo nos conduce naturalmente a abordar la pregunta por el lugar de *la ficción en la historia*.

Ya en el título del libro se señala un concepto que, a mi juicio, constituye una clave de ingreso al tratamiento del problema de la conciencia histórica inscrito en el presente. Se trata del concepto de *anacronismo*. Algo anacrónico –una idea, un personaje, una interpretación, etc.– es aquello cuyo uso –y abuso– lo pone *fuera del tiempo* que le es propio; «fuera de contexto» o «fuera de época», serían las expresiones coloquiales con que suele referirse esa condición. También es anacrónico atribuirle al personaje en cuestión ideas y convicciones que pertenecen al presente. En este caso, el personaje histórico resulta *anacronizado*, si se me permite la expresión. Esto es lo que, según Aravena, ha sucedido con la figura de Simón Bolívar.

No es suficiente señalar que algo viene desde «otro tiempo» para constatar su carácter anacrónico. Como señala Aravena: «siempre hay un “darse” de la realidad que

1 Presentación del libro de Pablo Aravena, *La inactualidad de Bolívar. Anacronismo, mito y conciencia histórica*.

es organizado por mediaciones por las que nos es posible apropiarnos lo real y darle sentido, pero esta apropiación no es unilateral, no es completamente arbitraria» (110). En efecto, el presente hunde sus pies en el pasado, de tal manera que esas «mediaciones» constituyen algo así como la herencia de ese pasado. No se trata solo de «categorías» o formas epistémicas de comprender los acontecimientos, de traducirlos a lo consabido, sino del modo en que los seres humanos pueden *hallarse en su tiempo*, con todo lo que hay en cada caso de inédito en este.

El punto es que eso inédito (el hecho de que, como dice Paul Virilio (5), citando a Pablo de Tarso, «este mundo, tal como lo vemos, *está sucediendo*») pone en cuestión esas mediaciones heredadas; el presente abre un futuro en la medida en que, a la vez, *nos confronta con el pasado*. El presente emerge entonces como el territorio de una *tensión* entre el pasado y el futuro. Es como si, por un momento, esa dirección de tiempo que es el futuro amenazara con deshacernos del pasado para entregarnos a la pura incertidumbre. He aquí el lugar de la conciencia histórica. Aravena escribe: «la conciencia histórica nace cuando el futuro se fuga, cuando es lugar de incertidumbre tal que el pasado no nos puede decir nada sobre él del modo –ejemplar– que nos había hablado hasta aquí» (191). La conciencia histórica nace, pues, ante todo, como una *exigencia*, enfrentados a una suerte de oquedad por la que el presente se fuga, un vértigo que comienza con la experiencia de *la inminencia de lo irreversible*. He aquí el carácter esencialmente moderno de la conciencia histórica, y de la historia misma. Aquella no es puro entusiasmo por el porvenir, ingenua celebración de lo nuevo, pura expectativa de un cambio de escenario, sino inquietud ante el *desencadenarse de los acontecimientos*, un tiempo que por un momento parece extrañarnos ante la realidad, enajenarnos, relegarnos a la condición de sorprendidos espectadores. Sumidos en esa inquietud, ya no se trata simplemente de elaborar «nuevas categorías» de comprensión de lo real, de esto justamente no se trata. La conciencia histórica no nace del presentimiento de que las categorías heredadas ya «no funcionan», sino de la conciencia de que ya *no es suficiente con comprender*. Es la insuficiencia del pensamiento mismo lo que da lugar a la exigencia de una conciencia histórica como siendo esta, ante todo, *conciencia de lo que falta*. Lo único que podría reestablecer la pertenencia de los seres humanos a «su tiempo» –el más cercano y, a la vez, el más ajeno– es *la acción*.

Una de las tesis más relevantes de este libro es aquella que vincula internamente pensamiento y acción: «La conciencia histórica –escribe Aravena– es el resultado de la articulación del discurso de la historia con el discurso de la acción» (46). Esto es justamente lo que hace de Bolívar un personaje histórico y, a la vez, inactual: «el modo en que Bolívar trata con el pasado para fundar la acción es lo que falta hoy [...] lo que hoy falta es producción de conciencia histórica» (31). Dicho de otro modo: *la inactualidad de Bolívar es la inactualidad de la conciencia histórica que él encarnó*. Esto hace del todo contemporánea la discusión que el libro de Aravena desarrolla. Nuestro presente se caracterizaría por una especie de escisión entre pensamiento y acción. De un lado, la persistencia de las categorías heredadas que ya no nos permiten comprender lo

