

DE HISTORIA Y DE LITERATURA
COMO ELEMENTOS DE FICCIÓN

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

De Historia
y
de Literatura
como elementos
de ficción

Discurso leído el día 30 de septiembre de 2002,
en su recepción pública,

por la Excma. Sra.

DOÑA CARMEN IGLESIAS

y contestación del Excmo. Sr.

DON ÁNGEL MARTÍN MUNICIO



MADRID

2002

Depósito Legal: M. 41.386-2002

Impreso en Taravilla

DISCURSO

DE LA EXCMA. SRA.

DOÑA CARMEN IGLESIAS

SEÑORES ACADÉMICOS:

Mi agradecimiento sincero por este alto honor que me dispensan, por su confianza y liberalidad, a las que sólo puedo corresponder –modestamente, pero con toda lealtad– con mi dedicación y mi trabajo a las tareas que esta Real Academia realiza y en todo lo que pueda yo ser útil a ella.

Y, en este breve pero muy sentido capítulo de agradecimientos, no puedo dejar de mencionar especialmente a los Sres. Académicos que tuvieron a bien presentar mi candidatura: mi queridísimo y recordado Manuel Alvar, compañero en la Real Academia de la Historia, donde casi todos los viernes nos sentábamos uno al lado del otro y de quien guardo memoria entrañable en sus libros y en el afecto de su familia; Eduardo García de Enterría, con quien me unen hace muchos años lazos de amistad y de admiración intelectual por su saber y su inteligencia, por su curiosidad profunda e insaciable, y que generosamente formuló con la brillantez que le caracteriza mi presentación oficial en esta Casa; y Juan Luis Cebrián, perteneciente a una franja generacional en la

que coincidimos en amigos comunes y muy queridos. Y naturalmente, mi agradecimiento a Ángel Martín Muñoz que ha accedido siempre entusiasta y generoso a contestar hoy este discurso y cuya amistad y afecto me honran hace muchos años. Gracias a todos ellos y a todos ustedes por estar hoy aquí, en un momento irrepetible y emocionante para mí.

A veces el azar reúne una serie de signos de cuya composición los humanos extraemos un conjunto grato de significados. Tal es el caso de la letra E que me ha correspondido en esta Casa. Los ilustres antecesores que en ella han figurado, si bien forzosamente impresionan por su peso histórico y valía intelectual, son también muchos de ellos viejos y sabios amigos a través del tiempo, con los que se ha convivido y dialogado en silencio leyendo sus libros y papeles, maestros del pensamiento y de la imaginación. Tal es el caso, en el siglo XVIII, de los ilustrados Ignacio de Luzán y el gran conde de Campomanes. Ambos fueron también Académicos de la Real Academia de la Historia y, en el caso de Campomanes, director de la misma durante más de treinta años. Luzán, autor de la primera obra importante sobre teoría literaria en el siglo XVIII, la *Poética* (1737), de gran repercusión en la Ilustración, admiraba y conoció en París a Montesquieu y representa una ilustración española de inspiración liberal que recrea y asimila, adaptándolas a España, las mejores corrientes intelectuales europeas; particularmente recogió las procedentes del empirismo inglés, a las que también estaría ligado de forma original el propio barón de Montesquieu. Por lo que respecta a Campomanes fue fiscal y luego presidente del Consejo de Castilla, historiador, ensayista, profesional que ejerce

la política con un fuerte sentido de la realidad, autor de algunos de los libros de mayor impacto del siglo sobre economía, y también de historia, de derecho, de viajes y geografía, de gran erudición, inteligente e imaginativo; es difícil por ello resumir en breves frases la importancia de uno de los hombres capitales en el proceso de la modernización de España. Un proceso que, con los zigzags propios de la evolución y de las rupturas históricas, con los cortocircuitos que en nuestra historia se producen en el inicio del siglo XIX, estuvo siempre latente desde la propia Constitución liberal de Cádiz de 1812 hasta los avatares de todo aquel siglo y forma parte de nuestro propio *conglomerado heredado*. Como se dice más adelante, en la historia no hay ni éxitos ni fracasos definitivos, sino un conjunto de acontecimientos humanos en los que el azar y la necesidad fuerzan a hombres y mujeres concretos de cada época a responder con los instrumentos que en ella poseen. Sólo *a posteriori* podemos elaborar «operaciones de deducción» fáciles de realizar porque creemos saber la línea de causalidad que une unos hechos con otros, pero la realidad histórica no se atiene a esa interpretación lineal. La Ilustración española fue seminal en un proceso de larga duración y somos deudores de ella.

Pero en este sillón E que me ha tocado por azar, figuran también, ya entrando en el siglo XX, además de ilustres poetas y hombres de letras, dos nombres que me resultan especialmente significativos por su vinculación a empresas periodísticas y editoras que han llegado a nuestros días y a algunos de cuyos descendientes me han unido y me unen relaciones de amistad, de afecto y de agradecimiento. D. José Ortega Munilla y D. Juan Igna-

cio Luca de Tena son, además de autores notables en su momento, miembros de unas *sagas* cuyo paso de generaciones está estrechamente vinculado a la historia contemporánea de España y, en otra medida, a la formación y expresión intelectual de muchos de nosotros en cada momento histórico y personal que hemos vivido.

Y llego así a mi inmediato antecesor, D. Gonzalo Torrente Ballester, de quien me gustaría poder hablar con palabras justas que pudieran transmitir la deuda y la fascinación que emanan de su obra y de su persona. Lo primero que siento es no haber tenido el privilegio de tratarle personalmente, de que su ausencia sea precisamente el elemento de azar que me ha permitido reencontrarme con su escritura y con su persona. Porque, aunque en su momento había leído algunas de sus grandes novelas —*La saga-fuga de J.B.*, *Los gozos y las sombras*, *Fragmentos de Apocalipsis*, *Quizá nos lleve el viento al infinito*—, y siempre leía con interés sus «Cotufas en el Golfo» o sus «Cuadernos de la Romana» cuando caían en mis manos, no había tenido ocasión de entrar sistemáticamente en una obra que desborda por todas partes en riqueza y excelencia. En cierto modo, como se podrá comprobar, este discurso entero es una especie de homenaje a Torrente Ballester, pues, con independencia de sus citas en varias de estas páginas, el tema abordado está directa e íntimamente relacionado con algunos de los hilos que el gran escritor trató en sus novelas y en sus críticas: la *realidad* de la ficción, la novela y la historia, la verdad y la mentira, el poder de las palabras, el amor a los libros, todo ello figura en la obra de Torrente con una finura e inteligencia que son actualísimas y oportunas. Y su sombra magistral se proyecta en cada uno de esos apartados.

En una deliciosa nota autobiográfica, así como en otro escrito «curricular» no menos divertido y profundo al tiempo, Torrente Ballester señala que si «el que escribe sobre sí mismo corre el riesgo, prácticamente inevitable, de equivocarse», más cierto todavía resulta «que el que escribe sobre otro se equivoca sin remedio». Lo cual –zanjaba– no vale como pretexto para dejar de escribir. En este caso, habría una manera de no equivocarse *casí*: Sería hacer simplemente una enumeración cronológica o *curricular* de su vida y de su obra. Pero esa enumeración, y de forma exhaustiva, está en todas las hemerotecas, en todas las bibliotecas importantes del mundo, junto con un sinfín de biografías más o menos extensas y de tesis doctorales sobre su obra –signo del interés y apasionamiento que despierta–. Todavía más fácil, basta dar a unas determinadas teclas en Internet para que lluevan páginas y páginas sobre estos extremos y muchos más: selección de críticas, selección de temas específicos en el conjunto de su obra, necrológicas sentidas y opiniones para todos los gustos. Y además, ese *curriculum* externo debe figurar con todo rigor y exactitud en el expediente correspondiente en esta Casa. Me van a permitir por ello, aun a riesgo de equivocarme al no ser capaz de destacar aquellos rasgos o aquellos puntos con los que el interesado se sentiría más de acuerdo, que siga trazando brevemente algunos aspectos de una *semblanza* o de un *talante* sobre su persona como escritor y como figura pública que son obligados destacar.

