

RAZÓN DE SER DEL PARRICIDIO

—■■■■—
Andrés Kozel

“ Lo que viene al mundo para no trastornar nada,
no merece ni consideración ni paciencia.
René CHAR, *A la salud de la serpiente* ”



I.

Cabe denominar *malestar* a la disposición de ánimo que preside nuestras relaciones con un haz de realidades fundamentales, concernientes tanto a aspectos decisivos del tangiblemente duro escenario latinoamericano como a buena parte de los conglomerados verbales que sobre él predicán. En más de un sentido, dicho malestar es pariente cercano de aquella irritación inquieta que don Pedro Henríquez Ureña¹ señalara alguna vez como dato recurrente de la dinámica cultural latinoamericana: “Hay de nuevo en la América española juventudes inquietas, que se irritan contra sus mayores y ofrecen trabajar seriamente en busca de nuestra expresión genuina.” Como se recordará, el sabio dominicano abrió su intervención con una suave ironía respecto al juvenil afán (como el rey loco, “haré grandes cosas, lo que son no lo sé...”); sin embargo, cerca del final, al reconocer la tendencia de las distintas *fórmulas de americanismo* a degenerar en retórica, perdiendo su original fecundidad, se abrió a una justificación generosa y comprensiva del rebelde impulso.²

Sofocante, aunque multifacético y difícil de decir, el referido malestar es la plataforma primordial que torna legítima y hasta imperiosa esta interrogación sobre el parricidio y su necesidad. Preguntamos pues, primero, si no será la consumación de un acto parricida la vía más directa para liquidar ese malestar; preguntamos luego, también, cuál sería, en caso de arribar a algún tipo de respuesta afirmativa a lo anterior, el parricidio que la especificidad de nuestra circunstancia implora. De manera que, tentativa exploratoria sobre el malestar y el parricidio, esta contribución aspira a ser, también, esbozo de un ineludible ejercicio de autodefinición o, para decirlo orteguianamente, perfilamiento de un proyecto vital (*latinoamericanista*). Al encarar las cosas desde esta perspectiva resulta notorio que tomamos marcada distancia de aquellos enfoques que conciben al parricidio —y a cualquier otra práctica social y cultural— como algo susceptible de ser escudriñado con la impasibilidad del viviseccionista, sin que quepa esperar de tal examen enseñanza alguna sobre qué debemos pensar y hacer, nosotros, hoy.

II.

La idea según la cual “la muerte generalizada de nuestros mayores” nos libraría automáticamente del malestar que nos aqueja, para conducirnos enseguida a algún tipo de anhelada plenitud, es,

¹ HENRÍQUEZ UREÑA, “Descontento”, 1998 [1928], pp. 273-286.

² “Cada fórmula de americanismo puede prestar servicios (por eso les di a todas aprobación provisional); el conjunto de las que hemos ensayado nos da una suma de adquisiciones útiles, que hacen flexible y dúctil el material originario de América. *Pero la fórmula, al repetirse, degenera en mecanismo y pierde su prístina eficacia; se vuelve receta y engendra una retórica?*” (mis cursivas, AK). Otro pasaje fascinante de la disertación es: “Y, de generación en generación, cada pueblo afila y aguza sus teorías nacionalistas, justamente en la medida en que la ciencia y la máquina multiplican las uniformidades del mundo. A cada concesión práctica va unida una rebelión ideal”. De acuerdo con esto, el latinoamericanismo sería una especie de neorromanticismo anacrónico: ¿no lo será, después de todo?; ¿por qué estaría mal que lo fuese...?