que está sucediendo; se trata de formas de pensamiento que nos sumen en la inacción contemplativa, a cambio de constituirnos paradójicamente en sujetos de discurso. Es decir, hoy *la posibilidad más inmediata del sujeto es el escepticismo*. Por otro lado, el espejismo de un tipo de «acción transformadora» que, al carecer de relación con el pasado, opera ante todo como *acción destructora*. En la imposibilidad de constituirse en sujeto del *desencadenarse* de los hechos –que es precisamente hacia donde se dirige la conciencia histórica moderna, encarnada por Bolívar–, el individuo de la acción hoy es seducido por la posibilidad de entregarse a ese «desencadenarse». La acción se reduce al «activismo».

Se pregunta Aravena: «¿Qué es lo que hace viejo hoy a un viejo? ¿Qué es lo que hace joven hoy a un joven? ¿Por dónde pasa el límite que separa las generaciones?» (49). Y su respuesta tiene la forma de una pregunta: «¿no será más bien que hoy lo usual sea que podamos reconocer a la juventud por su carácter absolutamente pragmático, por la ausencia de idealidad o dimensión utópica o su equivalente, la absoluta vacuidad cuando se invoca, y sobre todo por la distancia irónica respecto de la esperanza?» (50). Esto no significa simple ausencia de relación con el pasado, sino una transformación en la relación misma del presente con el pasado. En cierto modo, podría decirse que la relación con el pasado es hoy más fuerte que nunca, en un tiempo que suele caracterizarse como un *tiempo de memoria*. En esto consiste precisamente el denominado *presentismo*, concepto desarrollado por François Hartog y que es fundamental al diagnóstico que Aravena hace del presente.

Hoy, el pasado, como una abrumadora marea insubordinada de acontecimientos, es la gravedad del presente. Así, el denominado *presentismo*, de acuerdo con el concepto acuñado por Hartog, implica una especie de «pasadismo». En efecto, el concepto moderno de historia era eminentemente *futurista*, pues permitía la articulación de las categorías de pasado y futuro. Ahora bien, según Hartog, «en los últimos 80 años la “ola memorial” invadió y recubrió el territorio de la historia» (37). El *presentismo* nombra la tendencia a examinar y juzgar la historia conforme a los intereses y conflictos *del presente*; sin embargo, paradójicamente, expresa, ante todo, el hecho de que el presente tiene inevitablemente su mirada volcada *hacia el pasado*. Lo que hoy pone en cuestión la posibilidad de una conciencia histórica es justamente aquel *presentismo*, lo que acaso cabe considerar como una forma de *conciencia no histórica de la historia*. Según Aravena: «Estamos frente a un modo de tratar con el pasado que se derivaría de una crisis o ruptura con el modo tradicional (moderno) de articular la temporalidad humana pasado-presente-futuro» (26). Pero ¿no era acaso la *crisis* una figura esencial a la modernidad y a la historia misma? ¿En qué consistiría lo inédito de esta crisis que hoy respiramos? He aquí el recurso a Simón Bolívar «como una suerte de “reactivo”, de líquido revelador de ciertas opciones culturales del presente» (225). La figura de Bolívar hace posible reflexionar la inactualidad como un rasgo que es propio de un tiempo en que el pasado ya no hace posible subjetivar el presente y proyectar el futuro, pero permite también pensar la *diferencia latinoamericana* en un proceso que, de todas maneras, es global.

Casi al inicio de su ensayo señala Aravena que, con respecto al presente, «aquello que falta, en rigor, no es nada específico de las sociedades latinoamericanas, es un rasgo general de la lógica cultural de un mundo globalizado o del capitalismo avanzado [...]: la conciencia histórica» (25). En cierto sentido, *el presente se deshace de la historia*, no puede reconocerse en esta ante los conflictos inéditos que surgen, los que son producto del mismo desarrollo transformador del capitalismo. Sin embargo, y este es un punto fundamental, *la historia no es el pasado*, sino una forma de comprender el pasado. Es precisamente esa economía de sentido en que consiste el relato histórico la que actualmente pierde su patencia de verdad. «La narrativa histórica –escribe Aravena– sería desestimada por las nuevas generaciones como poco útil en la medida que no hace sentido frente a los actuales desafíos de un mundo fragmentado, discontinuo e inmediato» (58). Estos tres rasgos –fragmentariedad, discontinuidad e inmediatez– hacen referencia, por cierto, al régimen temporal de la actualidad, en que «lo real» ha sido fagocitado por lo digital como soporte líquido del consumo, la información y la «vida privada».

