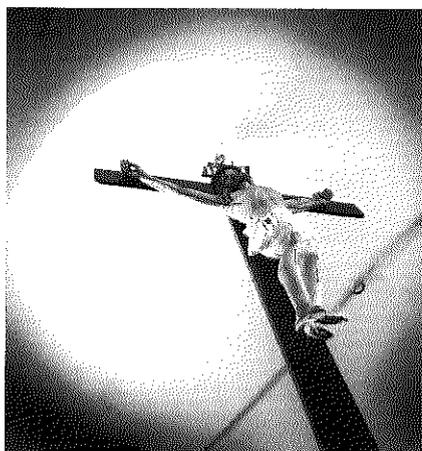


DE LO PROFÉTICO A LO POÉTICO, DE LO VERDADERO A LO VEROSÍMIL

Manuel Bernardo Rojas



Rodrigo Andrés Samin B

El texto plantea cómo las formas de la escritura, íntimamente relacionadas con los cambios técnicos que se han producido a lo largo de la historia, han alimentado distintas maneras de relación con el pasado y el futuro. Los discursos proféticos, por ejemplo, se hacen pensando para los tiempos cortos en una fuerte relación con la oralidad; pero cuando esa visión profética se auna con las escrituras lineales, permite la consideración cristiana sobre las largas temporalidades, lo cual facilita la emergencia de la «historia». Tan sólo nuestra época, en donde la relación espacio-tiempo ha sido completamente alterada, permite otro tipo de escritura histórica, más cerca de una dimensión poética que de una profética; esas nuevas poéticas, que vemos en la literatura de los últimos cuarenta años, podrían, entre otras, estar animadas por las imágenes de la fragmentación y la cita.

*Para María Cecilia,
la huella, el olvido y la poesía*

Anuncio profético

Corriendo el riesgo de parecer un predicador abusando de una oportunidad que se le brinda, es preciso comenzar - para lo que aquí interesa- con dos citas extensas de *La Biblia*, del libro del profeta Isaiás. Sin embargo, antes de que esto pueda ser mal interpretado, o aun pueda ser objeto de risa, quisiera ampararme bajo la metafísica de la autoridad (con toda la carga de simplicidad y reduccionismo que trae), pero que en estos casos es tan útil. Es decir, es necesario puntualizar, tal como señalaba Georges DUBY, que «a los historiadores rara vez se les ocurre preguntarse sobre el cristianismo»; lo cual, no sólo para la historia medieval, sino para toda la historia de esa extraña entelequia llamada Occidente, es una ligereza y hasta un imperdonable olvido.

Con Cristo, empieza y acaba la vuelta; empieza y acaba la historia.

En efecto, la historia existe, porque existe el cristianismo; lo cual hace presumir que si aquella desaparece ello ocurrirá cuando éste desaparezca. Todo esto, es lo que justifica estas dos extensas citas:

Escuchad, pues, casa de David:
¿os parece poco cansar a los
hombre que queréis también
cansar a Dios? Bien, Yavé

mismo os dará una señal:
Mirad, la virgen está encinta
y da a luz un hijo a quien
pone el nombre de
Emmanuel. Cuajada y miel
comerá él hasta que sepa
rechazar el mal y elegir el
bien. Pues antes que el niño
sepa rechazar el mal y elegir
el bien, será devastado el
país, cuyos dos reyes te
amedrentan.¹

Ahora vete, escribe esto en tu
tablilla, consígnalo en un
libro, para que quede como
testimonio perpetuo. Porque
es un pueblo rebelde, hijos
mentirosos, hijos que no
quieren oír la voz de Yavé:
que dicen a los videntes: «No
tengáis visiones», y a los
profetas: «No profeticéis la
verdad, decidnos cosas
halagüeñas, profetizad
ilusiones; desviaos del
camino, apartaos del
sendero, quitad de nuestra
vista al Santo de Israel»
[...]

Pues así dice el Señor Yavé, el
Santo de Israel: Por la
conversión y la paz os
salvaréis, en la calma y la

confianza estará vuestra
fuerza. Pero no lo habéis
querido; habéis dicho: «¡No!
Huiremos a caballo.»
¡Pues sí, huiréis!
«Montaremos en veloces
corceles.»
Pues bien, veloces serán
vuestros perseguidores. Mil
huirán a la amenaza de uno
solo, a la amenaza de cinco,
todos huiréis, hasta que lo
que quede de vosotros, sea
como un mástil en la cima
de un monte, como una
enseña en el collado.
Pero Yavé espera para
otorgaron la gracia, por eso
levanta para brindaros su
piedad.²

Si nos percatamos, las dos citas parecen contradictorias, ya que la una anuncia la bienaventuranza y la otra la desgracia; dos profecías contradictorias, dos visiones de futuro las que aquí se perfilan; un futuro que no estaba claro, pero que a veces anunciaba, profería, un destino afortunado, y en otras, uno desafortunado. Discurso pues, que al contrario de lo que se cree, no decía con certeza lo que habría de suceder, sino lo que podía ocurrir dentro de determinados comportamientos morales. El profeta, en

¹ Is. 7, 13-16

² Is. 30, 9-18

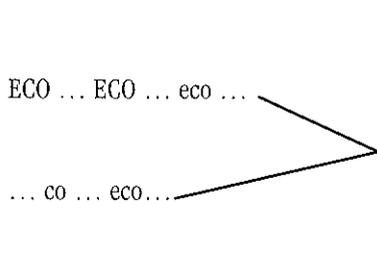
otras palabras, lo que quiere invocar es la necesidad de un adecuado comportamiento moral; que el pueblo de Dios tiene en sus manos el futuro, si ajusta su comportamiento a los parámetros exigidos en la ley divina.

Y puede hablar en esos términos precisamente, porque el profeta no habla sino que es hablado; es un punto hacia el cual convergen, en un momento determinado, las palabras de Yavé, el cual, por este medio, transmite al poema algo de su verdad. De este modo, el profeta es mediador entre lo divino y lo humano, y da conocer a esta segunda esfera posibles caminos, ya que la estructura (o dimensión legal) de Dios, el Innombrable, Elhoim (El dioses, ¿acaso fuerzas?) es algo a lo cual tiene acceso y lo que le permite su dimensión visionaria.

En nuestra imagen cotidiana del profeta, lo consideramos como una especie de vidente, de aquel que ve más allá, que lee lo oculto de Dios. En otros términos, un visionario cuyas palabras abren un compás de espera; su grito es un proferir que no se circunscribe a la desaparición, sino que su realización se hará en el futuro. Un grito original cuyas resonancias no se perderán -como un aullido en la cima de una montaña-, sino que como un eco volverán al punto desde el cual se profirieron. Y ese retorno será aumentado, mejorado, pero a su vez no producirá efectos secundarios. En otras

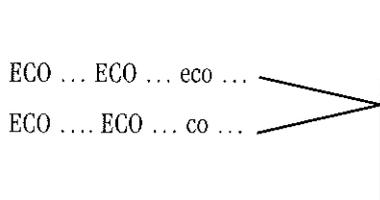
palabras, es como un eco, pero el cual, a diferencia del que se representa en sentido tradicional, no se perderá y disminuirá en su ir y venir:

ECO ... ECO ... eco ...
... co ... eco...



Sino que estará de un modo diferente:

ECO ... ECO ... eco ...
ECO ... ECO ... co ...



Y su mejoramiento en el retorno es explicable, porque quien pronuncia la última palabra es el mismo que ha impulsado la voz del profeta; es su aliento, el principio y el fin. Por eso, el evangelio de San Juan³ señala que Jesús es ese eco aumentado y que había sido anunciado por el profeta Isaías. Es decir, con Cristo, empieza y acaba la vuelta; empieza y acaba la historia.