evidentemente, una formulación simplista y, en tanto tal, merecedora de suscitar múltiples objeciones. Entre ellas corresponde distinguir, en principio, dos: de un lado, la que sostiene que el parricidio es inconveniente; del otro, la que afirma que puede o suele ser, en términos de significación cultural o radicalidad efectiva, insuficiente. Es preciso atender a estas objeciones y someterlas a discusión. En un sentido general, la primera –objeción por inconveniencia– tributa a una sensibilidad más amplia que ve la historia como pura continuidad y la sucesión de las generaciones como danza armoniosa. Se sobreentiende, desde semejante mirador cualquier tentativa de vindicar el parricidio deviene algo inadmisibles y hasta escandaloso. Nada quisiéramos tener que ver con ese conservadorismo incidentalmente ingenuo, habitualmente dócil, pacato y mendaz. Hemos de admitir sin embargo que, en un sentido más particular, esta primera objeción alcanza a rozar un aspecto decisivo, cual es el del probable nexo entre el *pathos* parricida y la propensión a hacer tabla rasa del pasado. Lejos ya de cualquier clase de insípida afectación, la puesta de relieve de esta conexión nos sitúa frente a la imagen, grave por cierto, del parricida como criatura inconsciente e irresponsable, enemigo mortal de la memoria y la conciencia históricas. Para nuestros fines vindicativos, el modo de salvar esta observación estriba en admitir de inmediato que el parricidio, o mejor dicho, el tipo de parricidio que quisiéramos reivindicar, lejos de perseguir la aniquilación *in toto* de los trabajos de las generaciones precedentes, se articula en forma decisiva con la activación de una operación selectiva, de una puesta en funcionamiento de la memoria en algún sentido productivo. Pareciera que, a diferencia de determinadas figuras paternas –reales o artísticamente elaboradas (entre las segundas podemos evocar los casos de Fiodor Karamazov, del padre de Iván y Andrei en la película *El Regreso*, de Donato Bertini en la novela *El Profundo Sur...*)–,³ en la órbita de la cultura difícilmente se detectan predecesores unilateralmente abominables; de allí que se impongan, ineluctablemente, trabajos de deslinde, selección y asimilación. Es este énfasis en el parricidio como parte integrante de un más amplio ejercicio selectivo y en cierto sentido asimilador de los legados el que explica la postulación, insinuada más arriba, de una ligazón estrecha entre parricidio y definición de diagnósticos, opciones y proyectos: al disponerse a aniquilar simbólicamente ciertas facetas de determinados predecesores, un colectivo no hace otra cosa que empezar a delinear, a través de un difícil juego de contrastes y reflejos significativos, cómo quisiera ser y, no menos centralmente, cómo quisiera que el espacio en el que interviene *sea* de ahí en adelante.⁴ La idea de que un parricidio general e indiscriminado (“matémoslos a todos...”) constituya una solución rápida y definitiva a alguna cosa puede ser ocasionalmente necesaria pero, en última instancia y llevada al extremo, resulta engañosa, y ello en la medida que procede, ya de la absurda ilusión de que es posible comenzar “de cero” algún tipo de creación cultural, ya de la

³ La confesión de Smerdiakov a Iván y el relativo e infructuoso esclarecimiento del asesinato de Fiodor puede verse en *Los hermanos Karamazov* (1ª ed. 1879), Parte IV, Libro XI, cap. VIII (“Tercera y última entrevista con Smerdiakov”). *El Regreso* es el título de un abrumador film del cineasta ruso Andrei Zvyagintsev (2003); aun cuando no desemboca exactamente en un acto parricida, su trama ofrece elementos de interés para una perspectiva interesada en explorar aspectos decisivos del asunto; la historia narrada en la película abarca los siete días que toma el tenso reencuentro entre un padre y sus dos hijos, abordando en forma descarnada algunos de los rostros principales del complejísimo vínculo que los une. *El Profundo Sur* es una novela del escritor argentino Andrés Rivera, en cuya primera parte tiene lugar un parricidio, narrado en el lacónico y brutal estilo propio de ese escritor: Donato Bertini muere carbonizado cierta noche en que su hija Beatriz, recurrente e incestuosamente vejada, quema la casa de madera donde vivían estando él, dormido, dentro.

⁴ BOURDIEU, *Sociología*, 1990, ha indicado que en todo *campo* intelectual o cultural se verifica alguna especie de lucha entre recién llegados y dominantes, pretendientes y poseedores, siendo uno de los objetos principales de esa lucha la definición de los propios límites del campo: la “inversión” de la definición imperante sería la forma que las revoluciones asumen en estos universos relativamente autónomos. Cabría preguntarse si el *latinoamericanismo* constituye propiamente un *campo* en el sentido que Bourdieu le asigna al término, esto es, un espacio estructurado de posiciones en el cual los participantes disputan un *algo* por ellospreciado.

reticencia, perezosa o vil, a aventurarse en los intrincados meandros que todo trabajo de deslinde y autodefinición supone y conlleva. Pareciera entonces que habría que entender los parricidios como *momentos*, no exclusivos, de procesos de diagnóstico y autodefinición que los rebasan: su significación específica debiera calibrarse justamente en función de su productividad en ese más amplio y decisivo nivel, que remite en última instancia al horizonte de la capacidad de contribuir a procesos de revitalización cultural.