Sin embargo, hay otro aspecto tanto o más esencial al problema antes señalado. Se trata del hecho de que la *crisis de los relatos* que hacían legible el pasado como un *curso de sentido*, cuyo desenlace provisorio era el presente, se relaciona internamente con una abrumadora *conciencia de la violencia contenida en la historia*. Es decir, no se trata hoy de un presente carente de pasado, sino todo lo contrario, un tiempo empastado de pasado, cuando ya no se dispone de la historia para *hacerlo pasar*. En esta perspectiva crítica leo la cita que hace Aravena de Estela Fernández Nadal: «la historicidad que muestra América Latina no tiene nada en común con la dialéctica del pensar puro, gobernada por la necesidad racional. Una mirada atenta sobre nuestro pasado descubre una historicidad secreta, no historiada» (92). ¿Qué es una «historia no historiada»? La cita a Fernández señala tanto a la *dialéctica* como condición de posibilidad de la idea de Historia Universal, como también al modo en que Latinoamérica se desmarca de esa forma de comprender la historia. Existiría, pues, en Latinoamérica la necesidad y la posibilidad de una *historia otra*.

En el marco de este problema, la discusión de la filosofía hegeliana de la historia resulta, por cierto, insoslayable. Aravena señala que «Hegel procede a hipostasiar el pasado conservándolo en la superación dialéctica como “legado”, como algo que se debe conservar siempre “dentro” del presente y el futuro». (97). Detengámonos brevemente en este punto. En la idea hegeliana de la historia un nuevo tiempo se inaugura ahí donde una época se abandona, producto de que las contradicciones que eran internas a las ideas que le habían dado origen han terminado por manifestarse. Ese pasado inmediato deviene escenografía, disfraces, un conjunto de personajes con sus «parlamentos», como si se hubiese tratado de una gigantesca obra de teatro. Pero ese tiempo del que se ha salido no queda simplemente encargado al olvido, sino que es sobre aquellas verdades que se han abandonado que se instaura un nuevo tiempo para el Espíritu. Esto da cuenta del hecho de que en Hegel es la *autoconciencia* lo que hace historia. Un tiempo que fuese solo presente no es histórico para Hegel, esto no significa que la verdad del presente sea el pasado, sino todo lo contrario: se ingresa

en el presente, con dirección al futuro, con la des-ilusión del pasado consumado. El tiempo histórico de la modernidad es entonces un *tiempo de duelo*, porque hay bajo el suelo del presente de la modernidad europea varias épocas de las que el «Espíritu» ha salido sucesivamente hasta su momento actual. Dicho de otra manera, no habría históricamente República si no se hubiese llegado a esta *desde* el Antiguo Régimen de una institucionalidad monárquica, y a esta no se habría llegado sin el hundimiento de la forma imperial del poder en Roma. Por esto Hegel denomina a Europa el «Viejo Mundo». Esto dará lugar a una especie de «sentido común» marcado por la *idea de Historia Universal*, según la cual, por ejemplo, los egipcios fueron «antes» que los griegos, y solo recién «después» de estos vinieron los romanos, etc. En esto consiste la Historia Universal como historia del progreso, historia de la civilización, en fin, como historia de la humanidad. Es tan difícil deshacerse de esta forma de entender la historia como lo es deshacerse de la «Humanidad». Por ello *no es fácil deshacerse de Hegel*. Este pensó la historia del Espíritu como historia de la *libertad*, en un proceso que se inicia en la indiferenciación entre cultura y naturaleza, hasta terminar en la institucionalidad que reconoce al individuo y al *nosotros* de la comunidad como sede de la autoconciencia. El futuro se construye en cada caso desde el pasado que se abandona.