El Director de esta Academia, D. Víctor García de la Concha, acuñó una brillante expresión al referirse a Torrente Ballester que se ha convertido en canónica, pero que es forzoso recordar una vez más porque no tiene nada

de tónica, sino de reconocimiento de una palpable realidad: «*Señor de sí mismo* –escribió García de la Concha–, se me aparece hoy sobre todo Gonzalo Torrente –así le veo– como el *señor de las palabras*» (2001: 6). Bella descripción que abarca la persona que fue y la obra que sigue y seguirá siendo. De ésta se puede decir que, en el terreno de la escritura y del pensamiento literario, abarca todas las formas. Gonzalo Torrente fue novelista, dramaturgo en sus comienzos, teórico y crítico literario, ensayista, y todas esas facetas no son estratos superpuestos unos sobre otros, sino interrelacionados estrechamente y agavillados en profundidad en cada uno de sus libros. Brillante y agudo en su reflexión y en sus aportaciones a la teoría literaria, es uno de los nombres importantes de la novelística hispánica del siglo XX: lo humorístico, lo fantástico, la realidad y la imaginación, la libertad creativa y la capacidad de llevarnos a territorios inexplorados, hacen de su obra un hito que impide una clasificación reduccionista de su estilo y de sus novelas: «Hay modos de ser conflictivos que no encajan en las clasificaciones de la escuela», señaló en alguna ocasión. Como él mismo recordaba en 1981,

«Tengo publicados diez volúmenes narrativos, si no recuerdo mal, todos ellos nutridos. No fui de esos artistas que encuentran una fórmula y se aferran a ella y en ella mueren, sino que, cada vez, busqué *la forma adecuada* a lo que quería contar. Nunca me inquietaron demasiado las modas (...). No seguí las modas, pero creo haber respondido al *espíritu de mi tiempo*, incluso durante mi escaso tránsito por el realismo tradicional, al cual se vuelve hoy, ¡vaya por Dios! Creo no haber obedecido jamás esas órdenes difusas e impersonales que llegan nadie sabe de dónde (...) Esto no quiere

decir que me considere un escritor surgido de la nada, sino que, por el contrario, estoy persuadido de *haber recibido préstamos de todos los autores que leí: igual que todo el mundo*» (1981: 40-47). (Subrayados míos)

Varias de las notas que quisiera resaltar de la obra de Torrente están contenidas en esta declaración. Primero, la importancia de *la forma*: «*El arte es forma y la vida la necesita por igual*». «*Los hombres necesitamos entender y únicamente las formas nos lo permiten: toda interpretación de la historia es una forma*» (Ibidem). En el juego entre realidad y ficción, verdad y mentira; en la necesidad humana de seleccionar, interpretar, «traducir» constantemente a los otros, esas *formas* constituyen también los *límites* que siempre pueden ser empujados más allá, pero «acomodándose» a ellos al mismo tiempo. Si todo fuera posible, nada sería posible. Por ello, Gonzalo Torrente explicaba que los escritores se mueven dentro de «unos *límites formales* muy reducidos: de ahí la insistencia y la recurrencia de normas y prescripciones. *La biografía de todo artista verdadero puede resumirse en su relación con el límite, porque se acomoda a él, porque lucha con él*» (Ibid.). Quizás se podría añadir que toda vida verdadera está contenida en ese juego con sus propios límites.

Que Heine, Swift, Sterne, fueran sus «primeros maestros» y que a través de Sterne «le llegase» Cervantes, dice más de la hondura literaria de Torrente Ballester que todo lo que ahora yo pudiera expresar. Defensor de una *tradición* literaria que no se establece «por comunidad de temas, sino por la evolución de las formas», nuestro escritor es siempre original en esa compleja y maravillosa combinación entre memoria, imaginación

y fantasía. Siempre deslumbrante en el empuje de lo que François Jacob denominó *límites de lo posible*, y del juego entre lo que él mismo llamaba principio de realidad *suficiente* y libertad creativa, es decir, en la creación y recreación de mundos (terreno en el que muestra su admiración por Galdós, y menos expresamente por Valle o Baroja, aunque éstos fueran maestros de la palabra), Torrente crea y recrea sus mundos llenos de humor, a veces de parodia, pero nunca caricaturescos de lo humano, porque proyecta sobre ellos el sentimiento profundo de la *piEDAD*, en sentido clásico, que comprende y es solidario del destino final de los humanos, más allá de su efímero paso terrenal.

«El humorismo –escribió– es siempre una concepción desencantada del mundo vivida por un hombre que, a pesar de todo y contra toda razón, no pierde la esperanza... El resultado –cuando el hombre así es artista– suele ser lo grotesco. Goya lo ejemplifica bien». «No hay que ver lo humano ni con ojos de ángel ni con ojos de sabandija, sino con ojos de hombre, bien abiertos» (*Nuevos cuadernos de La Romana*. Citado en Loureiro 1990:21-23).

Juzgar a los hombres «con pautas de perfección», «de ultrahumanidad», como ocurre en ciertos escritores, resta para Torrente validez a sus juicios, pues lo que hacen es suplir la carencia de imaginación por «la sátira, la moralidad, la ideología o la pornografía» (Ibid.).

Creo que se reflejan bien a través de estas palabras del propio Torrente Ballester la persona que estaba detrás de su obras. No sólo «señor de las palabras», sino «señor de sí mismo». En su *Currículum, en cierto modo*, ya citado, se declara «un excelente profesor». Estoy segura

de que lo fue. Cuando se leen los distintos avatares de su vida en las biografías que le han dedicado, desde sus compromisos personales a su vida familiar y a su incansable obra, sorprende en cierta medida la llegada de la avalancha de premios a partir de los años ochenta, cuando el escritor estaba rondando los setenta y la televisión y el cine le hicieron famoso y justamente reconocido. Pero entonces es también cuando la individualidad de Gonzalo Torrente Ballester se nos aparece, a mi juicio, más coherente y más atractiva. En el humor soterrado de sus declaraciones de entonces, en la escritura que prosiguió hasta el final de su vida, aparece el sentimiento de haber comprendido y vivido que lo que podemos llamar felicidad en esta vida, dentro de sus limitaciones, no es la fama ni la alabanza, sino la tarea diaria y hacer las cosas lo mejor que se pueden hacer. Como también él mismo dijo al hablar de su pasión por la literatura, por la lectura: «esos libros, esos sentimientos, son lo más verdadero de mi vida, son el *tuétano de mi biografía, casi inefables*» (1981: 47).

Es un honor para mí que el azar me haya hecho sucederle en este sillón E y, en la medida de mis posibilidades, aun a gran distancia inferiores a las suyas, procuraré mantener siempre la altura de su ejemplo.

I. DE HISTORIA Y DE LITERATURA

«Poseemos civilización porque hemos aprendido a traducir más allá del tiempo» –dice Steiner en ese poliédrico y sugerente libro que es *Después de Babel*–, pues «sin la fecunda ficción que es la historia» en cuanto pasado elegido (ya que toda historia es selectiva: «recordarlo todo

es condición de la locura»), la historia de los hombres se convertiría en «*sombras planas*» (Steiner 1980: 45-48). «Traducir más allá del tiempo» podría definirse como una primera tarea de todo historiador: ser un «traductor del pasado». Pero apenas formulada la frase, una larga serie de dudas rodea el aserto: «traducir» hace referencia al lenguaje y su utilización y ¿qué es realmente el pasado?; y ¿no parece cierto que cualquiera puede utilizar la lengua y el pasado para hacer su propia traducción?; ¿cuál sería la validación de tal traducción?, ¿cuáles las garantías de que lo que se nos cuenta ocurrió de verdad o, al menos, con una cierta aproximación?

Estas dudas y algunas otras más son, creo, las de nuestro tiempo presente y nos tropezamos con ellas en la vida diaria. A veces surgen grandes titulares en algún periódico: «La historia es una novela», afirma –no precisamente como elogio– algún escritor célebre o algún periodista o mediático más o menos conocido o por conocer; «la historia no existe», «la historia es demasiado importante para dejarla en manos de historiadores», afirman los mismos contradictoriamente; «todo es mentira en historia»; «la historia –este suele ser un *dictum* inapelable ante cualquier intento de matización– la escriben los ganadores». Y a pesar del esfuerzo de un buen puñado de historiadores profesionales para explicar las funciones de la historia o «que el éxito nunca es definitivo» (Parker) y, por tanto, tampoco los fracasos; a pesar de la insistencia desde todas las ramas del conocimiento, y también en las disciplinas humanísticas y en la historia, de la falacia de modelos universales aplicados a experiencias particulares y de la incongruencia de aplicar el baremo de éxito-fracaso en la larga duración histórica; a

pesar de todo ello, los estereotipos acerca de la «subjetividad» –al parecer total– de la historia que hacen los historiadores, siguen proliferando en nuestra vida cotidiana y en lo que generosamente llamamos «mundo cultural». El resultado es que cualquiera se siente con suficiente bagaje para opinar o escribir sobre hechos pasados y para rebatir cualquier nuevo enfoque que no reafirme sus ideas y creencias preconcebidas sobre lo acaecido y la forma de contarlos.