En apariencia, un profeta podría figurársenos pues, como un hombre que habla para el largo plazo; que sabe la imposibilidad de ver realizadas sus

palabras ya que sólo en siete siglos se realizará aquello que anunció. Sin embargo, la antropología nos ha enseñado que las visiones proféticas no se hacen para el largo plazo, sino para una cierta inmanencia; para que en el futuro más inmediato se cumpla lo prometido. Según Marc Augé⁴, tres serían las características que alentarían el mensaje profético:

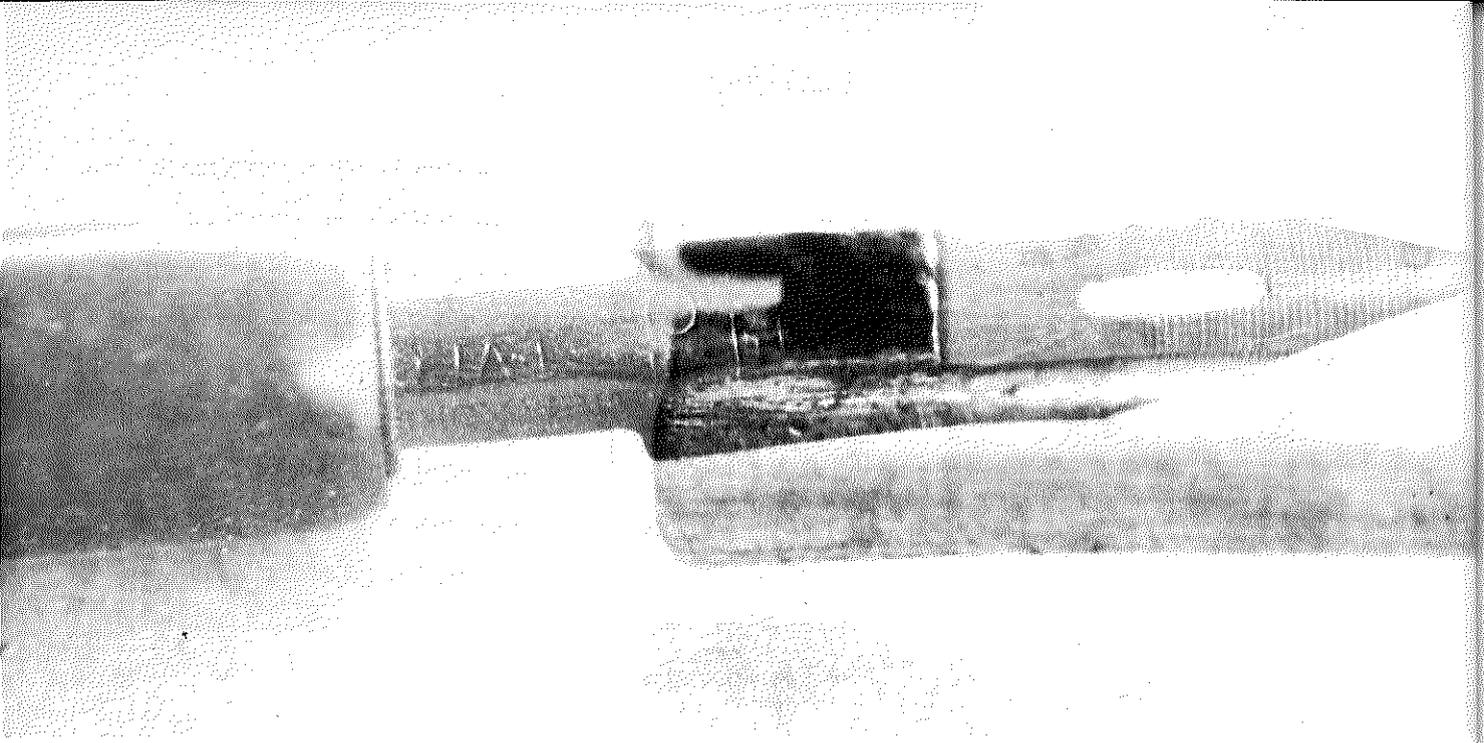
1. Un principio de exterioridad que alienta, origina y aún pone el límite del mensaje.
2. Este mensaje se da para que se cumpla en una tierra en la cual se ven los signos de la voluntad divina; en esa tierra se dará el retorno del salvador que ha anunciado dicha voluntad superior.
3. El mensaje se ha de cumplir en el transcurso de la vida individual del profeta.

La historia -en el sentido amplio de narración- es hija de la escritura lineal; ésta organiza la imagen de la vida en una relación particular en donde se espacializa el tiempo y se temporaliza el espacio.

En esta medida, hay algo que parece no funcionar, ya que Isaías, en nuestra tradición cristiana anunció lo que ocurriría siglos después de su vida. Es como si fuese, o bien una profecía sui

³ Juan, 12, 37-42

⁴ Augé, Marc. *El genio del paganismo*. Barcelona, Muchnik, 1993. pp. 343 y ss.



Valentina Camacho

géneris, o bien un profeta mentiroso. Sin embargo, es necesario, antes de hacer disquisiciones de tipo moral, aclarar un punto, o al menos tratar de vislumbrar una explicación sobre el por qué de ese carácter a largo plazo. En otras palabras, podemos aventurar que si tendemos a creer que el profeta habla para un futuro lejano, es porque el cristianismo nos ha puesto en una dimensión temporal distinta, y en unas coordenadas espaciales en donde lo que surge es algo así como la Historia.

En efecto, de la palabra inicial de Isaías a la última cumplida con Cristo, hay un desplazamiento reinterprelativo que no se opera en los protagonistas de esta historia, sino en aquellos que posteriormente se han encargado de escribirla. Es decir, ni Isaías ni la ambigua figura de Cristo son quienes han dicho que en sus gestos se funda la

historia de la salvación; son los evangelistas, los hermeneutas sagrados y los teólogos, los que han inventado ese nexo y esa causalidad. De hecho, si pensamos que dentro de la tradición judía el profeta habla de las estructuras de Dios, o mejor, que Dios habla por medio de él, en una reinterpretación cristiana, también se podría decir lo mismo, pero con un matiz diferente: las leyes divinas, las estructuras de Dios, quizás ya no son conocidas en una intuición o en una mirada inmediateista, cuanto que son producto de un estudio de ese mundo. Isaías podría pasar por ser un conocedor y lector de Dios, que lo estudió cuidadosamente, y no un iluminado. Esas leyes deben ser conocidas, para que tenga sentido un mensaje a largo plazo.

Igualmente, si ese futuro es anunciado a largo plazo, gracias al estudio y al conocimiento de Dios, entonces puede

redimensionarse el pasado, el verdadero depósito en donde pueden estudiarse las huellas de ese ordenamiento divino; además, entre el pasado y el futuro prometido (o cumplido para el caso de los cristianos consolidados en Iglesia) hay una sucesión temporal que pone el mundo en una dimensión sagital: de principio a fin, como una flecha lanzada hacia un blanco. Esta situación, de hecho, ya nos distancia de la experiencia del profeta que hablaba en la inmediatez, ya que éste no veía el tiempo en sucesiones lineales, sino como un retorno: el volver de Dios (justiciero y benigno) a la tierra que le pertenece; es decir, pensaba en un tiempo circular.

Ahora bien, si el Cristianismo pone las cosas en dimensión de historia ello se debe a muchas razones. En parte, y sin duda ello es muy importante, al contacto con el pensamiento griego, el cual venía

de vieja data, si consideramos que los mismos judíos estaban, desde el momento de la dominación romana, en la posibilidad de acceder a estas formas del pensar. Sin embargo, un pensamiento, un sistema filosófico, requiere para ser conocido en un medio cultural distinto del cual emergió, de unas condiciones técnicas para su transmisión; es decir, debe haber un factor de mediación, que implementa una tecné para hacer más eficaz esa transmisión. Esa tecné, en lo fundamental -en ese nexo entre lo grecorromano y lo judío- es la escritura en sentido restringido -más adelante aclararemos, porque se puede hablar de un sentido restringido de la escritura-; es decir, un despliegue de letras en una superficie. A Isaías mismo, al igual que a los otros profetas, lo conocemos porque escribió; es más, este libro, según los estudios del siglo XX, no es fruto de un solo autor sino de varios, algo así como de una Escuela llamada Isaías.⁵ En otras palabras, si el lector de Dios empieza a escribir, las connotaciones de su mensaje recusarán las condiciones que antes acompañaban su lectura; el profeta vuelve el mundo un libro, y el orden en el cual habita es leído tal como escribe: un mundo con destino lineal como los grafos en el papiro.