El calificativo de «Nuevo Mundo» para América –y África– se refiere a una supuesta falta de «conciencia histórica» en este lado del mundo. Hegel califica al mundo americano como «cultura natural», es decir, su propia obra le es enajenada a los nativos de este territorio al no ser estos conscientes de que el mundo en que habitan es una obra humana. La conquista y colonización del continente será el «ingreso» de Latinoamérica en la Historia Universal en una condición de *originaria subalternidad*, esencialmente desfasada y en la urgencia de «ponerse al día» respecto a una modernidad que aconteció en otro lugar. En este sentido, el *proceso independentista* latinoamericano será especialmente complejo, pues no existe un lugar anterior desde donde construir *históricamente* la República. Como señala Aravena, comentando a Leopoldo Zea: «hay algo de absurdo en la inicial filosofía americana de la historia: los conquistadores niegan el pasado indígena, los independentistas niegan el pasado colonial, pero lo hacen para asumir libremente una cultura adoptada en su esfuerzo por buscar fuera de su propia realidad las salidas a un presente insoportable» (93). Esta imagen de una Latinoamérica sin pasado desde donde apropiarse del presente se repite en distintos lugares y momentos. En *Civilización y barbarie*, Sarmiento escribe: «Nosotros, al día siguiente de la revolución, debíamos volver los ojos a todas partes buscando con qué llenar el vacío que debían dejar la inquisición destruida, el poder absoluto vencido, la exclusión religiosa ensanchada». ² Pero ¿cómo se puede buscar «volviendo los ojos a todas partes»? La imagen es poderosa: no existe en el continente *un pasado* al que

2 Citado por Julio Ramos (35). Ramos señala: «Tras la victoria sobre el antiguo régimen se intensificaba el caos, en la medida en que las rígidas instituciones coloniales –y el consenso antiespañol– perdían vigencia. Escribir, a partir de los 1820, respondía a la necesidad de superar la catástrofe, el vacío del discurso, la anulación de estructuras, que las guerras habían causado».

recurrir para pensar el futuro; serán los procesos de independencia los que harán manifiesto hasta qué punto la conquista y la colonia han determinado hasta hoy la historia del continente. He aquí el drama de la «conciencia histórica» latinoamericana. La *libertad* cuya institucionalidad debe ahora construirse no es la independencia que se perdió con la llegada del invasor; más bien, como bien señala Aravena, «los pueblos hispanoamericanos [...] tienden a la desintegración, pues la Colonia no permitió que se conservaran vestigios de lo que habían sido» (94). ¿Qué clase de conciencia histórica es la que *aquí* tiene lugar?

¿Podría considerarse a Bolívar «encarnación del Espíritu» en clave hegeliana? El 11 de octubre de 1806 Hegel, desde Jena, envía a su editor el manuscrito de la *Fenomenología del Espíritu*. Dos días después divisa a Napoleón que, montado en su caballo, patrulla las calles de la ciudad que acaba de invadir. Hegel escribe en una carta a Friedrich I. Niethammer: «He visto al emperador –esta alma del mundo– saliendo de la ciudad en tareas de reconocimiento. Qué maravillosa sensación ver a este hombre, que, concentrado en este punto concreto y a caballo, se extiende por el mundo y lo domina».³ Nada más ajeno al lugar de Bolívar en la historia, pues se trata justamente de la *historia de Latinoamérica*, una historia otra, esa «historia no historizada» de la que habla Fernández Nadal, citada por Pablo. La historia de Latinoamérica es moderna, *nace moderna*, es más, constituye un capítulo fundamental en el nacimiento de la modernidad misma y del mundo como lo conocemos hoy. Pero se trata de una *modernidad disonante*,⁴ cruzada por *la razón del otro*. Como bien señala Aravena: «Aquello que venía hace tiempo tratando de resolver el pensamiento occidental era la experiencia del otro» (120). En esto consiste Occidente en lo esencial, no simplemente en excluir, sino en incorporar bajo la condición de la subalternidad. Esto genera una forma de *exclusión originaria*, la de quien ha de ponerse una y otra vez «al día», como dijo alguna vez Leopoldo Zea: preguntarse cada cierto tiempo «qué hora es en el mundo», para sincronizar el reloj.

La libertad, como sello de la historia modernamente concebida, no es algo que se establece simple y directamente por obra de la voluntad, sino que se construye institucionalmente: no hay libertad sin la creencia en *la verdad de las instituciones que la sostienen*. Pero acaso esta no pudo ser el primer capítulo en la historia del poder. Este es ya un problema filosófico: es la *institución del poder* la que ha de ser democratizada. La democracia republicana más sólida es la que resulta del derrumbe de la monarquía. Bolívar sabe de la imposibilidad de establecer una monarquía, pero entonces piensa una fórmula política que ocupe su lugar, en la perspectiva de que para establecer una República es necesario primero *crear poder*. En su proyecto de Constitución para Bolivia, por ejemplo, «instituye un presidente vitalicio con derecho a nombrar sucesor y