El desprestigio que rodea a la historia en cuanto posible conocimiento objetivo de una realidad –y que quedó plasmado en unos planes de estudio en los que la historia aparece subsumida en otros sectores del posible saber–, y a veces la animadversión explícita hacia ella, tiene raíces *históricas* que merece la pena recordar, aun brevemente, pero antes no quisiera dejar de llamar la atención sobre el contraste que ofrece ese ataque a la historia en determinados sectores con el éxito popular de todo lo que se refiere a las historias del pasado. Desde las llamadas «novelas históricas» a la historia por fascículos, y de vez en cuando a auténticos libros de historiadores, el éxito de mercado suele tener una cuota segura, como bien saben los editores.

Algo similar a veces ocurre en algunos segmentos de lo que ampliamente llamamos *literatura* y especialmente con la novela, a la que tantas veces se remite la propia construcción de la historia. Me parece que el fin de la novela se ha anunciado tantas veces como el fin de la historia, sin que ni en uno ni en otro caso parezca que se cumplan tan sonadas profecías. Y no digamos la continua crisis en la que al parecer se hallan; en alguna buena entrevista a un escritor de vocación leí alguna vez

una afirmación que me parece oportuna: la de que no es que la novela estuviera en crisis, es que la novela «es siempre el relato de la crisis», de la continua crisis del propio vivir.

Debo confesar que hablar de algunas de las relaciones entre historia y literatura en esta Casa, como fue mi propósito desde que tuvieron la generosidad de elegirme como compañera en sus tareas, me ha tenido estos meses sumida en la tensión entre el gozo de trabajar sobre asuntos que forman parte vertebradora de mi vida y, por otro lado, el agobio de las referencias infinitas que pueden encontrarse sobre estas cuestiones, de las que además varios de los señores Académicos actuales han escrito páginas de obligada lectura: Ayala, Vargas Llosa, Muñoz Molina, Goytisolo, Nieva, Martín Municio, Rodríguez Adrados, Rico, Sampedro, García de la Concha, Marías o Martín de Riquer son algunos de los nombres cuyas reflexiones sobre la literatura, la ficción y la realidad, el rigor de la ciencia y la libertad de la imaginación, la novela y sus avatares o, directamente, sobre «La novela en la Historia, la Historia en la novela» (Muñoz Molina), aparecen como sustrato en parte de mi propio pensamiento. Pero, a pesar de la indecisión que me producía tratar sobre un asunto de riesgo como es éste, y confiada desde luego en la benevolencia e inteligencia de mis nuevos compañeros, estimé que, precisamente por haber elegido a una historiadora, era obligada la reflexión sobre el propio quehacer que une, en la palabra y en la escritura, la historia y la narración, la búsqueda de elementos reales y la imaginación con disciplina –en la historia–, o con libertad creadora –en la literatura–.

A veces, pensar mucho sobre lo que se hace, contemplar la propia tarea obsesivamente, puede ser paralizante. Es conocido el cuento del ciempiés y la cucaracha. Envidiosa ésta de la elegancia de las cien patas del ciempiés, le preguntó adúladora y ladina cómo era posible que pudiese marchar armónicamente con esa cantidad de miembros a derecha e izquierda de su cuerpo. La vanidad del miriápodo le llevó a contemplarse intensamente y explicar a la cucaracha cómo las cincuenta patas de la derecha se movían hacia delante mientras que las cincuenta de la izquierda lo hacían atrás sincrónicamente, o al revés, pero, cuando la cucaracha le exigió una demostración *in situ*, el ciempiés fue incapaz de moverse para nunca jamás. He conocido o leído varios historiadores que, mientras se debatía (por la fenomenología, la filosofía analítica, la crítica literaria y la deconstrucción, la supuesta corrección política, las ciencias sociales de la antropología, la sociología y la psicología, etc., etc.) el supuesto estatuto o la falta de él de la propia Historia, ellos siguieron su tarea procurando incorporar lo que era válido para enriquecer su perspectiva y proyectando su excelencia en el trabajo hecho con el mayor rigor y honestidad posible, pero sin dejarse atrapar por la virtualidad de *cómo era mejor realizarlo*. De Carl Schorske a John Elliott, pasando entre nosotros por Díez del Corral, por Domínguez Ortiz, Anes, Jover y tantos otros, el oficio de historiador ha consistido en una práctica de investigación y docencia cuya tarea primordial ha sido «la reconstrucción en la medida de lo humanamente posible, de un pasado infinitamente rico y variado, bajo formas que lo hagan comprensible sin sacrificar su complejidad intrínseca» (Elliott 2001: 8). Práctica siempre

inacabada y limitada, como todo lo humano, pero paciente y eficaz a la larga. Ahí están los libros de todos ellos, siempre vivos, sugeridores de nuevos horizontes y líneas investigadoras, apasionantes en sí por la simple lectura. ¿Quién es capaz, salvo eruditos con una finalidad determinada, de repasar los textos de la discusión sobre el paso del feudalismo al capitalismo, por ejemplo, o la disputa sobre la contextualización-descontextualización de autores y textos, o ciertos análisis deconstructivos, quizás necesarios para especialistas, de Cervantes, Shakespeare, pero también de Rousseau o Montesquieu? Con independencia de la necesidad y defensa de la teoría –de lo que me ocuparé más adelante–, e incluso hasta cierto punto de la «contemplación» narcisista –procurando evitar la parálisis de las cien patas–, circula en los ámbitos científicos la historia del sabio que, después de una gran descubrimiento, exclamaba: «Ea, ya tenemos el resultado; ahora hay que estudiar por qué caminos he llegado a ello».

Hay sobre todo un aspecto que me importa especialmente, como historiadora de profesión y como lectora compulsiva desde muy pequeña de todo tipo de historias, cuentos, novelas, poemas, teatro y ensayos literarios. Un aspecto de las relaciones entre historia y literatura sobre el que parece necesario detener la reflexión. En esa cascada de desprestigio de la Historia como saber, al que antes me refería, hay algunas voces que no sólo identificarían la historia con la novela o la más pura ficción casi fantástica, sino que considerarían que, por definición, la Literatura es justo lo contrario de la Historia. Voces que importan, la de Günther Grass proclamando en Oviedo que «la Literatura tiene futuro mien-

tras contradiga a la Historia»; la de Claudio Magris muy justamente contra una historia que pretenda dar leyes universales; muy especialmente para mí la voz de uno de los grandes poetas de todo el siglo XX, Joseph Brodsky, quien realiza una labor demoledora en sus brillantes ensayos al homologar a los historiadores con los místicos y los teólogos (2001: 119-140). Volveré sobre ello, pero quisiera ahora adelantar algunas de las tesis que –parafraseando al Juan de Mairena machadiano, en la línea platónica de esclarecimiento del pensamiento a través del esfuerzo de la expresión lingüística–, al exponerlas en alta voz y por escrito, me ayuden, en ese esfuerzo de escritura y de transmisión a otros, a clarificar el pensamiento propio.

Son, en primer lugar, el convencimiento de que Historia y Literatura no son opuestas, sino complementarias; en segundo lugar, que no podemos concebir la vida, nuestra cultura y nuestra civilización, sin ellas; en tercero, que en ambas hay elementos de ficción, elementos que necesitan reglas y otros que, como la imaginación creadora, la fantasía, son casi totalmente libres; cuarto, que pudiendo ser convergentes o complementarias, no son por supuesto lo mismo, ni da igual una que otra. Esferas diferentes, a veces interdependientes o con niveles de penetración de una en otra; no se trata nunca de niveles jerárquicos que tengan que ver con lo superior y lo inferior, sino con vivencias cognitivas y emocionales en las que, como diría el propio Brodsky, nos va la vida, nos va el frágil sentido que podemos dar a nuestro paso por la tierra.