Por su parte, el segundo cuestionamiento al *pathos* –la objeción por insuficiencia– nos coloca frente a dos aspectos distintos aunque igualmente importantes: uno, la eventual vacuidad o indigencia cultural; el otro, la potencial cerrazón o autoreferencialidad. En cuanto a lo primero, es obvio que hay parricidios vacuos por escasamente elaborados, por carentes de rigor, por faltos de envergadura. Sería el caso, por dar un ejemplo, de la operación emprendida por Jorge Abelardo Ramos en relación con la figura de Jorge Luis Borges, embestida vehemente pero rústica, al menos desde el punto de vista del crítico uruguayo Emir Rodríguez Monegal (1956).⁵ La operación de Ramos es contrastada por Rodríguez Monegal con la llevada adelante por otros parricidas a su juicio más consistentes, como León Rozitchner; de hecho, el (justificado) énfasis en tal discrimen impide ver en la crítica de Monegal a Ramos una simple objeción por “inconveniencia”; la cuestión subyacente es, se advierte, la de la calidad potencialmente diferencial de los parricidios. Sin embargo y más allá de esto, es evidente que resultaría excesivo postular una correlación demasiado estricta entre alto nivel de elaboración e impacto político y cultural. Es claro que se trata de cuestiones interrelacionadas pero distintas –la eficacia no es, en todos los casos, función directa de la calidad. A este respecto, no deja de resultar curioso que David Viñas,⁶ integrante de la arquetípicamente parricida generación “contornista” y, en tanto tal, sostenedor de la provocadora e importante tesis según la cual una literatura incapaz de ejercer la “corrosiva y espléndida negatividad” nada tendría para decir salvo repetirse, deteriorarse y excusarse... , haya lanzado paralelas y firmes advertencias contra la propensión a superponer, confundiendo, los conceptos de crítica y de vanguardia a la “idea de generación”. En efecto, para Viñas, los conflictos que a una mirada crítica radical le interesa desentrañar no se refieren necesariamente al manido enfrentamiento entre “lo nuevo” y “lo viejo”; por eso, sería un grave error pensar que la más vasta y compleja problemática del conflicto pudiera agotarse en la consideración del tema del reemplazo generacional, del cual forma parte, por supuesto, la cuestión del *pathos* parricida. Todavía más, para Viñas, una revolución circunscrita sólo a lo “generacional” corre siempre el riesgo de convertirse en algo meramente *literario*, pudiendo quedar sus potenciales impulsos transformadores incorporados al engranaje de la sociedad oficial. En suma y según esto, un parricidio autoreferenciado y narcisistamente prendado de sí acaba siendo, con toda probabilidad, un fenómeno política y culturalmente insignificante, e insuficiente en términos de su radicalidad efectiva.

Teniendo bien presente la fábula del rey loco, podemos entonces decir: el parricidio que reivindicamos se define como momento necesario, selectivo aunque deseablemente fulmíneo en su negatividad, de un proceso de autodefinición más amplio, al que quisiéramos satisfactoriamente

⁵ RODRÍGUEZ MONEGAL, *Juicio*, 1956. En su estudio, cuyas páginas exploran las tomas de posición de la generación argentina del “cuarenta y cinco” respecto de sus predecesores, Rodríguez Monegal anota con dureza: “La posición de Ramos parece, pues, ejemplar de un sector de la juventud argentina que se vuelve contra los maestros de 1925 con la intención de destruirlos sin antes haberse tomado el trabajo de estudiarlos y asimilarlos”. Y, poco antes, en el mismo capítulo I: “Su análisis no vale siquiera la refutación crítica. Es visionario y de mala fe. Pero es ejemplar de toda una zona de la literatura argentina nueva que, ante la revolución provocada por el peronismo y sin suficiente fundamento (ni marxista ni del otro), juega a los planteos extremos”.