⁵ Los evangelios se hicieron luego de forma similar. No es Lucas, Mateo, Juan o Marcos, quienes escribieron, sino sus discípulos, es decir, los miembros de su Escuela



Escribir, en forma alfabética, tal como el hebreo, el griego, o el latín posterior, tiene efectos particulares sobre la forma de pensar. Escribir linealmente es linearizar la vida y dimensionar el tiempo como sucesión consecutiva. Escribir linealmente es poner las cosas una tras otra, en una cadena de causas y consecuencias que organiza un *ir a*, y no la mera idea del retorno. De hecho, consignar por escrito la profecía es una paradoja, ya que ésta, que se decía para el tiempo corto, utilizaba un medio que luego refrendaría las largas cadenas temporales; quizás, un verdadero profeta sea Juan Bautista, quien decía que su único instrumento era la voz (“Yo soy la voz que clama en el desierto”) y que anunciaba a alguien que en muy corto tiempo también hablaría sin escribir una sola línea.

La dimensión técnica pues, es mucho más importante para entender este proceso de transformación del pensamiento. La historia -en el sentido amplio de narración- es hija de la escritura lineal; ésta organiza la imagen de la vida en una relación particular en donde se espacializa el tiempo y se temporaliza el espacio. Por eso, cuando el Cristianismo ya se había consolidado como institución eclesial, tiene que controlar las expresiones mesiánicas de algunas personas durante la Edad Media; expresiones mesiánicas que se

acompañaban de profetas que esperaban el fin próximo, la redención humana. Si la Inquisición y la hoguera funcionaron, fue para los que todavía se atrevían a profetizar, para los anacrónicos que no se percataban de que el saber ya no se tramitaba en esas intuiciones, ni en las lecturas que anunciaban el pronto retorno o la venganza cercana, sino en la combinatoria de la creencia con la razón; combinatoria en últimas, que es prohijada y facilitada por el uso de la escritura lineal.

La linealidad no es lo mismo que la homogeneidad.

Ya sea que se de al error mahometano el vergonzoso nombre de herejía, ya sea que se le de el infame nombre de paganismo, hay que obrar contra él, es decir, escribir. Pero los latinos y sobre todo los modernos, habiendo perecido la cultura antigua, ya no conocen otra lengua que la de su país natal, para decirlo con las palabras de aquellos judíos que admiraban otrora a los apóstoles políglotos. De manera que no pudieron ni reconocer la enormidad de este error ni cerrarle el camino. Mi corazón se inflamó y ardió con fuego en

mi meditación. Me indigné al ver a los latinos ignorar la causa de semejante perdición y ver cómo su ignorancia los privaba de poder resistir a ella; nadie respondía porque nadie sabía. Fui pues en busca de especialistas de la lengua árabe que permitió a ese mortal veneno infectar a más de la mitad del mundo. Pedro el Venerable. (siglo XIII)

El afán por lo genérico, ha alcanzado todas las formas de saber incluyendo la historia misma, que para adquirir un rasgo de verdad y un estatus filosófico, estuvo preñada durante el siglo XIX de ese ánimo de legislación universal.

Las escrituras lineales permiten construir un sentido y una historia. Permiten, a su vez, leer el rastro de las cosas del mundo, inscritas en un gran proyecto. Es decir, alientan la idea de unidad y casi podría pensarse que con ella el tiempo discordante que vivimos en la realidad (tal como señala Paul Ricoeur), se mostraría de una forma más concordante; y las tramas de la vida adquirirían un sentido. Toda historia, sea una novela, romance o texto de historiador o cronista, tienen un principio y un fin; ello en buena parte lo marca el tipo de escritura que se implementa.

No obstante, todo esto no implica un acuerdo ni sobre lo que se ve (o las marcas que se leen interpretativamente en el mundo) ni sobre lo dicho, lo escrito. La queja de Pedro el Venerable, en el siglo XIII, sobre la necesidad de acceder al conocimiento de otra lengua, para frenar la expansión islámica, bien podría ser aplicada a otras circunstancias: conocer, para luego frenar, otras lecturas y otras escrituras, que desde el interior mismo del cristianismo, aparecen como parásitas, como infectas, y que contradicen en alguna medida los parámetros de la institución. Es decir, dentro del orden mismo de la linealidad de los textos escritos, puede proliferar la diversidad: la escritura no es una unidad a no ser que en su seno cobije la multiplicidad. El libro de brujería también necesita de alguien que lo conozca para condenarlo, de pequeños Pedros que, quizás más prosaicos en su labor, también hagan traducción de eso que se dice; es decir, eventos como el Índice y la posterior censura sobre ciertos libros y autores, muestran ese extenso campo de posibilidades que abre la escritura; campo que trata de ser frenado y para ello se recurre a las salidas extremas: la quema del libro o la muerte del autor. Pedro Abelardo, por ejemplo, en el año de 1121, un siglo antes de la afirmación de

Pedro el Venerable, es obligado a quemar una de sus obras *De Unitate et Trinitate Divina* en el Concilio de Soissons.⁶ Una tecné, como la de la escritura, en principio está mucho más cercana a la actividad artesanal: en papel, papiros y plumas que dispersan la tinta con la paciencia de un benedictino en el scriptorium, que sabe que tiene todo el tiempo del mundo en su corta vida. Escritura en clave, imprecisa, que es más una pista que una expresión clara: faltan las consonantes en la escritura hebrea más antigua y en el arameo; muchos manuscritos (al igual que los primeros textos impresos) no separaban las palabras y no indicaban ningún tipo de marcador gramatical. En otras palabras, se vive, en términos de lo que Félix

⁶ Dentro del afán por legitimar ciertas escrituras y rechazar otras, se apela a la cercanía que las escrituras verdaderas tienen a la voz. Es decir, las escrituras legítimas son aquellas que supuestamente están más cerca de lo dicho por una autoridad que ha legislado sobre lo que se debe hacer. Jacques Derrida encuentra que esta supuesta cercanía, que mantiene empero la dicotomía voz y escritura, instaura en occidente un fono-logo-centrismo. Sólo desde esta perspectiva, se explica el cómo Occidente ha condenado la escritura desde la escritura misma. Platón, el mundo medieval, Rousseau, Saussure, Husserl, Heidegger y aun el mismo Freud y Lacan, estarían en esa especie de trampa que funda el pensamiento metafísico y que pone de manifiesto la dificultad de salir de él. Ver obras como: *La voz y el fenómeno* (para el caso de Husserl), *La farmacia de Platón* (donde muestra bellamente el nexo entre escritura y «veneno» o «droga» que establece el pensador griego), *De la gramatología* (donde Heidegger, de Saussure y Rousseau son objeto de su estudio) y *La Carta postal, Mal de Archivo y Resistencias del psicoanálisis* (para el caso de Freud y Lacan)