3 Citado por Jacques D'Hondt (172).

4 Tomo la expresión de la escritora brasileña Irlomar Chiampi, en *Barroco y modernidad* (18). Más adelante señala Chiampi que los desastres y la incompletitud del modelo modernizador impuesto en América Latina «se han revelado sobre todo en su incapacidad para integrar lo “no occidental” (indios, mestizos, negros, proletariado urbano, inmigrantes rurales, etc.) a un proyecto nacional de democracia consensual» (37).

un senado hereditario». ⁵ En una carta al presidente de Colombia Joaquín Mosquera, Bolívar escribe: «No quieren monarquía, ni presidentes vitalicios, menos aún aristocracia. ¿Por qué no se ahogan de una vez en el estrepitoso y alegre océano de la anarquía?». ⁶ Esto es justamente lo que hace de Bolívar, siguiendo la tesis de Aravena, una encarnación de la conciencia histórica: la *exigencia* de una comprensión del presente que haga posible intervenir en este mediante una acción transformadora de las estructuras que hegemonizan la realidad social y política.

La tesis de Pablo es que la izquierda ha transformado a Bolívar en una *imagen*, con el propósito de hacer de él una especie de caudillo de las luchas del presente. El resultado de esto es el retrato anacrónico de Bolívar, según el cual este habría sido, en *su* tiempo, «“antiimperialista”, “anticapitalista”, “indigenista”, “no sexista”, “promotor de la educación pública” y ante todo “socialista” y “revolucionario”» (86). Pienso que, siguiendo la lectura que hago del ensayo de Pablo, esta *imagen* de Bolívar no atiende a uno de los rasgos esenciales de la *conciencia histórica* que encarna Bolívar, me refiero a la necesidad de actuar no solo para destruir un orden injusto y opresor, sino también para crear otro orden, para *transformar estructuras del presente*. Entre el régimen que se hunde de manera irreversible y un futuro que solo se proyecta en idearios y representaciones, ha de mediar la *acción transformadora*. Esto es lo que da lugar al sujeto histórico individual en el que acontece aquello que Aravena denomina la «experiencia histórica», y de aquí se sigue una de las tesis más relevantes de este ensayo. Me refiero a que Bolívar no solo no coincide con la figura del intelectual ilustrado, sino que es su propia conciencia histórica la que, en momentos decisivos, lo confronta con esa figura:

un trayecto que va desde la toma de conciencia de la particularidad histórica de Hispanoamérica, pasando por la consideración de las fuentes de esa particularidad y la invención de instituciones adecuadas para asegurarle «algún» futuro [...] hace que Bolívar [...] rompa gradualmente con la concepción ilustrada de la historia y avance en dirección de lo que podríamos llamar [...] historicismo americano (183).

La noción de «conciencia histórica» desarrollada por Aravena en este ensayo es una poderosa clave de comprensión del lugar de los seres humanos en un tiempo cruzado por la incertidumbre, a la vez que una consideración crítica sobre aquella historiografía que celebra epistémicamente el «fin del sujeto».

Es muy probable –escribe Aravena– que la obsesión cientificista de la historiografía del siglo xx haya sido la principal causa del exilio de la conciencia histórica del marco de sus fronteras, la erudición, la cuantificación y posteriormente el giro discursivo alejaron el saber histórico del sujeto, olvidaron aquel nivel fundamental de la experiencia histórica que es la condición de cualquier tipo de historiografía (103).

5 Citado por Julio Heisse (149).

6 Citado por Heisse (149).

La conciencia histórica no se encarna en el héroe hegeliano, portavoz triunfante del Espíritu de la historia, sino que acontece allí donde la experiencia de la realidad, en su agonística esencial, nos encarga transitar desde el pasado hacia el futuro, más precisamente, hacer lugar al porvenir en el corazón del presente. En la escritura del historiador Pablo Aravena, su tesis sobre la *conciencia histórica* implica la reanudación de un diálogo entre la historiografía y la filosofía, y es también *su apuesta política por la crisis, contra la catástrofe*.

Referencias

- Aravena, Pablo. *La inactualidad de Bolívar. Anacronismo, mito y conciencia histórica*. RiL Editores, 2022.
- Chiampi, Irleamar. *Barroco y modernidad*. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- D'Hondt, Jacques. *Hegel*. Tusquets, 2013.
- Hartog, François. *Creer en la historia*. Universidad Finis Terrae, 2014.
- Heisse, Julio. *Años de formación y aprendizaje políticos 1810/1833*. Editorial Universitaria, 1978
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Cuarto Propio, 2003.
- Virilio, Paul. *Estética de la desaparición*. Anagrama, 1998.