⁶ VIÑAS, *Literatura*, 1974, pp. 18 y ss.

elaborado y articulado con aquellas dimensiones extrageneracionales capaces de potenciar al máximo sus impulsos transformadores. Seguramente no es ésta la única clave desde la cual podría encararse el mentado tema de nuestro malestar; sin embargo, lo cierto es que ella parece ofrecernos la sugerente posibilidad de transitar un registro que tiene la nada despreciable ventaja de interpelarnos de manera rotunda y desafiante a tomar partido, es decir, a comenzar a responder con el máximo grado posible de franqueza las interrogaciones relativas a qué podemos-queremos-debemos ser.

III.

Se advierte: toda esta disquisición apologética en torno al *pathos* parricida nos importa sólo en la medida en que al avanzar en la delimitación de aquellos aspectos y figuras contra los cuales hemos de embestir estaremos en mejores condiciones de perfilar nuestro propio proyecto vital *latinoamericanista*. Pero entonces se vuelve imprescindible abordar una serie de interrogantes cruciales: ¿qué ha sido el latinoamericanismo?, ¿qué quisiéramos que fuese?, ¿qué habríamos de censurar en los maestros de las generaciones anteriores?, ¿en nombre de qué?, ¿qué significa ser latinoamericanista hoy?, ¿desde dónde hablamos o pretendemos hablar?, ¿cuál es la experiencia que nos define en tanto *generación*?, ¿habrá algo en esa experiencia que nos autorice o nos conduzca a procurar instaurar “desde las raíces mismas, *un nuevo sistema de vigencias...*”?⁷

Algo escépticamente pero con algún fundamento, cabe anotar que ser latinoamericanista hoy significa haber elegido habitar un bosque de símbolos desparejos, sobre cuya vitalidad es incluso posible, tras las amargas experiencias de las últimas décadas, abrigar legítimas sospechas. Ese bosque de símbolos desparejos remite no sólo a una colección de saberes positivos o a un espacio de convergencia entre ellos (nada tenemos, acláremoslo, contra la virtualmente ilimitada expansión de las curiosidades positivas ni, tampoco, contra su mixtura y fertilización recíproca), sino también a un *modo de mirar* o *perspectiva* y, más allá y quizá más fundamentalmente, a un *horizonte*, al cual no vacilaríamos en calificar como *mítico*, a sabiendas de que nos introducimos con ello en un terreno espinoso, de aristas y connotaciones tan innumerables como problemáticas. ¿De qué estaría hecho ese modo de mirar, esa perspectiva, ese *mítico horizonte*? Posible (y modesta) definición de latinoamericanismo: indudablemente ubicado dentro del conjunto más amplio de los americanismos a los que se refería don Pedro Henríquez Ureña, el latinoamericanismo vendría a ser un entramado de elaboraciones diversas (habría por tanto, también, distintas *fórmulas de latinoamericanismo*) que convergerían, sin embargo, en el hecho capital de constituir un tipo posible y particular de respuesta 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 ideas remarcables, sustancia del horizonte mítico aludido: una, la distancia crítica frente a la variante dominante de la modernidad (distancia que no necesariamente equivale a rechazo frontal); la otra, 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 también, y tal vez sobre todo, una opción relativamente “abierta” y, en tanto tal, portadora de algún mensaje civilizatorio que ofrecer a la humanidad.⁸ ¿Sería excesivo sostener que cada fórmula de *latinoamericanismo* plantea justamente

⁷ Deliberadamente introduzco aquí el lenguaje de filiación orteguiana empleado por Emir Rodríguez Monegal, cf. Rodríguez Monegal, *Juicio*, 1956, esp. cap. IV. Sobre Ortega, y sobre el lugar que el tema de las generaciones ocupa en su filosofía, véase el conocido estudio de Julián Marías, cf. Marías, *Método*, 1967, cap. III [1949].

⁸ Es perfectamente posible rastrear este doble y fundamental impulso en las aportaciones decisivas de José Enrique Rodó, José Vasconcelos, José Lezama Lima, Leopoldo Zea, Richard Morse y algunos más. Concretamente, hemos tomado las nociones de “opción cultural” y “mensaje civilizatorio” del importante libro de Richard Morse, cf. MORSE, *Espejo*, 1982. (“Introducción”).

una recreación específica de esas ideas-fuerza, de esa modalidad de respuesta, de ese horizonte mítico?⁹ ¿Sería por otra parte “derrotista” pensar que nuestro horizonte no ha salido indemne tras tanta fatídica derrota ...?