Espejos y máscaras. Narración y realidad

Cuenta Borges que una vez hubo un Alto Rey, en brumosas tierras irlandesas y en la edad heroica de las grandes batallas medievales en las que se decidía el destino de un Reino, que mandó llamar a su Poeta más brillante y le encargó que grabase en palabras las proezas que acababan de tener lugar, para que no se perdiesen en el tiempo y poder llegar a ser –el rey y el poeta– tan inmortales como Eneas y Virgilio. Un año fue el plazo concedido para ver el resultado. El poeta, abrumado por el encargo pero orgulloso de él, empleó en su escritura todos los recursos aprendidos, las metáforas más secretas, las analogías más exactas y deslumbrantes, y se presentó con su panegírico ante el monarca al cabo de los doce meses. El rey y la corte escucharon el relato y lo aprobaron sin reservas. «Has manejado con destreza –le dijo el rey al poeta– la rima, la aliteración, la asonancia, las cantidades, los artificios de la docta retórica, la sabia alteración de los metros». El poema épico –en el que confluían entonces la historia y la literatura– sería transcrito a todo el Reino pues, aunque desapareciese todo el resto de escritura existente, aunque se perdiesen las crónicas que guardaban la memoria pasada, todo podría ser reconstruido a partir de ese poema. Y el rey regaló al poeta *un espejo* de plata como recompensa, al tiempo que le decía: «Todo está bien y sin embargo nada ha pasado. En los pulsos no corre más aprisa la sangre. Las manos no han buscado los arcos. Nadie ha palidecido (...) Dentro del término de un año aplaudiremos otra loa, poeta». Éste comprendió lo que le pedía ahora el rey, trabajó con inspiración, y al final del plazo se presentó con una página que leyó ante todos con

cierta inseguridad y extrañeza. «La página –escribe el narrador Borges– era extraña. No era una descripción de la batalla, era la batalla». Y el rey expresó lo que todos sentían: «Ésta supera todo lo anterior y también lo aniquila. Suspende, maravilla y deslumbra (..) Un cofre de marfil será la custodia del único ejemplar». Y le dio como recompensa *una máscara* de oro. Pero, como personajes de una fábula, el rey le pidió una tercera obra todavía más alta. Al cabo de otro año, el Poeta volvió a palacio, pero ya no era el mismo. «Algo, que no era el tiempo, había surcado y transformado sus rasgos». Pidió quedarse a solas con el rey y, con tristeza ante su insistencia, le recitó brevemente la oda. Era una sola línea. Ninguno de los dos se atrevió a repetirla en voz alta, pero la paladearon –nos dice Borges– maravillados y maltrechos, muy pálidos. Conocieron la profundidad inexpresable de la Belleza y, como el Ángel de Rilke, ésta les fulminaba. El único regalo que podía hacerle ya el rey al poeta era la *daga* para su sacrificio; en cuanto a él, jamás repitió el poema y acabó vagando por los caminos de lo que había sido su reino (Borges 1977: 57-61).

El cuento borgiano de «El espejo y la máscara» ilustra, entre otras cosas, grados y diferentes formas de escritura que tienen que ver con nuestro tema: desde el espejo que pretende reflejar una realidad preexistente, a la máscara que inventa y dramatiza, hasta la inspiración sublime que, entre «la plegaria y la blasfemia» como señala Borges, roza esas «Presencias reales» de Steiner, aquello que es *inefable*, que radica en el enigma y misterio de nuestra propia existencia. Me parece que fue Stendhal quien definía la novela como el espejo que se pasea a la orilla del camino, pero, a nuestros efectos, sería

más aplicable a la propia historia, a la narración o relato histórico, teniendo en cuenta que, de acuerdo con Steiner, los espejos no solo reflejan, sino que también *generan luz*. Dos elementos, a mi parecer, se cruzan en esta metáfora. Por un lado, el que como bien sabemos todos los días cuando nos miramos en el espejo –al menos una vez al día, por las mañanas seguramente, incluso el menos vanidoso–, éste no nos puede reflejar enteros; incluso con un juego de espejos que nos refleje desde distintos ángulos, la mirada no abarca todo a la vez; una parte u otra queda opaca a nuestra vista. Por otro lado, en el símil ya ha aparecido el elemento que más importa destacar ahora: el de la *narración*.

Narrar es, según el diccionario de esta Casa, «contar, referir lo sucedido, o un hecho o una historia ficticios». Es decir, *contar historias*. Utilizar los recursos del lenguaje, en primer lugar.

«Lo más característico –escribió Popper– del lenguaje humano es *la posibilidad de contar historias*. Bien puede ser que esta habilidad haya existido en el mundo animal. Pero sugiero –prosigue– que el momento en que el lenguaje se volvió humano se encuentra en la más estrecha relación con el momento en que el hombre inventó un cuento, un mito, a fin de excusar un error cometido por él, quizá al dar una señal de peligro cuando no había motivo para ello; y sugiero que la evolución del lenguaje específicamente humano, con sus medios característicos para expresar negación –para decir que una señal no es verdadera– surge del descubrimiento de los medios sistemáticos que permiten negar una información *falsa*, por ejemplo, una falsa alarma, y del descubrimiento estrechamente relacionado de los cuentos falsos empleados como excusa o como diversión» (Popper 1974: 1112-1113).

Contar historias, inventar, describir *lo verdadero y lo falso*, sería una característica fundamental del ser humano. El placer de la palabra: un instrumento de libertad en primer lugar, la capacidad de decir *no* a la realidad. El hombre, afirma Steiner, es el único ser «capaz de levantar falsos», es decir, de conceptualizar lo que no es, incluso a veces conceptualizar lo que es imposible. «El poder creador de la mentira», dice Steiner, como posibilidad para crear «mundos que no están en este mundo». En los condicionales y los futuros «estarían los núcleos creadores del lenguaje: en lo hipotético, en lo imaginario, en lo condicional» (1980: 247).

«..somos animales lingüísticos, y es ese atributo el que, como ningún otro, torna soportable y fructífera nuestra efímera condición. La evolución del habla humana –tal vez haya llegado tarde– hacia los subjuntivos, los optativos, los condicionales contrarios a los hechos y los futuros verbales (no todas las lenguas tienen tiempos y modos) ha definido y salvaguardado nuestra humanidad. Gracias a ellos podemos contar historias, ficticias o matemático-cosmológicas, acerca de un universo que se encuentra a billones de años de nosotros; gracias a ello podemos discutir, conceptualizar la mañana del lunes posterior a nuestra incineración; gracias a las cláusulas condicionales, al «si»... podemos cuando nos place negar, reconstruir, alterar el pasado, el presente y el futuro, cartografiar «de otro modo» los factores determinantes de la realidad pragmática, lograr que la existencia siga mereciendo la pena. La esperanza es gramática» (1998: 113).

En el mismo sentido señala Gadamer que «lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno*. Esta libertad incluye la *constitución lingüística del mundo*. Lo uno forma parte de lo otro

y a la inversa. (...) es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas, como expresa también esa profunda narración del Génesis según la cual Adán recibió de Dios la potestad de poner nombres» (Gadamer 1977: 532).

Numerosas especies poseen códigos de señales y saben camuflarse incluso para engañar a los depredadores, como el ave que se finge herida para alejar al enemigo de su nido, o la mimetización con su entorno de muchas especies para poder sobrevivir. Pero esas no-verdades son diferentes de las no-verdades deliberadas de los hombres, que «pueden ser enteramente gratuitas, creativas, desprovistas de utilidad práctica», señala Steiner. E igualmente insistirá Gadamer: «La idea de un lenguaje de los animales sólo se mantiene *per aequivocationem*. Pues el lenguaje es una posibilidad variable del hombre, de uso completamente libre. Para el hombre el lenguaje no es sólo variable en el sentido de que existan otras lenguas que puedan aprenderse. Es variable en sí mismo, en cuanto que ofrece diversas posibilidades de expresar una misma cosa» (Gadamer 1977: 533). El Wittgenstein del *Tractatus* advertía que «los límites del lenguaje son los de nuestro(s) mundo(s)», pero esos límites pueden empujarse más allá y de hecho eso es lo que hacen los creadores de lenguaje. En unas deslumbrantes páginas sobre la «aureola metonímica» que permite a los humanos la maravillosa flexibilidad de su vivir, la posibilidad en definitiva de una cierta libertad frente a la fijación determinista de lo natural, Sánchez Ferlosio escribía: «La palabra está, pues, en las entrañas mismas de la acción específicamente humana: sale al encuentro de esa acción. La palabra dice «tú serás martillo» y el objeto puede ya caer en el repo-

so y en el olvido sin perder ya jamás la aureola metonímica que le permite volver a ser llamado a su oficio cada vez que lo requiera. (...) El animal *se vale* de auxiliares, sin instituirlos jamás en instrumentos; el hombre usa objetos idóneos, y los destina a una función, al par que es siempre capaz de habilitar para ella ocasionalmente cualquier sustituto. (...) ..junto a la capacidad de dar sentido resplandece a su vez la de suspenderlo para poder darle otro nuevo. Lo primero lleva anejo lo segundo» (Sánchez Ferlosio 1973: 216-217). Metonimia y metáfora –decía Octavio Paz– son «los dos procedimientos literarios con los que podemos traducir el mundo». Un mundo que comienza por ser un conjunto de nombres; «más exactamente: el mundo es un mundo de nombres y los nombres son nuestro mundo más nuestro. Si nos quitan los nombres, nos quitan nuestro mundo» (Paz 1981: 10). Cuando, según se cuenta, el zar Pedro I pronunciaba contra algún enemigo de su poderosa nobleza la sentencia: «Yo te hago loco», el poder de la palabra y la palabra del poder, en este caso, acababan convirtiéndole en tal, pues al tratarle todos los demás como demente, el desgraciado vivía la realidad de la sinrazón y perdía toda cordura. Más amablemente Jean Paulhan recoge el cuento de un temible pirata que va arrojando al mar a todos los vencidos después de preguntar a cada uno su nombre, pero un experimentado marino se libra de la muerte al contestar con el nombre del propio pirata que tenía delante: el sanguinario Jacob Cow. Era tan grande el terror que tal nombre inspiraba –dice la leyenda– que el propio Jacob Cow se volvió a su barco y desapareció.