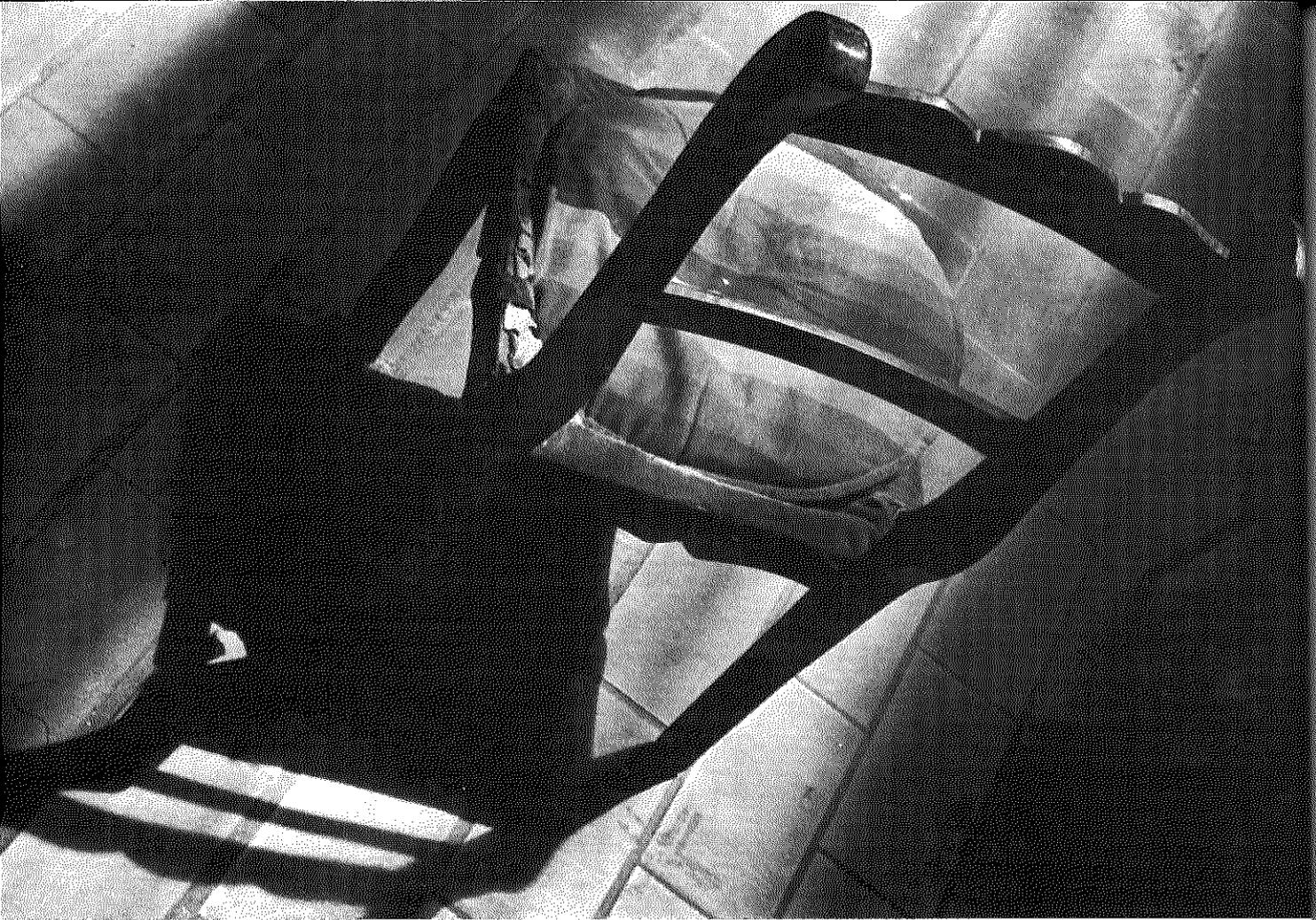
Duque llama una «naturaleza artesanal»⁷. En ésta, se perfila la dimensión artificiosa de todo saber-hacer humano; la capacidad de tomar la materia (ἰλϵ) para ser convertida en material y producir el mundo; el artesano es un intermediario ideal entre la naturaleza (physis) y la cultura (polis); el artesano es quien prohija el simulacro.

Sin duda, esa capacidad de *simular*, *parecer como*, de producir un *como si*, es lo que se encuentra perfilado en la *Poética* de Aristóteles bajo la rúbrica de lo verosímil.

Sólo nos queda un panorama distinto: una cantidad de marcas, que son como escrituras, que deben ser retomadas, leídas y elaboradas, para crear el discurso histórico; discurso además, que no puede seguir apelando a una dimensión profética, sino a una poética y que aún puede jugársela con escrituras no lineales.

Se ha dicho, resulta evidente que no es tarea del poeta referir lo que realmente sucede sino lo que podría suceder y los acontecimientos posibles, de acuerdo con la probabilidad o la necesidad. El historiador y el poeta no

⁷ Duque, Félix. *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid, Ténos, 1986



Liza Bello

difieren por el hecho de escribir en prosa o en verso. Si las obras de Heródoto fueran versificadas, en modo alguno dejarían de ser historia, tanto en prosa como en verso. Pero (el historiador y el poeta) difieren en que el uno narra lo sucedido y el otro lo que podría suceder. Por eso, la poesía es algo más filosófico y serio que la historia; la una se refiere a lo universal, la otra, a lo particular.

Lo universal es lo que corresponde decir o hacer a

cierta clase de hombre, de modo probable o necesario. De allí parte la poesía, al atribuir nombres (a los personajes). Lo particular es lo que hizo Alcibiades. La comedia puede inventar nombres. Pero en lo que toca a la tragedia, por el contrario, conservan nombres reales. La causa de ello es que lo posible resulta verosímil. La cosas que no suceden no las consideramos posibles; pero las que suceden es obvio que lo son, ya que si fueran imposibles no sucederían. En algunas tragedias, sin duda,

hay uno o dos nombres célebres, mientras los demás son ficticios, y en algunas ni siquiera hay uno solo. (1451 b)

Esta extensa cita ya nos abre un panorama inquietante, al menos en un doble sentido. Por un lado, una diferencia entre lo posible y lo que sucedió; por otro el reconocimiento de que la verdad de la poesía está más cerca a la filosofía en cuanto abre el panorama de lo general, de un saber que -en términos también aristotélicos- no puede ser más que de lo universal. Doble problemática que tal vez, muchos no

suscribirían, pero que signa el pensamiento occidental durante varios siglos: búsqueda de los universales, de las leyes generales que gobiernan el mundo.

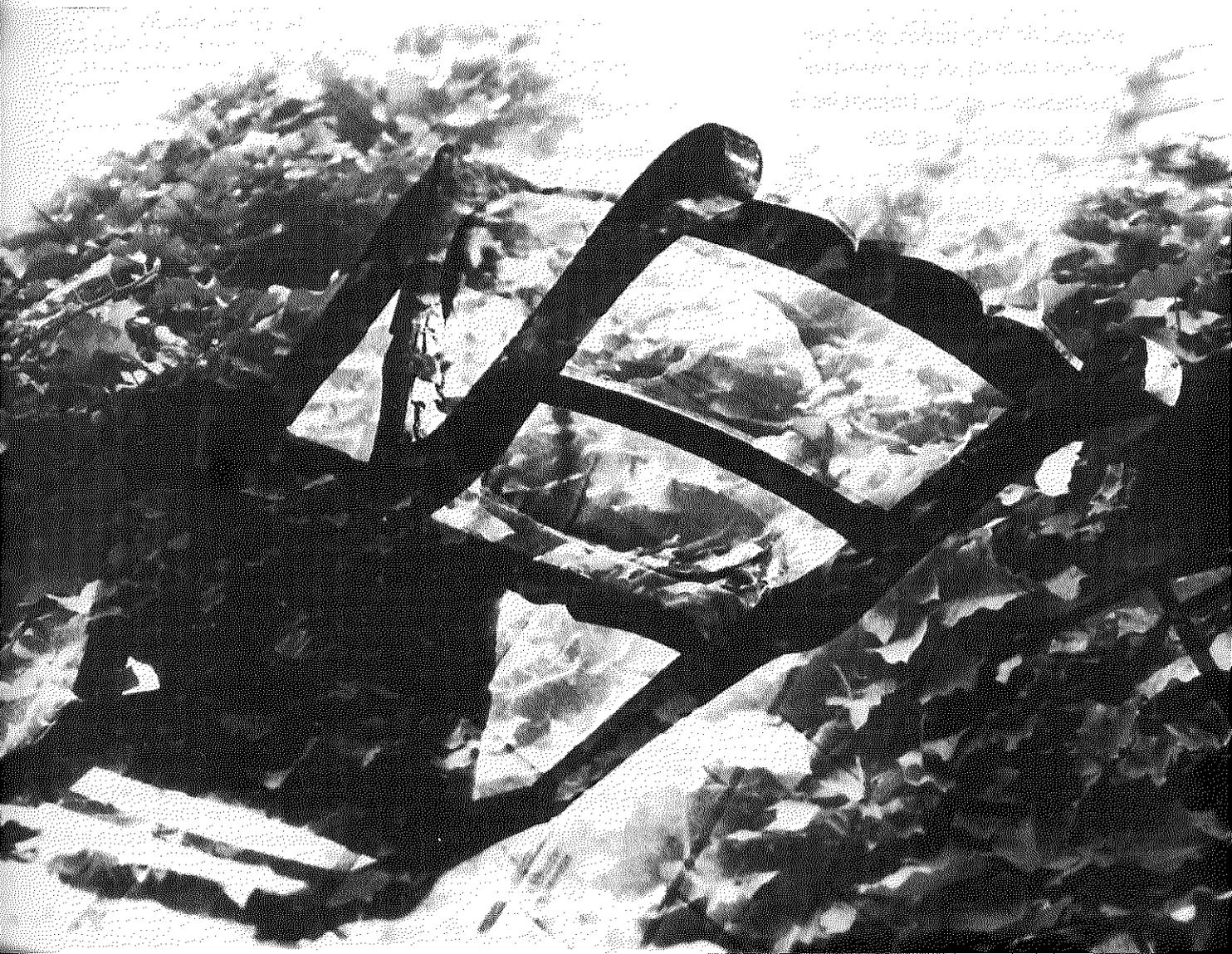
Sin embargo, a lo largo de estas páginas, cuando hablamos de la escritura como una *tecné* y, de contera, como algo que abre las puertas de lo verosímil, no tratamos de decir que haya que apelar a una verdad y menos a una general de la cual habla el Estagirita. Mas bien, nos llama la atención sobre el modo en que ciertas formas de escritura ponen en