Tan sustantivo, polémico y fascinante es este tema del horizonte mítico, que justifica un escolio. 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.¹⁰ 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, según se sabe, múltiples y contradictorios cargos: irracionalismo, voluntarismo, populismo, elitismo, etc.; no es éste el lugar para debatirlos; sólo importa recordar que, en el Amauta, 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. Antes y 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.¹¹ Tampoco es éste el lugar para profundizar en su consideración. Simplemente deseamos 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. 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, tanto los valores como el sentido derivarían de una instancia mítica de referencia; de renunciar a esta conexión, tendríamos, por ejemplo, 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. Por eso, y en la medida que se proponga ser algo más que un inventario de sucesos carente de sentido, la historia fáctica *necesita*

⁹ Acotación intersticial: en dos notas a pie de página de su libro sobre la gesta cultural vasconceliana, Fell, *José*, 1989, pp. 553-554n. nos hace saber que Vasconcelos, mientras daba forma al ideario que años después cristalizaría en *La raza cósmica*, era perfectamente consciente de que estaba trabajando en el territorio de las quimeras y los mitos *necesarios*. El dato, en apariencia trivial, no lo es en absoluto y, aparte de proscribir toda clase de lectura *literal* de las elaboraciones vasconcelianas, deja entrever una afinidad relativa aunque profunda entre los desarrollos de Vasconcelos y los de Mariátegui. Afinidad *relativa*: Mariátegui, que admiraba múltiples facetas de Vasconcelos y recibió con elogios *La raza cósmica*, consideraba empero que el idealismo del Maestro era demasiado contemplativo e impráctico. *Ibid.*, pp. 655-657.

¹⁰ MARIÁTEGUI, “Hombre”, 1991 [1925].

¹¹ Véanse, entre otras, las contribuciones de Roger CAILLOIS, *Mito*, 1998 [1938]; Joseph CAMPBELL, *Héroe*, 1984 [1949]; Hans-Georg GADAMER, *Mito*, 1997; Leszek KOLAKOWSKI, *Presencia*, 1975; Kurt HÜBNER, *Verdad*, 1996 [1985], las cuales, por lo demás, no siempre resultan “sumables”. Para una aproximación reciente y desde América Latina al tema, orientada en lo fundamental a recuperar de manera creativa el punto de vista de Antonio Gramsci, véase LUCIO OLIVER COSTILLA, “Mito”, 2005. Para una mirada distinta, que prefiere la utopía al mito, Horacio CERUTTI, “Latinidad”, 1986.

del mito.¹² De la argumentación de Kolakowski se desprende una imagen compleja de la relación entre ciencia, mito y filosofía; en su opinión, ciencia y mito derivan de dos “vertientes” o “fuentes de energía” distintas de la civilización humana —la tecnológica y, justamente, la mítica. Pese a que actualmente las relaciones entre tales esferas son, por decir lo menos, tensas, no sería adecuado pensarlas como bloques absolutamente heterogéneos (entre otras cosas, las legitimaciones más genuinas del esfuerzo científico se sirven del trabajo de la conciencia mítica); sin embargo, el mito no debe ceder a la tentación de buscar “fundamentos” o “pruebas” científicos para justificarse; de hacerlo, corre el riesgo de degenerar en metafísica, en *doctrina*.¹³ Y en estrecha relación con esto, a una filosofía consciente del problema del conocimiento le correspondería no ya el configurar los mitos ni el embellecerlos, sino el propiciar una toma de conciencia acerca del significado de las preguntas últimas, ayudando a ver el absurdo de que se reconozca al mundo relativo como realidad autosuficiente; de ese modo, la filosofía contribuiría ocasionalmente a una activación de la conciencia mítica.¹⁴ Retengamos, pues, cinco elementos de este escolio: el mito como manantial de valores y de sentido; la relación mito/ciencia como una relación no necesariamente excluyente aunque sí históricamente variable y potencialmente conflictiva; la necesidad que la historia fáctica tiene del mito; la impertinencia de pedirle al mito que intente fijar científicamente los valores que promueve; lo inadecuado de pedirle a la filosofía que se aboque a fundamentar el mito. Incancelable y crucial, el trabajo configurador de mitos ha de tener lugar en, digámoslo así, una zona espiritual huérfana de fundamentaciones.