La palabra, pues, como libertad. Contra el tópico de que «la palabra disfraza el pensamiento», y la condena

moral que pensadores como Rousseau y toda una serie de moralistas han lanzado sobre la lengua, sólo la palabra, como decía Steiner, permite por así decir «negar la muerte», no someterse a la «cosa que es». «A través de la no-verdad, de las gramáticas del futuro, de la sintaxis, el hombre va más allá de la fisiología del cuerpo o la termodinámica del sistema planetario; se libra de la trampa orgánica a través de la palabra». La inversión del mito de la torre de Babel, con la reivindicación de la diversidad y de la opacidad que ello significa, permite al lenguaje humano la emancipación de lo factual y de lo necesario; permite también, al tiempo de la alteridad con el otro, crear para sí un núcleo privado e impenetrable, un mundo *secreto* –«las palabras son los ojos vivos del secreto»– que, como también demostraría desde otras coordenadas Georges Simmel, aísla pero protege la libertad del individuo. Contra toda transparencia, el «aura de secreto», el propio «idiolecto», está unido al desarrollo de la individualización, a la posibilidad de autonomía individual en la que ningún poder externo puede penetrar. (Steiner 1980, Simmel 1977).

La lengua es, por tanto, algo más que un medio de comunicación. No transmite sin más un contenido preexistente, sino que lo crea, o –señala Steiner– al menos lo hace visible y perceptible. Como el viajero lunar de Cyrano de Bergerac, «continuamente arroja hacia adelante el imán que lo mueve». Todo lenguaje, como sabemos hoy, se convierte en un *acto*, en un acto de lenguaje que incide sobre la realidad, sobre la relación entre los comunicantes; supone, como advirtiera ya Humboldt, una interpretación, una «traducción» continua. Pues «comunicamos imágenes vividas, marcos afectivos particula-

res». Seleccionamos y omitimos, y por ello toda descripción es forzosamente parcial. Y aun veraz para el sujeto que emite, puede ser, como sabemos, *mentirosa*. La palabra no puede decirlo todo, al omitir y seleccionar podría equipararse a la cartografía trazada en un mapa. El mapa no es el territorio, pero nos da una *representación* del mismo. Quizás los diferentes lenguajes que utilizamos –el poético, el científico, el suasorio...– podrían aludir a relieves diferentes de un mismo territorio, como mapas parciales pero significativos de una compleja y amplia realidad.

No es del caso referirme aquí a la complejidad de la lengua, al estar entre especialistas de excelencia que han escrito páginas canónicas sobre el particular: lingüistas, lexicólogos, novelistas, dramaturgos, poetas, que han explorado su capacidad, y han reflexionado además sobre ella, con más autoridad que la mía. Pero sí quisiera, desde el punto de vista de historiadora, apuntar algunos aspectos que inciden en la temática de la propia narración de la historia y que surgen al hilo de lo que se ha expuesto hasta ahora someramente.

Por un lado, los opuestos verdad-mentira, verdadero-falso, real-ficticio, son algunas de las parejas que tropiezan en la narración histórica y en los debates casi interminables sobre los métodos historiográficos que puedan reflejar –reconstruir– el pasado. Por otro, qué se entiende por «realidad», presente o pasada, es una de las cuestiones eje de la filosofía y las ciencias sociales desde la segunda mitad del siglo XX. Ambas inciden directamente en las relaciones entre historia y literatura.

Sobre la realidad y la verdad

«¿Es real la realidad?» es el título de uno de los libros más populares, divertido y esclarecedor al tiempo (lo divertido no es lo opuesto a lo serio, sino al aburrimiento, dijo alguien muy lúcidamente), de Watlawick, uno de los importantes teóricos de la escuela de Palo Alto. A partir de la confluencia de diversas corrientes antropológicas, psicológicas y sociológicas, esta escuela elaboró una moderna teoría de la comunicación que incidió en muy variados sectores de las ciencias sociales y de las humanidades. Sobre la base de un sistema de formalizaciones que arranca en parte de la teoría de los tipos lógicos de Bertrand Russell y en parte de la teoría de los grupos –elaborada en 1832 por el matemático Evariste Galois–, la *realidad* social y humana se configura como una construcción a la que el lenguaje le da significación y valor, un *constructo comunicacional* en la jerga establecida, con distintos niveles de conocimiento y significación; a través de esta jerarquía de conocimientos, los humanos establecen *pautas* y todo un juego completo de *reglas y valoraciones*, posibles gracias a lo que el segundo Wittgenstein llamaba «juego del lenguaje», y sin el cual la experiencia no sería codificable ni comprensible (Watlawicz, Beavin y Jackson 1971). Una epistemología de la realidad que refuerza el *interaccionismo simbólico* –la actividad constructora de mundos, «mundos materiales y no materiales», dotados de *significación y en compañía*, serían características de la especie humana (Berger y Luckmann), entre otras varias corrientes, que obvian la disputa ontológica sobre la realidad para centrarse en todo caso en su aspecto fenoménico. De nuevo con Stei-

ner, la fórmula heideggeriana: «Somos lo que entendemos ser», alusiva a cómo nuestro propio ser se modifica en cada suceso de apropiación-comprensión de lo que llamamos realidad, se verifica y adquiere su significación en el entramado social de un lenguaje compartido.

Así pues, la realidad no es para los hombres algo dado, independiente, que está ahí al modo de una piedra. La realidad supone, al contrario, una compleja construcción humana, como ya hemos visto. Una construcción humana en donde lo simbólico y el lenguaje aparecen como instrumentos conformadores. Ni racionalismo abstracto, ni relativismo escéptico –matizaba Gadamer–, ni reducción de la realidad a lenguaje ni creencia en una realidad no lingüísticamente mediada (1977). Por tanto, todo reduccionismo de hacer derivar el pensamiento de la realidad, a modo de reflejo, o la pretensión de lograr de una vez por todas el conocimiento de la esencia de lo real, están hoy demolidos teóricamente desde distintos frentes (Iglesias 1987: 86-94). Realidad –declaraba en algún momento Torrente Ballester, en una reflexión sobre el Quijote– puede ser todo lo que existe: este hombre, este río, la revolución francesa, el logaritmo de pi, una metáfora, una utopía, «a condición de que cada uno de ellos sea colocado en la esfera que le corresponde». Y en su discurso de entrada en esta Casa, el novelista citaba al filósofo Zubiri al definir al hombre

«como animal de realidades». Pero «lo real es, apurando el concepto, todo lo que de algún modo incide en la conciencia del hombre. Y lo que existe, en cuanto existe, e incide en la conciencia humana, deja en ella una señal que permite al hombre dar a lo real conocido la adecuada respuesta. Esta suma de señales cons-

tituye la experiencia, y merced a ella podemos vivir» (Torrente Ballester 1977: 19).

Pensamiento y praxis, lenguaje y realidad no son por tanto esferas independientes, sino conformadoras de lo real. «Por lo que se refiere a las acciones humanas, las cosas son lo que las gentes que actúan piensan que son» (Hayek 1952). En contra del aserto de Marx sobre un pensamiento que se limita a la contemplación y una praxis que transforma el mundo, Paul Ricoeur tiene bellas páginas sobre la eficacia de la palabra y del pensamiento que ella conforma: «La palabra es mi reino y no me ruborizo de ello», y alude a cómo un pensamiento contemplativo

«a la manera de Parménides, de Platón o del neoplatonismo (por poner un ejemplo límite) logró transformar el mundo dándonos, con su negación de las apariencias sensibles y de las manipulaciones, la matemática euclidiana, luego la física matemática y más tarde, a través de la medida y del cálculo, el mundo de las máquinas y la civilización técnica» (Ricoeur 1990: 10).

Sin exagerar esa capacidad de transformación, en la que confluyen elementos azarosos e históricos imprevisibles, lo cierto es que la construcción de lo real es una construcción de significaciones. Como se ha dicho tantas veces, los humanos pueden resistir cualquier *cómo* si se tiene un *por qué*.