jaque el pensamiento occidental, la forma de ver el entorno, la interpretación y la legibilidad del mismo. La tragedia, la comedia, y la escritura del artista eran un problema para el pensamiento griego; en estas construcciones la apelación a una lógica (logocéntrica o mejor, fonologocéntrica) podía ser puesta en vilo. El juego de las pasiones, la convicción a la cual recurren no está inscrita en el horizonte de la verdad trascendente; en ellas, lo que se perfila es una verdad inmanente. Aristóteles trata de domeñar esta situación; en ello incluso, es mucho

más arrojado que su maestro Platón, y trata de mostrar que la verdad finalmente se salva: la *Poética*, en el conjunto de sus obras, es como una piedra molesta, que no se ajusta muy bien al conjunto. Del lado de la *poiesis* (y recuérdese que lo *poiético* es una forma de la *tecné* en el mundo griego, una forma del *saber-hacer*), hay elementos que se escapan a cualquier normas, a cualquier *nomos*.

Pero el pensamiento de Occidente pasó, sin duda, por esa incomodidad y siguió haciendo de las creaciones *poiéticas* una

Liza Bello



forma de acceder a la verdad. Una verdad que durante mucho tiempo se movió en generalizaciones y que se convirtió en búsqueda de lo universal; búsqueda, a su vez, que ha cambiado de nombres y condiciones a lo largo de la historia, pero cuyos desplazamientos epistémicos han llevado a que, de la física de Aristóteles a la de Newton, haya un cambio de motivos, pero no de temas. En otras palabras, hay un ánimo generalizador tanto en la una como en la otra, y sus diferencias se pueden ocultar bajo la misma intención de lo general, de la reducción simplificadora.

Un inmenso terreno lleno de pedazos, de fragmentos, es lo que se ofrece ante aquel que investiga; fragmentos, a su vez, imposibles de unir, de consolidar en algo concreto y definido. Esos fragmentos, abren las puertas a una lectura interpretativa, cuyo resultado final ha de ser una escritura poética.

El afán por lo genérico, ha alcanzado todas las formas de saber incluyendo la historia misma, que para adquirir un rasgo de verdad y un estatus filosófico, estuvo preñada durante el siglo XIX de ese ánimo de legislación universal. La historia, por ejemplo, para Hegel, podría llegar al conocimiento de las leyes de la razón y de lo divino; no debía haber obstáculo para ello y lo más general debería ser el objeto de esta disciplina que así adquiriría ciertos rasgos de

cientificidad. ¿No se perfila acá también, un rasgo de lo profético? Al menos, el conocimiento a largo plazo sigue soslayándose en este horizonte de leyes universales; conocer el movimiento del mundo, el despliegue de la razón, que es fácilmente la razón de Dios, es abrir el campo de una esperanza o de un fin, de un telos.

Solo recordaré dos formas, relativas a la convicción general de que la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal. Estas dos formas nos dan a la vez ocasión para tocar más de cerca el punto capital de la dificultad y para aludir a lo que hemos de exponer más ampliamente luego.

La una es el hecho histórico de que el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el nous, el intelecto en general o la razón, rige el mundo; no una inteligencia como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal.

Debemos distinguir muy bien ambas cosas. El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razón del mismo; pero ni el sol ni los

planetas, que giran en torno al sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe.

[...]

Pero he señalado esta primera aparición del pensamiento de que la razón rige el mundo así como las deficiencias que había en él, sobre todo porque lo dicho tiene su perfecta aplicación a otra forma del mismo pensamiento, forma que nos es bien conocida y bajo la cual este pensamiento constituye una convicción en nosotros.⁸

Tal vez hoy, no suscribamos, en apariencia esa vocación por lo universal. De hecho, nuestro siglo, tal como lo señala Gilbert Durand, puesto bajo el amparo de Hermes, piensa mucho las condiciones de emergencia de cualquier verdad desde el lenguaje, y en el caso que nos compete, desde la escritura. Así, Carlo Ginzburg ha señalado por ejemplo, como los saberes que se han dedicado al estudio de lo particular, manejan todas un registro indiciario que potencia una

⁸ Hegel, Georg Wilhelm F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Barcelona, Altaya, 1994. Vol. 1, p.p. 49-50

lógica distinta. La medicina, la filología, la crítica de arte, el psicoanálisis y, por supuesto, la historia, a pesar de su intento, no podrían llegar a ser ciencias de lo general. Una huella, una impronta y una sintomatología, se estudian para cada caso particular y para cada evento.

Una proliferación de marcas, que permiten entender que la escritura no está únicamente en el papel hecha de forma lineal, sino que una escritura es multidireccional, diversa y de múltiples materialidades. Quizás algunos, rastreando este marcateje variopinto, quieran derivar generalizaciones aplicables a la totalidad de la historia humana; harán por ejemplo, (y es el caso de ciertos politólogos y periodistas con sus referentes) caracterizaciones de los regímenes totalitarios, pensando que en todos los tiempos y lugares se podrá descubrir cuando aparezca el totalitarismo y casi presentir qué es lo que ha de pasar. Sin embargo, esas generalizaciones, que para muchos tienen rasgos de verdad, no dejan de ser más que palabras vacuas. Generalización y categorización (que aun en la dimensión relacional que estas adquieren a partir de Kant) no son sino apelaciones a cierta esencialidad.

De este modo, sólo nos queda un panorama distinto: una cantidad de marcas, que son como escrituras, que deben ser retomadas, leídas y elaboradas, para crear el discurso histórico; discurso además, que no puede seguir apelando a una dimensión profética, sino a una

poética y que aún puede jugársela con escrituras no lineales.