El punto toral es, se adivina, retomar aquella tremenda pregunta de Mariátegui —“¿dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?”—, pero retomarla no sólo para explorar 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 desaparejz y sus lesiones, ¿no tendrá ese horizonte mítico al que el latinoamericanismo parece en última instancia remitir algo para decir en esta circunstancia signada por policromas perplejidades y por el notorio agostamiento de las variantes más luminosas y expansivas del optimismo histórico...?

IV.

Los desarrollos precedentes no han resuelto todos los problemas planteados; sin embargo, han permitido avanzar en el delineamiento de unos criterios, a partir de los cuales parece delimitarse mejor el territorio sobre el cual hemos de desplegar nuestra breve reflexión final en torno al parricidio necesario. ¿Cuáles son las facetas de nuestros padres intelectuales que tienen relación directa con nuestro malestar? O, más concretamente, ¿qué facetas de nuestros predecesores hemos de

¹² El siguiente pasaje permite entrever que lo está en juego es capital: “De hecho, la experiencia de la *indiferencia del mundo* nos pone ante la siguiente alternativa: o logramos superar la ajenidad de las cosas organizándolas en el mito o encubrimos esa experiencia en un complicado sistema de instituciones que desgasta la vida en la facticidad de lo cotidiano. En efecto, el mito, religioso o filosófico, tiene la virtud de anular la indiferencia del mundo, a diferencia de todas esas opciones que hemos enumerado y que no pueden traspasar las cualidades empíricas del mundo: de la sujeción tecnológica de las cosas, de los intentos de apropiarse del otro en el encuentro sexual, de la pasión de la propiedad o del poder”. *Ibid.*, p. 85; mis cursivas destacan un concepto modular en la argumentación del filósofo polaco).

¹³ “Todos los fundamentos en los que arraiga la conciencia mítica, tanto en su versión inicial como en sus prolongaciones metafísicas, son por lo tanto actos de afirmación de valores”. *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ “Por lo tanto, si la crítica filosófica anula la pregunta tradicional acerca de la realidad de la cosa que estaría ‘fuera’ de la percepción, por considerar imposible resolverla o formularla correctamente, no puede anular la necesidad que vive en esta pregunta”. *Ibid.*, p. 25.

aniquilar en aras de preservar y revitalizar el horizonte mítico que, según creemos, constituye el alma de nuestra opción vital? Quien opta por sostener un racimo de valores enraizados en un mito, asume como inevitable la disputa con lo que, genéricamente podríamos denominar mitofobia o mitoclastia abiertas; asume como inevitable, también, la rivalidad con otras series valorativas, esto es, con otros mitos.¹⁵ En principio, el parricidio no parece tener que ver directamente con estos dos tipos de pugnas; se entiende, el *pathos* alude a los propios padres intelectuales, no a los referentes de otras tradiciones. Hay, sin embargo, el caso de padres “traidores”, que antes abrazaron una posición análoga a la nuestra, para luego abjurar de ella: en tales casos, el parricidio es, desde luego, necesario. Pero el parricidio también es necesario, y seguramente más necesario, frente al hecho tantas veces ostensible de la *degeneración* de las *fórmulas* otrora eficaces, y que fueron cristalizando, ora en retórica, ora en doctrina. Aquí se abre un entero territorio para la negación fulmínea de la reiteración sin sustancia, del epigonalismo obsecuente, de la absorción viscosa de lo que pudo haber sido Crítica por lo que efectivamente es Poder, del entusiasmo cándido y apresurado en relación con procesos reales, pero aún inciertos y enigmáticos. Negación fulmínea de modalidades ocultas, solapadas, a veces no conscientemente queridas, de la mitoclastia.