La esfera de significados, advertían los citados teóricos californianos, es pues *ficticia, pero seriamente ficticia*. La vida puede ser un juego, pero es un juego en el que nos va la vida. Por eso la palabra, el lenguaje, no son nunca gratuitos. Contra lo que se dice, las palabras no se

las lleva el viento; crean realidad. De ahí la necesidad, como señala Bruckner de «sopesar bien las palabras para pensar bien el mundo» (Bruckner 1996: 129). Es verdad que el poder de la palabra no es inequívoco ni claro; es un poder ambiguo, que puede ser liberador o lo contrario: pérfido y mentiroso. Havel ha señalado en alguna ocasión «la increíble importancia que adquiere la palabra libre en una situación totalitaria», y ello nos da otra pista más de la compleja interdependencia de lenguaje y realidad, a la que me referiré más adelante.

Pues si la palabra puede ser un instrumento de libertad y de conocimiento, si el lenguaje es el medio por el que incorporamos en nuestra conciencia la experiencia del mundo y al tiempo la reinterpretemos y transformamos, también la palabra, como se dijo, puede aludir a lo no-existente, a lo no-verdadero, y así se vuelve al círculo no sólo de determinar qué es lo que entendemos por *realidad*, sino también de saber hasta qué punto nuestro conocimiento de ella es *verdadero*; en definitiva, cómo podemos estar seguros de que conocemos lo que creemos conocer, cómo validamos nuestra capacidad de conocimiento de lo real.

Tanto Carl Schorske (Viena-fin-de siècle 1981) como Steiner en buena parte de su obra han insistido en la ruptura en la cultura occidental, desde finales del siglo XIX, de la armonía nunca probada, pero aceptada desde la influencia griega y reafirmada por la cultura cristiana, entre lenguaje y mundo. El pensamiento occidental había partido tradicionalmente de un cierto *optimismo cognoscitivo*, un optimismo gnoseológico basado en el conocimiento y el entusiasmo por conocer; la creencia de que era posible guiarse con un orden frente al caos aparente

del universo y del mundo porque básicamente coincidían lenguaje y realidad. Es un optimismo que, como tantas otras cosas, debemos a la Grecia clásica; una filosofía, la griega, que nace al mismo tiempo que la ciencia, o mas bien con la ciencia en el sentido amplio del concepto; Tales de Mileto, Pitágoras, los presocráticos, Platón y Aristóteles, con todas sus diferencias parten de una orientación dominante: la creencia no explícita de poder vencer a la confusión del mundo con el razonamiento, con la inteligencia del hombre. Una apuesta concreta y firme, que necesita para ello ese acuerdo entre el lenguaje y lo real. Para crear las matemáticas como ciencia universal –no solamente hacer operaciones, como desde tiempo inmemorial se hacían ya en algunas de las grandes culturas antiguas–, para fundar la filosofía, era preciso constituir vocabularios tales que, a cada operación sobre los términos, pudiera corresponder un suceso en lo real. Con independencia de las dificultades y limitaciones que no es del caso ahora expresar, lo que importa es la audacia de esa afirmación de una concordancia entre el lenguaje y la vida. Quizá, han señalado distintos especialistas, las matemáticas sostuvieron la empresa y el propio instrumento del lenguaje hubo de pasar por el tamiz de la crítica. La presuposición de ese orden y armonía entre la estructura de la inteligencia humana y la estructura del universo que seguimos encontrando en el nacimiento de la ciencia moderna («el mundo está escrito en lenguaje matemático...»), es el postulado de partida de Galileo) es el origen de ese *optimismo cognoscitivo* al que antes aludía. Un optimismo que no radica en un ingenuo optimismo antropológico; al contrario, hay que recordar como símbolo la respuesta de Sileno al rey Midas, cuando éste le

fuerza a aquél a responder a la pregunta sobre qué es lo que haría la felicidad del ser humano: lo mejor para el hombre, responde el sátiro de Dionisos, sería no haber nacido y, de nacer, morir cuanto antes. Pero el pesimismo ante la fugacidad de la vida, y el dolor y el mal en ella, no impide en la cultura griega la seguridad de que esa corta vida merece la pena vivirse. «El hombre más fuerte que el destino», como quería Nietzsche, se plasmaría en esa apuesta que condicionó los orígenes de nuestro mundo cultural. Las dos grandes aportaciones del mundo occidental, ha señalado el científico Ilya Prigogine, son *la ciencia y la democracia; ambas son griegas*. Rodríguez Adrados ha escrito preciosas y rigurosas páginas sobre esa democracia y sobre unos orígenes que se filtran siempre en el conglomerado heredado de nuestras creencias y experiencias. Por ello se puede suscribir siempre, frente al agobio y apatía por exceso de información, el aforismo de Elías Canetti: «Cuando la curiosidad disminuye, él relee algún griego. Y es que quiere enterarse de todo de nuevo» (1994: 144).

Pero esa creencia en la armonía entre lenguaje y mundo fue puesta ya en cuestión a partir de las vanguardias artísticas de finales del siglo XIX y de unas corrientes filosóficas y políticas que quebraron en mil pedazos la confianza cognoscitiva occidental. Hughes (1972), Schorske (1981), Steiner, en varias de las obras citadas, han señalado ese cambio decisivo:

«..este contrato (entre la palabra y el mundo) se rompió por primera vez, en cualquier sentido minucioso y consecuente, en la conciencia especulativa y la cultura europea, centroeuropea y rusa entre las décadas de 1870 y 1930. Esta ruptura de la alianza entre la palabra y el

mundo constituye una de las pocas revoluciones del espíritu verdaderamente genuinas en la historia de Occidente y define la propia modernidad. El nuevo tejido de nuestra cultura y de los medios del significado que contribuyen a él (...) puede expresarse muy bien diciendo que nuestra historia interior, que los códigos de percepción y autopercepción por medio de los cuales situamos nuestras relaciones de inteligibilidad con otros y con «el mundo» han entrado en una segunda fase fundamental. La primera, resumida en pocas palabras, se extendió desde los principios de la historia y el enunciado proposicional registrado (en los presocráticos) hasta finales del siglo XIX, es la del «Logos», la del decir del ser. La segunda es la que viene después...» (Steiner 1991: 118).

La experiencia de un siglo XX, con las guerras mundiales, el genocidio del Holocausto o *Shoah*, y el establecimiento de unos regímenes totalitarios que ya Dostoyevsky conjuraba desde casi un siglo antes en «Los demonios», llevó a la necesidad de tener que aceptar una realidad, como dice Havel, con «huecos y fragmentos», sin pretender que «todo tenga que cuadrar con todo».

Y esa fragmentación, esas rupturas traumáticas que, paradójicamente, han coincidido en Occidente con una prosperidad y un bienestar material como el hombre medio jamás hubiera podido imaginar, no son ajenas al proceso sino que explican la desconfianza hacia lo que realmente entendemos por la Verdad, por lo verdadero. Valga este largo rodeo para encontrarnos de nuevo con el núcleo de esos opuestos «verdad-mentira», «realidad-ficción», que constituyen la problemática de unas determinadas concepciones y de una percepción actual respecto a la historia y a la literatura, que importa analizar.

La ficción y la verdad en lo histórico y en lo literario

Hamlet y Don Quijote no son reflejo de la realidad –declaraba no hace mucho Carlos Fuentes–, sino que añaden algo nuevo a la realidad, que de allí en adelante no será comprensible sin Hamlet o Don Quijote (Presentación de «*En esto creo*». 2002). «Il y a plus de vérité dans une scène de Shakespeare, dans une ode d'Horace ou d'Hugo, que dans tout Michelet, tout Montesquieu, tout Robertson», había ya expresado orgullosamente Flaubert (*Lettre à Ernest Chevalier*, 31 mai 1839. Gallimard-Pléiade 1973).

En efecto, ciertos personajes literarios forman parte de nuestra realidad; no sólo la han enriquecido sino que nos han enseñado a percibirla bajo el filtro de sus personalidades y vivencias y por tanto la han transformado. Incluso profundas actitudes ante los hechos de la vida están marcados en nuestra cultura por una previa concepción poética o literaria interiorizada como modelo. Maravall Casenoves señaló ya en su precioso libro sobre *La Celestina* cómo el amor, en cuanto sentimiento humano, tenía una historia social en relación con unas condiciones históricas concretas. La concepción del amor en Occidente había evolucionado desde una doctrina escolástica, helénico-tomista, que consideraba el impulso amoroso como la búsqueda natural del ser hacia su plenitud y hacia un fin que le situaba en el orden natural objetivo que le correspondía, a la consideración desde la Baja Edad Media del amor «extático», el amor que lanzaba al sujeto fuera de sí mismo «para desordenarlo y enajenarlo». Una concepción que se vuelve laica con poetas y trovadores, que se seculariza y mundaniza en

los siglos XII y XIII, pero que tenía su origen en fuentes religiosas: en las órdenes de victorinos, cistercienses y franciscanos que habían elaborado una concepción subjetiva del amor divino. «Amor como dolor, llaga, enfermedad, locura, fuego». Amor místico, búsqueda de absoluto que, al cambiar de objeto y fijarlo en otro ser humano se convierte siempre en irrealizable, como también analizaría magistralmente otro historiador, Denis de Rougemont (1978). Un amor-pasión individual que, desde el punto de vista tradicional, suponía un desarreglo psicológico y un desorden moral, se transforma en uno de los modelos que perdurará en la tradición occidental y se revitalizará en el romanticismo (Maravall 1964: 135 y ss.). Muchos otros ejemplos podrían aducirse de esta imbricación entre la ficción literaria y su realización «de verdad» en la historia real.