El historiador y el nuevo demiurgo: Dédalo logra ver las superficies

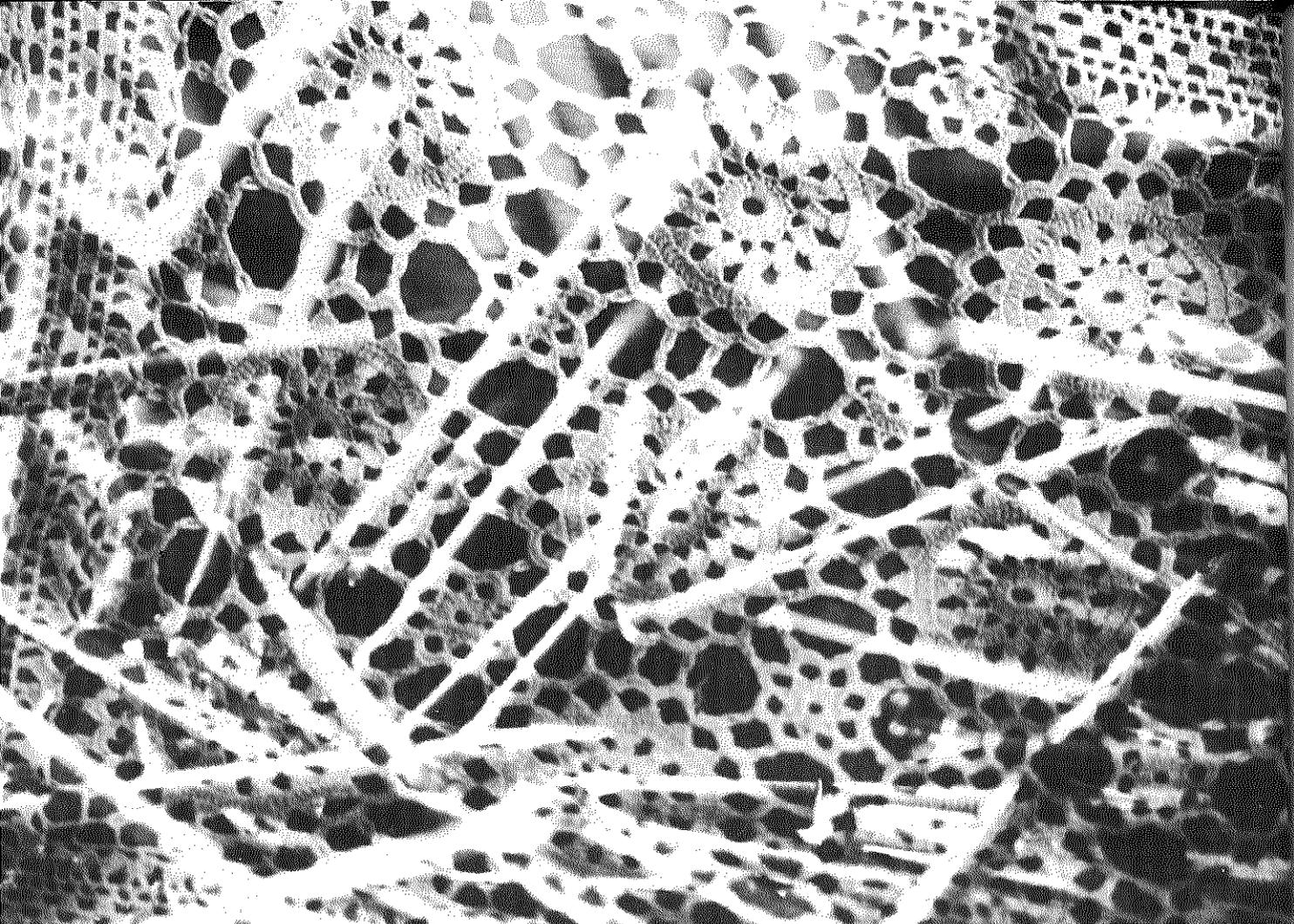
Pero lo malo de las fuentes, aunque veraces de intención, es la imprecisión de los datos, la propagación alucinada de las noticias, ahora nos referíamos a una especie de facultad interna de germinación contradictoria que opera en el interior de los hechos o de la versión que de ellos se ofrece, propone o vende, y, convertida ésta en una especie de multiplicación de esporas, se da la propias fuentes segundas y terceras, las que copiaron, las que lo hicieron mal, las que repitieron porque lo habían oído decir, las alteradas de mala fe, las que de mala fe se alteraron, las que interpretaron, las que rectificaron, aquellas a las que tanto les daba, y también las que se proclamaron única, eterna e insustituible verdad, sospechosas. Todo, naturalmente, depende de la mayor o menor cantidad de documentos por compulsar, de la mayor o menor atención que se le preste a la

enjundiosa tarea.

(José Saramago, *Historia del cerco de Lisboa*, p.112)

Las formas tradicionales del hacer histórico han cambiado; a través de la fragmentación es obvio que no existe un telos final, ni unas reglas por discernir que puedan ser expuesta en su *opus* por el que se llama historiador

Las huellas son tan múltiples que, sabemos, es imposible tener una visión total de un asunto particular que nos interesa. A veces, como señala Georges Duby, es la insuficiencia de fuentes (sobre todo para la Edad Media que él estudia); otras -en periodos históricos más documentados- la abundancia de ellas. Atrapar esas huellas, todas o parte de ellas, no puede empero garantizar una verdad o una certeza. Para algunos historiadores lo ideal sería agotar todos los trabajos anexos a lo que uno estudia, ver todas las fuentes pertinentes y, de contera y por algo inevitable en esta lógica, escribir citando las fuentes y la autoridad que avalan lo que uno dice. En otras palabras, creen que es necesario conocer todas las fuentes secundarias, todas las primarias, y escribir como Bernardo de Chartres, encaramado en hombros de gigantes para ver un poquito más lejos. Sin embargo, una tal situación sólo puede generar una angustia: la angustia de lo imposible. Cualquier tema es inagotable. Pensar que se puede llegar a conocer todo es una convicción que puede surgir tan sólo de



Valentina Camacho

alguien que tenga una profunda vocación por la verdad y una fe inmensa en las fuentes como informantes de primera mano. ¿Se imaginan que se puede escribir al final de una jornada que quiere contar todo, agotarlo todo, saberlo todo? Simplemente, no se escribe nada, porque tanta información nos ha dado un registro tan amplio, que ya no podemos pensar. Nos atacaría la enfermedad mostrada por Cortázar, en un cuento llamado *Fin del mundo del fin*, en donde el papel impreso devora la tierra; o nos atacaría el mal señalado por Borges en *Funes el memorioso*: sabríamos demasiadas cosas y no pariríamos ni una idea. Estos males, son

propio de los historiadores que creen en la verdad y en aquellos que confunden erudición con acumulación. En el fondo, quieren conocerlo todo, conocer el camino ya hecho y no labrarse un camino propio.

Todo esto, pienso, son apelaciones aristotélicas, ya que lo que se busca es contar lo que sucedió. Pero es necesario decepcionarse de tal perspectiva: jamás podremos saber lo que pasó o aconteció; siempre tendremos lenguajes de segunda mano, ya que nuestro lenguaje es una secundariedad. El mundo no habla, ni las huellas que deja tampoco. Sólo una vocación interpretante, o una condición que le pongamos, podrá ayudarnos en

esta labor. Es decir, más allá de la deducción o la inducción (los caminos lógicos del pensar que tanto alabó el Estagirita) es necesario hacer una reflexión abductiva: esa otra lógica que Aristóteles conocía, pero que pasó de lado, por ser un saber de lo particular; esa otra lógica que sólo con Charles Sanders Peirce se redimensionó a fines del siglo pasado y que tiene resonancias con el trabajo que por la misma época hacía Sigmund Freud. Las huellas se escogen, y hasta se puede hacer una crítica de fuentes, pero ellas no nos conducirán jamás a la verdad, sino a una cierta veracidad o mejor, a una verosimilitud, a un *como sí*.

Verosimilitud, sin embargo, es un concepto que debe ser reformulado, porque ello no habla, no puede seguir hablando, de una cercanía a la verdad. Es necesario pues, reformular esta noción y plantear una nueva poética que afecte incluso la narración histórica. Lo verosímil debería salir de la distinción de lo posible y lo imposible, y apelar más bien a lo virtual; es decir, no a que el mundo sea o no sea así, sino que se dimensione otro mundo que es tal en el momento en el cual se enuncia. Nunca sabremos cómo era Medellín en la primera mitad del siglo XX, sino que crearemos a Medellín en esos discursos y en esos decires; las fuentes siempre serán obligadas, condicionadas, para que digan algo. Es un problema el que se inventa y no uno que se da de antemano.