El problema que enfrentamos no es otro que el de la infecundidad actual de un horizonte del que sin embargo suponemos cabe esperar todavía algo; las empresas de asignación de valor y de sentido requieren evidentemente de ajustes y reconfiguraciones constantes; nuestro malestar parece tener que ver con la constatación de que algo no ha venido funcionando bien en ese nivel. Mitófobos y mitoclastas asumidos pueden perfectamente alzar los hombros, mirar para otra parte, y decir que ni la ciencia ni la filosofía deben ocuparse del trabajo de configurar y reconfigurar unos mitos que, según ellos, no cuentan. Como pensamos que los mitos sí cuentan, y como no sabemos si a fin de cuentas hacemos ciencia o filosofía o alguna otra cosa, esa actitud se nos revela inadmisiblemente. Preguntamos pues, para concluir: si no asumimos *nosotros* el doble trabajo de destronar lo infecundo imperante y de revitalizar los trabajos orientados a asignar valor y sentido al magma a la vez desasosegador y promisorio de los hechos circundantes, entonces ¿en manos de quién estamos dejando esa urgente e indelegable tarea...?¹⁶



BIBLIOGRAFÍA REFERIDA

- ANSART, Pierre, *Ideología, conflictos y poder*, Puebla, Premiá Editora / La Red de Jonás, 1983.
- BOURDIEU, Pierre, *Sociología y cultura*, México, CONACULTA / Grijalbo, 1990.
- CAILLOIS, Roger, *El mito y el hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 [1938].
- CAMPBELL, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 [1949].
- CERUTTI, Horacio, “La latinidad: ¿discurso utópico o discurso mítico?”, en vv. AA., *La latinidad y su sentido en América Latina (simposio)*, México, UNAM, 1986.

¹⁵ Pierre ANSART, *Ideología*, 1983, traza una distinción entre mito, religión e ideologías, que contiene a la vez una propuesta de historización. La introducción del plural para referirse a las ideologías tiene que ver con el hecho de que, desde su óptica, la época de las ideologías es, mucho más que las anteriores, una época en la que distintas verdades sobre lo social y lo moral disputan constantemente entre sí (resuena aquí, desde luego, la clásica imagen weberiana del *politeísmo de los valores*). Para Ansart, cabe pues hablar de campo ideológico, mas no, por ejemplo, de campo mítico. Aún cuando Ansart reconoce que en las ideologías políticas contemporáneas pueden subsistir elementos míticos, su esfuerzo historizador nos deja en una posición algo incómoda para pensar el lugar preciso de los mitos en las sociedades contemporáneas.

¹⁶ Pienso que no debiera remitirse, sin más, esta última pregunta a alguna clase de paranoia subyacente. Véase, por ejemplo, el deleznable artículo sobre el Che Guevara dado a conocer recientemente por Álvaro VARGAS LLOSA (2007), donde a una supuesta “dialéctica del plomo y de la pólvora” del mítico revolucionario se le contraponen, no otra clase de dialéctica, sino una versión lamentable de algo que podríamos llamar *servilismo opulento*. Quiero decir: hay demasiado en juego aquí como para permanecer indiferentes.

- FELI, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, México, UNAM, 1989.
- FUNES, Patricia, “Pensando América Latina en la década del veinte: una generación entre el Edipo y el Parricidio”, en *América Latina: planteos, problemas, preguntas*, Buenos Aires, Manuel Suárez, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, “El descontento y la promesa”, en *Ensayos*, antología coordinada por José Luis ABELLÁN y Ana María BARRENECHEA, México, CONACULTA (Colección Archivos), 1998, pronunciado como conferencia en 1926 y publicado en *Seis Ensayos en busca de nuestra expresión*, 1928.
- HÜBNER, Kart, *La verdad del mito*, México, Siglo Veintiuno, 1996 [1985].
- KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- MARÍAS, Julián, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Selecta de Revista de Occidente, 1967 [1949].
- MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, en *Textos básicos*, seleccionados y anotados por Aníbal QUIJANO, Lima / México, Fondo de Cultura Económica, 1991 [1925].
- MORSE, Richard, *El espejo de Próspera. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*, México, Siglo Veintiuno, 1982.
- OLIVER COSTILLA, Lucio, “Mito y ciencia en los estudios sociológicos latinoamericanos”, en Norma DE LOS RÍOS e Irene SÁNCHEZ RAMOS, *América Latina: aproximaciones multidisciplinares*, México, UNAM, 2005.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, *El juicio de los parricidas. La nueva generación argentina y sus maestros*, Buenos Aires, Deucalión, 1956.
- VARGAS LLOSA, Álvaro, “La máquina de matar. El Che Guevara, de agitador comunista a marca capitalista”, en *Letras Libres*, México, núm. 98.
- VIÑAS, David, *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974.