Y desde luego no cabe otra cosa que estar de acuerdo con la sentencia de Flaubert, siempre que, como se dijo antes, se coloque cada elemento «en la esfera que le corresponde». Es decir, en los distintos niveles en que podemos diferenciar lo que llamamos realidad, como se vio antes, y en los imprecisos límites entre lo ficticio y «la verdad». Pues es obvio que lo que se pueda entender por «lo verdadero» ha cambiado sustancialmente a partir de las transformaciones y rupturas antes aludidas.

En primer lugar, convendrá tener en cuenta las dos acepciones, al menos, diferentes del sentido de «ficción». Señala Ricoeur una primera acepción «como sinónimo de las configuraciones narrativas»; otra, como «antónimo de la pretensión de la narración histórica de constituir una «narración verdadera» (1987a: 134). Bajo la primera acepción, como sinónimo, se acoge el propio título de este

discurso, pues, como se verá, una primera premisa que se intenta analizar en estas páginas es que *la historia es una escritura* y, como tal, sería en sentido amplio una configuración *narrativa*, una operación en la que interviene *la imaginación*. (Adelantemos que se tratará de una imaginación *con disciplina* y métodos distintos a los que rodean a la más libre creación en la literatura, cuyas técnicas y formas son más *internas* que, por así decir, las *externas* de la historia). Por tanto, en un primer nivel, esa «configuración imaginada», «fingida», la «construcción de una *trama*», es una operación común a la historiografía (la escritura de la historia) y a la narración literaria. Pero, en un segundo nivel, dos diferencias marcan a la historia: una pretensión de «verdad», y la elaboración de un «tiempo histórico» (Ricoeur 1987 a: 373).

En segundo término, habría que distinguir también entre las distintas acepciones de *verdad*. Ya desde Hume toda la corriente empirista anglosajona empezó a distinguir entre «verdades de razón», evidentes y necesarias (las de las matemáticas por ejemplo) y «verdades de hecho», las del mundo de la experiencia, el mundo sensible, de las que sólo se puede decir que son «probables», pero desde luego ni necesarias ni evidentes. El célebre ejemplo humeano de «el sol saldrá todos los días» es bien conocido como modelo de probabilidad. El resto de las «verdades» humanas iba a parar para Hume al cajón de sastre de los «juicios de valor». El desarrollo de la ciencia, por un lado, tanto de las ciencias matemáticas como experimentales ha hecho más compleja la concepción de la «verdad» en la propia ciencia y, por lo demás, las modernas teorías cuántica y de la relatividad, el principio de incertidumbre, la impresionante evolución de la

biología y las ciencias de la vida en el siglo XX –una auténtica revolución como es sabido–, han añadido toda una serie de círculos concéntricos y de planos en los distintos órdenes de verdad. Como sistematizó Popper, la idea de *verdad* es sobre todo una idea *reguladora*, una especie de patrón al que se aspira pero al que no es fácil ajustarse, pues

«la racionalidad de la ciencia no reside en su hábito de apelar a datos empíricos en apoyo de sus dogmas –pues eso lo hacen también los astrólogos– sino exclusivamente en el *enfoque crítico*, en una actitud que supone, por supuesto, el uso crítico, entre otros argumentos, de datos empíricos (especialmente en las refutaciones) (...) no tiene nada que ver con la búsqueda de la certeza, de la probabilidad o de la confiabilidad (...) Conscientes de nuestra falibilidad, sólo nos interesa criticarlas o testarlas (las teorías científicas), con la esperanza de descubrir en qué estamos equivocados, de aprender de nuestros errores y, si tenemos suerte, de lograr teorías mejores» (Popper 1983: 280).

Como actividad cultural que es la ciencia, como punto nodal de una vida de cultura en la que, como insiste Martín Municio, no hay «dos culturas», sino una imbricación inseparable entre ciencia y humanidades –no en vano nacieron juntas–, el saber científico envuelve, en palabras de Ricoeur, todo lo percibido. Por otro lado, y relacionado con ello, las ciencias sociales, la filosofía, la historia y la propia literatura, han sido lanzadas a desarrollar territorios de conocimiento impensables hace unas décadas.

Un novelista, Claudio Magris, describe lúcidamente esos territorios: «Puede que nunca haya reclamado y

desarrollado la literatura una función cognoscitiva como en nuestra época: en el período que va de finales de siglo a los años treinta –el gran momento de la cultura del siglo xx, la frontera todavía más avanzada que ha alcanzado la literatura–, escritores de la talla de Musil, Joyce, Proust, Kafka, Svevo, Mann, Broch, Faulkner y otros exigieron a la narrativa un conocimiento del mundo que precisamente el enorme desarrollo de las ciencias no permitía confiar a estas últimas, porque, con su extrema especialización, que hacía inaccesible cada una de ellas a los estudiosos de todas las demás y aún más al hombre medio, habían hecho añicos cualquier sentido de la unidad del mundo (...) Hoy en día la literatura se enfrenta a un nuevo desafío(...) Con la mecánica cuántica –y no sólo con ésta– parece haberse abierto un abismo entre la ciencia y su comprensión (y por lo tanto también la fantasía, la sensibilidad) aunque sea superficial por parte de los no científicos. (...) No es evidente que el universo tenga que estar organizado conforme a leyes que se correspondan con las estructuras de la mente y la percepción humanas; transformar en metáfora poética los conocimientos cada vez más abstractos de una naturaleza indeterminista es el arduo desafío cultural que tiene ante sí hoy en día la literatura» (Subrayados míos) (Magris 2001: 27-28).

Y en el mismo sentido se verá más adelante este impacto en la literatura, descrito por varios estudiosos y críticos literarios (Villanueva 1977).

Especialmente para nuestro tema, y estrechamente ligado a las transformaciones mencionadas, el análisis lingüístico en sofisticados y profundos planos de la actividad humana, ha modificado drásticamente las anteriores seguridades en la diferenciación entre la verdad y la ficción. En este sentido, Castilla del Pino ha distingui-

do tres acepciones del término *verdad*, que son oportunas para el análisis junto con sus oponentes: Una primera, verdad-falsedad, radicaría en un nivel cognitivo; es el nivel de la lógica y la matemática: $2+2=4$ es verdad, $2+2=5$ es una *falsedad*, o mejor sería decir *un error* (con menos connotaciones éticas que «lo falso»). Una segunda acepción, verdad-ficción, estaría en el nivel del mundo empírico/mundo mental: atañe a la realidad de un mundo exterior referencial y a la ficción o fantasías de un mundo interior en el que habitan sueños, proyectos, ensoñaciones, etc. La tercera, verdad-mentira, se refiere a un nivel normativo, deóntico o ético: afecta a la veracidad-mendacidad o sinceridad-insinceridad). (Castilla 1985 y 1988).

Añadiría, a mi parecer, en este último nivel el del engaño y señalaría (a pesar del riesgo que supone hacerlo en esta Casa) una cierta matización –presente en la clasificación anterior– entre la *veracidad-sinceridad* y la *verdad*. Un sujeto puede estar diciendo algo que manifiestamente no es cierto y ser *veraz o sincero* para sí porque cree en ello. No son distinciones casuísticas, sino muy cruciales. Cuando leemos o escuchamos los testimonios de algunos ciudadanos actuales que viven bajo una situación extrema o un régimen totalitario y que, por miedo o conveniencia, han interiorizado las **mentiras históricas** en que siempre se apoya este tipo de sistema, sorprende la *sincera desinhibición* con la que proclaman como algo natural la doctrina o las creencias por las que consideran que otros seres humanos deben ser sacrificados, o al menos consideran, como está ocurriendo en el País Vasco en este momento, que la extorsión, el terror y la muerte de sus semejantes puede ser lamentable pero no

es lo prioritario. Se convierten en aliados sumisos de los que asesinan bajo la justificación de ideologías siempre excluyentes. Sé que el término «mala fe» podría ser suficiente para definir esa actitud, pero sigo a Safranski cuando manifiesta su escándalo por ese **nihilismo moral desinhibido** que hace alarde de sinceridad y de aparente compasión al tiempo (Safranski 2000: 243). En tales sistemas, el virus del mal y no simplemente «lo malo», como ha analizado con tanta lucidez Agnes Heller siguiendo a Kant (el mal como algo cualitativamente diferente de lo moralmente malo), penetra a través de las palabras que inventan «*principios que hacen lo malo bueno*», palabras que argumentan a favor de máximas o ideologías «que destruyen la posibilidad de distinguir entre lo bueno y lo malo», justifican «los instintos de odio y envidia» volviéndolos políticamente respetables y eliminando en los individuos todo sentimiento de culpa sobre el daño ejercido «colectivamente» (el pensamiento de grupo que elimina la responsabilidad individual) sobre los otros (Heller 1998 y 1999). Las peligrosas palabras que *cierran* el mundo, que llaman a la sumisión y no a la libertad.