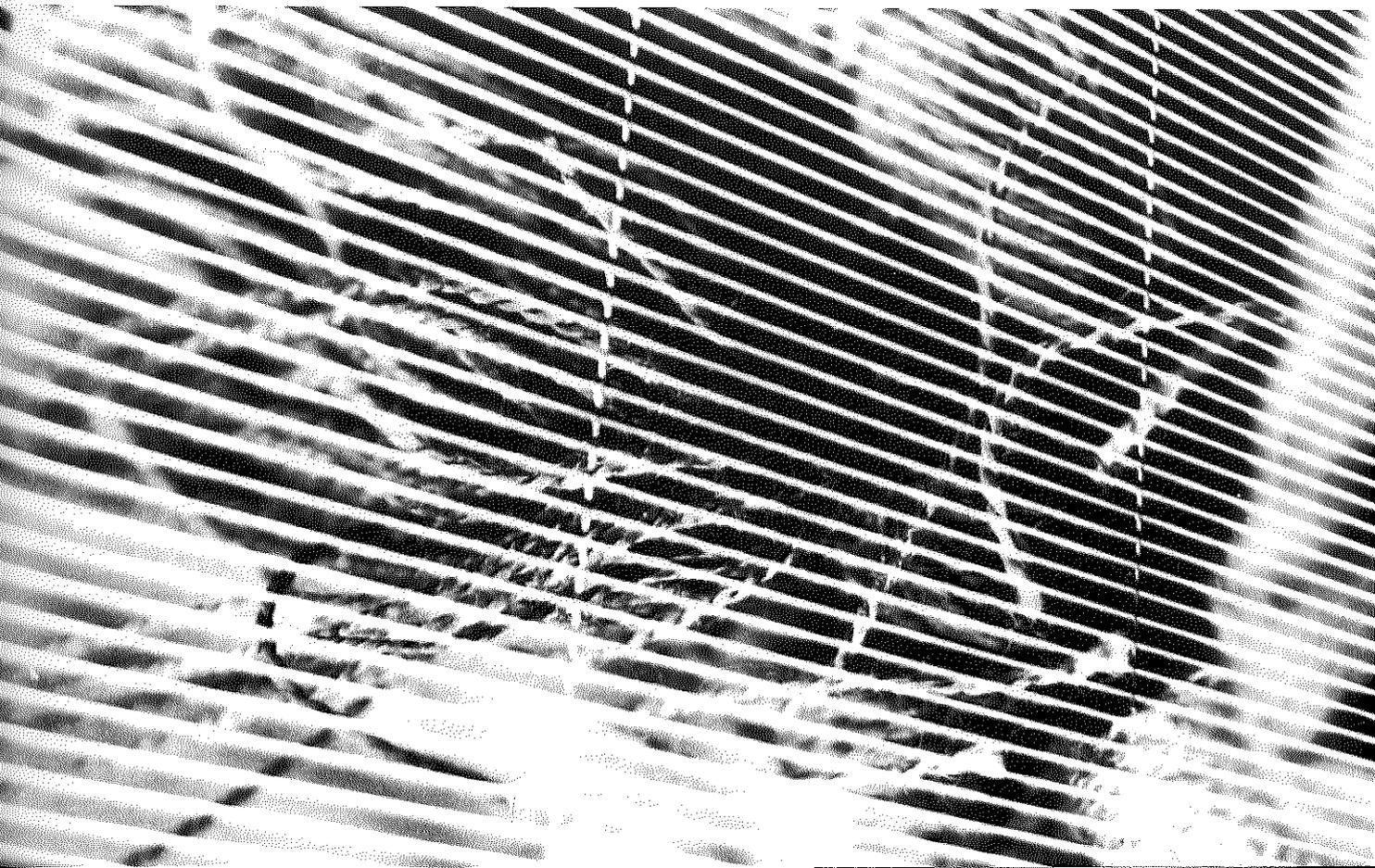
Valentina Camacho

En ese sentido, el historiador antes que ser un reactivo a estas condiciones, bien podría potenciar caminos. Las condiciones de lectura, como lo hemos señalado, ponen a quien juega a la historia, ante la perspectiva de la lectura de tipo abductivo; jamás tendrá un todo previo y único que condicione su lectura y aquellas leyes universales que supuestamente, debían alentar la construcción de su discurso, en modo alguno se pueden encontrar. Un inmenso terreno lleno de pedazos, de fragmentos, es lo que se ofrece ante aquel que investiga; fragmentos, a su vez, imposibles de unir, de consolidar en algo concreto y definido; fragmentos en todo caso, que no son lo mismo que detalles y líneas que hilvanen una secuencia lógica que construya un sentido claramente

identificable. Más bien, esos fragmentos, abren las puertas a una lectura interpretativa, cuyo resultado final ha de ser una escritura poética. De hecho, esto es lo que se ha hecho a lo largo del siglo XX, gracias a las variaciones del discurso histórico que, tomando distancia con el siglo anterior, descubre la multiplicidad en su seno: no hay historia, sino historias; no hay un discurso modelo, sino líneas de fuga.

Sin embargo, allende a este camino, muchos parecen mantener una apuesta por lo claro y por lo tradicional. Un horizonte de certezas que en modo alguno se compece con los cambios que trajo la centuria que terminó.

Ante esta perspectiva, el historiador



podría y debería ser un nuevo artesano o más aun, otra cosa distinta a un artesano; podría ser un Dédalo que sabe que solamente podrá volar oteando las superficies. Ícaro quisiera llegar hasta las alturas con sus alas, con su labor artesanal de cera y plumas; Ícaro es la metáfora heliotrópica que fenece y de la cual los occidentales parecen no haber aprendido: quemarse las alas es lo que muchos anhelan, porque quieren las luces de la verdad, la ilustración y sus racionalizaciones.

El nuevo Dédalo, no debe ser pues un artesano, sino un homo sapiens cibernéticos. Ya no extraerá la materia esencial de unos materiales que moldeará con sus manos que producen objetos u obras trágicas de la representación clásica. Tal vez, ya no necesite su mano, sino sus dedos y pueda aventurarse con nuevas herramientas, que le plantean nuevas condiciones de escritura; ya no tendrá que pelear con decir verdad.

Esas nuevas condiciones, vienen aparejadas con el abandono de los reduccionismos (incluyendo sus secuelas estructuralistas) y adentrándose en lo que Edgar Morin ha dado en llamar “paradigma de la complejidad”. Paradigma que en modo alguno es un modelo estático, sino un mutante que acepta el desorden y las contradicciones lógicas: romper con Aristóteles, porque aceptar las premisas no implica que se tengan que aceptar las consecuencias.

Jugar con conceptos imprecisos, sin fronteras, con las contaminaciones que hacen variar lo que aparentemente era inmodificable y *per se* definido para siempre. Aventurarse a aceptar que lógicas contrarias pueden convivir, que se pueden complementar aunque mantengan su antagonismo; arriesgar la mirada para ver que la causa y la consecuencia no son sucedáneas, sino que un productor es un producto, y un producto produce; y, sobre todo, hacernos a la idea de que el todo y la parte no son excluyentes, sino que el todo está en la parte que está en el todo. Estas, que podrían ser condiciones del pensar, pueden ser reconducidos a una poiesis, o a unas poiesis múltiples.

Ante esta perspectiva, el hacer histórico puede desembocar en formas de escritura, marcadas por las distintas condiciones de lectura que nos brinda hoy el mundo. Sólo a guisa de ejemplo, y no porque allí termine toda la labor, podemos tomar dos perspectivas de esos nuevos retos.

a. Primera perspectiva

La primera, sería a través de la asunción radical de la lectura fragmentaria y, por ende, de la imposible apelación a la totalidad. ¿Qué es lo que vemos hoy cuando prendemos la televisión? Tal vez no vemos un discurso coherente, porque muchos se dedican, o nos dedicamos, a ese juego que Umberto Eco y Omar Calabrese han llamado “síndrome del pulsador”: jugar con el control remoto

para organizar una forma propia del relato televisivo; secuencias que en apariencia, aparecen como incoherentes, pero que van marcando una diégesis que no pasa por las formas de coherencia tradicionales. Es una lectura fragmentada, de pedazos que no remiten a un metarrelato que las preceda, sino por uno que se hace en el juego mismo de pasar de un lado a otro, del salto que permite el *jump* del control para “ver” dos o más programas de modo simultáneo y tener así otra historia, distinta a las que habían buscado los realizadores de los programas televisivos. A veces, el intermedio que constituyen los anuncios comerciales son la excusa para dar el salto y construir; de este modo, el relato particular que puede ser desesperante para aquellos que acompañan al pulsador obsesivo que brinca de un lado al otro; desesperante, pero no porque quieran ver la historia continua y sin saltos, sino porque quieren construir su propio camino y su propia lectura del medio. Saltos, sucesión de imágenes y sonidos, que también podemos ver en los video clips de los cantantes de moda, en donde el juego visual va de tumbo en tumbo, y muchas veces no tiene nada que ver con el texto de la canción que acompaña las imágenes; saltos y sucesiones “locas” que han afectado el lenguaje clásico del cine, en películas como *Asesinos por naturaleza* de Oliver Stone en donde las imágenes en blanco y negro, en color (con todos los matices posibles), las caricaturas, la cámara lenta y la comedia norteamericana,

se suceden no para contarnos la historia de dos criminales en serie, sino la de que el mensaje no preexiste sino que se hace en el bombardeo de imágenes ininterrumpidas.

Es necesario reformular la noción de verosimilitud y plantear una nueva poética que afecte incluso la narración histórica.

Si el mundo está leyendo de este modo, ¿cómo pensar la historia? Allí se abren dos retos. Por un lado, está el hecho de que los que hoy hacen historia, sin duda, también tienen que ver con esta forma particular de leer el mundo; un "historiador" (si es que acaso la dimensión disciplinar tiene algún sentido hoy) también se enfrenta a hipertextos en situaciones de su vida que no están inscritas en su disciplina particular; quien juega con la historia, también ve televisión, navega por internet, y tiene hipertextos que le ponen en el horizonte de la fragmentación radical. En el momento de hacer su labor disciplinaria este hecho, quéralo o no, afecta su relación con los documentos que investiga; es posible, por lo tanto, hacer lecturas fragmentarias de este acervo documental. Es más, muchos archivos en el mundo entero, ya no requieren de la visita del investigador, ya que su información está en la red, en archivos comprimidos que se pueden grabar en un disco, para luego (gracias al Winzip) descomprimirlos. La pantalla pues, y no

el papel, cambia las condiciones de legibilidad de ese testimonio del pasado.

Pero si esa legibilidad cambia, y he ahí el segundo reto, entonces la dimensión es más radical, ya que esta experiencia fragmentaria nos enfrenta a una nueva relación espacio/tiempo, en donde el primero parece condicionar la existencia del segundo; es decir, esos fragmentos son espacios multiplicados, que multiplican los tiempos y que pueden aventurar a relaciones antes no sospechadas: tiempos distantes que se aproximan porque hablan de un problema-espacio similar, y que propician que el pasado también se mire en forma reticular. Más allá de las rupturas y las periodizaciones que se suceden en el tiempo, se instalan los nexos que permiten ver anudamientos entre problemas.

Por estas razones, las formas de escribir, la poesis del historiador también deberían cambiar. Sin embargo, muchos no asumen el riesgo de una escritura fragmentaria por temor a perder legitimidad ante las autoridades académicas; no se hace, y ni siquiera se potencia la experiencia que la literatura, hace más de treinta y cinco años (1963), nos creó en una obra como *Rayuela* de Julio Cortázar. En efecto, ¿qué es esta obra sino una multiplicación de los fragmentos? No tiene mapa de lectura -el que el autor propone al principio, bien puede ser dejado de lado- y en ella

abundan las citas textuales (pedazos y fragmentos) de otros autores tanto literarios como de investigadores en Ciencias Sociales y Humanas. ¿Se podría escribir un libro de historia de esta manera? Pienso que sí, y que incluso ello nos pone en una situación particular: las formas tradicionales del hacer histórico han cambiado; a través de la fragmentación es obvio que no existe un telos final, ni unas reglas por discernir que puedan ser expuesta en su *opus* por el que se llama historiador. Si esto ocurre, a lo mejor ya no exista ni tenga porque existir la disciplina histórica, sino otra cosa que no se inscribe en los estrechos marcos de las disciplinas, sino que invita a transversalizar el saber: hacer una fragmentación escritural de este tipo, obliga a mirar a otros campos y a otras formas de pensar, leer y hacer, que desterritorialicen las certezas de aquel que se cree hacedor de la historia. Es más, el método mismo -que para muchos es el tormento metafísico de su hacer- también se vuelve otra cosa. El proceso abductivo que ha acompañado a esta disciplina, se vuelve más intenso y abre las puertas de una deriva interpretativa en donde las hipótesis que resultan de este camino peirciano, se multiplican aun corriendo el riego (fascinante, entre otras cosas) de tener varios pasados, varios presentes y de contera, varios futuros. Los mundos se multiplican y ello, ya nos pone en una nueva dimensión crítica, en donde la historiografía será el testimonio de los



Valentina Camacho

muchos mundos que hemos construido. El achatamiento del tiempo es el reto de los que creen vivir de y para el tiempo.

b. Segunda perspectiva

La segunda posibilidad, la podemos inferir a partir de dos obras literarias. Ellas nos acercan a otra forma de esas nuevas poéticas. Uno es el famoso libro *El nombre de la rosa* de Umberto Eco; el otro, uno menos famoso, más reciente - pero, en mi opinión, de una potencia y una capacidad impresionante para demoler certezas- es *Vita brevis* de Jostein Gaarder. Ambas obras, recreadas en el mundo medieval nos dan un juego fascinante que es el de las citas. En ellas,

no será la autoridad la que determine o no la validez de lo que se dice, sino la perlaboración que se haga de las mismas. La cita -bien de la enciclopedia medieval de Eco, bien de las confesiones de San Agustín en Gaarder- nos pone en relación de incertidumbre porque no pueden ser consideradas como verdaderas o falsas, engañosas o secretas; simplemente son efectos textuales cargadas de verosimilitud, porque han creado un mundo. No es necesario estar seguros de que efectivamente, la antigua concubina de Aurelio Agustín -obispo de Hipona- haya escrito una carta recriminatoria al santo varón; es más, puede que sea imposible. Pero hay una

virtualidad que nos dice que eso ya es: Floria escribió la carta en ese mundo. Es una realidad y nos plantea problemas que hacen pensar. Las citas allí no están entrecomilladas ni están anotadas al pie de página (aunque en el caso de Gaarder, el texto de San Agustín aparece en cursiva, lo cual empero nos pone en la pregunta, ¿porque no entrecomillar las de Floria, la antigua concubina?), sino que hacen referencia a otros textos y a autocitas. Detrás de cada uno de estos libros hay una gran cantidad de lecturas sobre el mundo medieval, pero son lecturas que no se hacen explícitas ni le aclaran al lector las referencias; la ficción que hay allí permite pensar el

mundo medieval de otra forma, útil para el pensamiento, pero no para la verdad supuesta de la historia. Es un abandono de la autoridad que legitimaba otrora el decir; es el riesgo de aventurar una palabra propia en pro de una perspectiva estética en donde lo engañoso y lo falso no son las categorías para evaluar el trabajo, sino prejuicios que hablan desde el temor.

Esta forma de la cita, excepcional e indefinida, nos permite comprender que el pasado es una invención permanente; nos permite entender que toda verdad dicha por un historiador es una verosimilitud. Es cierto, que al historiador se le ha dado el papel de ser reconstructor del pasado, mientras que el artista es quien lo recrea o renueva; sin embargo, ¿qué es una reconstrucción? Este problema, de volver a construir, toca directamente con el problema del orden de la memoria, y con el reconocimiento de que ésta no es sólo hábito o acumulación de datos; es, y ello lo sabemos desde Freud, olvido y reelaboración (perlaboración, como se dice en el mundo psicoanalítico francés). Es una araña pensar, que las huellas del pasado, citadas en un texto de historiador, han de ser un recordar, o un elemento de la reconstrucción de una historia; la cita está ahí, quizás porque había sido olvidada y de pronto, aflora para decir

algo que no es lo mismo (ni en el mismo sentido) que dijeron aquellos que originalmente hablaron en una época pretérita. La cita aparece como algo para inventar el mundo y un decir, y no es una garantía de verdad; es una huella, marca o indicio, que se tiene, interpreta y lee desde esa condición interpretante. La escritura que de allí se deriva, no nos servirá para aclarar el pasado, sino que nos problematizará el presente; de hecho, las condiciones para interpretar sólo pueden emerger de una pregunta por el presente que acucia, en cuyo caso el pasado ficcionalizado necesariamente, será una renovación para alentar una pregunta del hoy.

IV. Anuncio poético.

Ambos casos, la fragmentación y la nueva forma de la cita, no derivan únicamente en jugar a la opinión sin fundamento, sino en la perspectiva de que lo fundamental no es una verdad para todos; es aunarse con las perspectivas antimetafísicas del pensamiento occidental; es no temer a la utilización de nuevas herramientas de lectura y escritura: video, computador, internet, otra literatura; en fin, no es el abandono de la dimensión crítica, sino de multiplicar las potencias críticas e incluso parasitar estas nuevas tecnologías que podrían prohiar formas de vida

estandarizadas, sino se hacen intervenciones de resistencia. Hay un nuevo mundo que es preciso conocer, intervenir y deconstruir en cada momento.

Todo ello, pienso, obliga a repensar los conceptos que se utilizan en historia; las formas del decir, las formas del crear. Adentrarse por esos horizontes, implica ser menos historiador y sí más filósofo, más artista y más cibernético. Todo ello, en últimas nos plantea, que el problema de operación sobre la superficie escrita, no es sólo un juego de linealidades y de tiempo (que convierte a los historiadores en profetas de la razón y para el largo plazo), sino de superficies y de espacios. Si el fin de la historia existe, no es porque el mundo haya agotado sus posibilidades de transformación, sino porque ya no se puede escribir historia para contar cuentos de principio a fin. El fin de la historia no es la declaratoria de un despido masivo de los espacios laborales de quienes así mismos se llaman historiadores; es más bien, el fin de una cierta forma de contar, para plantear otra que no conoce la verdad.