Si hablaba antes de los límites imprecisos entre la verdad y la mentira, era referido a este juego de niveles que, como es obvio, y aun cuando nos situemos en uno u otro específico, siempre resultan en mayor o menor medida afectando al resto. La tentación de la *unidad, de la unificación de la verdad*, es algo que se ha pagado históricamente con un alto coste, ya procediese, como señala Ricoeur, del plano clerical o del plano político, los dos polos de poder que han intentado implantar una única Verdad, una «síntesis de lo verdadero» para todo lo existente.

Pero esa nostalgia de unidad, esa «tentación maligna», es al tiempo «un anhelo de la razón», un anhelo de perfección que, paradójicamente, produce la primera violencia, la primera falta. «Quizás se adivine ya así que el espíritu de mentira –prosigue Ricoeur– está indisolublemente unido a nuestra búsqueda de la verdad, como una túnica de Neso adherida al cuerpo humano» (1990: 146). Palabras que recuerdan la especial versión que de la queja del Rey Lear shakesperiano hace Oscar Wilde en esa conmovedora confesión que es «De Profundis»: «Los dioses son extraños. No sólo emplean nuestros vicios como instrumentos para flagelarnos, sino que nos conducen a la ruina por medio de lo bueno, amable, humano que hay en nosotros» (traduc. J.E. Pacheco, 1977).

De esa tensión y de esa extrañeza ha nacido la utopía occidental: sueño de perfección cuyo único peligro ha sido cuando ha triunfado en la práctica histórica, dejando siempre tras de sí un reguero de muertes y de sufrimiento. Pero el fracaso de la utopía –trazada por una razón que lleva su fantasía de unicidad a sus últimas consecuencias lógicas– no quiere decir fracaso de la imaginación, fracaso de *lo posible*. Ni tampoco renuncia a la *búsqueda de la verdad*; una verdad quizás más modesta pero accesible sin necesidad de destrucción de un presente por un futuro inalcanzable. Porque «no podemos permitirnos el lujo de renunciar completamente a la categoría de verdad, como se nos propone desde alguno de los pensamientos del fin de la modernidad. Sobre todo al uso de verdades morales». ¿Cómo explicar entonces por qué Stalin o Hitler es recusable? (Valcárcel 1988: 59).

La historia no debe partir de ninguna exigencia moral apriorística, salvo esa búsqueda de la verdad –y más

adelante me referiré al problema de la subjetividad del historiador—, pero sus resultados tienen efectos morales. La verdadera **mentira** en el sentido fuerte del término, agustiniano, es precisamente la que pervierte la búsqueda de la verdad, hasta convertir todas las relaciones humanas y desde luego la historia en un demencial sistema de mentiras. Esta es la Historia falseada que rechaza Brodsky con razón y con él todos los que han sufrido un régimen totalitario. Es cuando, como señala Ricoeur, «se da el **paso en falso de lo total a lo totalitario**. Ese desliz se produce históricamente cuando un *poder* sociológico inclina y logra reagrupar más o menos completamente todos los órdenes de la verdad y plegar a los hombres a **la violencia de la unidad**. Ese poder sociológico tiene dos figuras típicas: el poder clerical y el poder político» (1990: 167). Hacer historia por los historiadores es, como muestra el ejemplo de uno de sus maestros imperecederos, Marc Bloch, restituir, reconstruir la «verdad», frente al poder totalitario. Recuperar esas verdades que, señala Valcárcel, «han costado sobre todo sangre». «La historia bien hecha (...) nos permite hacer genealogía y mediante esta prueba saber qué verdades la resisten mejor que otras. Desconfiemos de quienes sugieran que la historia ha muerto: generalmente quieren vender otra» (Valcárcel 1988: 58). La historia del hombre «pendiente en sus sueños del lomo de un tigre», como decía Nietzsche, es dolorosa, pero su pérdida puede ser todavía más costosa. Nada nos libra del sufrimiento por el dolor y por la injusticia del pasado (y del sutil entramado de lo que se recuerda y de lo que se olvida, y su responsabilidad moral, se habla asimismo en estas páginas); la historia para Aristóteles, nos recuerda Isaiah

Berlin, era ya «el relato de lo que han hecho y *sufrido* individuos humanos» (1983: 179). Y la memoria de ese sufrimiento, de la «vivencia de lo espantoso» (Ricoeur), necesita también para expresarse emocionalmente de la metáfora poética y de la fuerza de lo imaginario, pero también de la historia. Es esa amalgama la que recoge Brodsky en un poema de Auden: «Clío,/ musa del Tiempo,/ sin cuyo compasivo silencio/ sólo el primer paso contaría y ese/ sería siempre el crimen...» (2000: 123), o María Zambrano cuando recuerda: «Pero el pasado, para ser salvado de la deformación que llega tan fácilmente hasta lo grotesco, ha de ser enderezado, restituído a lo que era y más aún a lo que iba a ser» (*Senderos*. Barcelona. 1986).

Con frecuencia, la tentación totalitaria de unidad *verdadera* exige una total transparencia, que rechaza ese dolor y sufrimiento del pasado y cree poder comenzar desde cero la Historia; y por ello abomina al tiempo de la *opacidad*, de la *resistencia* de lo real y desde luego de la *libertad* de los individuos. Pocos autores como Jean Jacques Rousseau han expresado en la historia de nuestra cultura el desgarramiento entre la exigencia emocional de transparencia con los otros y consigo mismo, y la opacidad no sólo del mundo exterior, sino del propio lenguaje que uno cree dominar, hasta el punto de llegar a esa «tentación del silencio» que acomete a veces, por distintas vías, a creadores y escritores, y que en Jean Jacques fue muy fuerte; pocos autores como el ginebrino han contribuido tanto, por lo demás, a consolidar el mito de una *autenticidad* que pretende una *transparencia de comunicación con los otros*, y que es en buena medida una transposición del deseo *místico de comunión o fusión*,

no con Dios sino con los hombres. El autor de «La Nouvelle Héloïse» –todo un best-seller de su época–, al que escribían sus lectoras explicándole cómo ese libro había cambiado sus vidas, recogía asimismo una larga tradición occidental, la del *intelectualismo ético socrático* –*basta conocer el Bien para obrar bien*, el mal sería producto de la ignorancia–, que, radicalizada más tarde en ciertos aspectos de la práctica histórica del totalitarismo del siglo XX, se convertiría en una pesadilla optimista. Justo lo contrario de lo que el humanismo griego y el sentimiento sincero rousseauiano podían pretender. Pero de ello me he ocupado en otros trabajos sobre Rousseau (1999).

Ahora interesaba resaltar –para el propósito de no renunciar a la verdad, quizás modesta y con minúsculas, pero verdad necesaria, como expresaba A. Valcárcel, tanto en el nivel cognitivo como ético–, la dificultad de la propia dualidad del lenguaje, no sólo instrumento de comunicación sino conformador del propio pensamiento según se dijo, el «idiolecto» de que habla Steiner. Interesaba insistir en la polisemia de las palabras. Pues es precisamente en esa polisemia, en esa opacidad, en esa traducción que es toda comunicación, en los intersticios entre lo que queremos decir, lo que decimos y lo que los demás creen que decimos, donde la creación y la reinterpretación enriquecedora es posible. Si la dificultad es la opacidad y la polisemia, ahí está también la posibilidad de re-creación. Con frecuencia, advertía Humboldt, «todo entendimiento es un malentendido». Pues hasta «aprender a hablar» de niños –escribía Octavio Paz– es «aprender a traducir» (1981). El juego de la opacidad y transparencia del lenguaje, esa estructura dual que lleva en sí

todo acto lingüístico –hacia el exterior, pero también hacia el interior, como decía– convierte nuestro lenguaje, tanto oral como escrito, nuestra comunicación con los otros, así como la riqueza y polisemia de las distintas voces, en una aventura llena de riesgos y también de posible y constante enriquecimiento y creación. Como escandalizaba a Rousseau, la palabra también puede disfrazar el pensamiento, servir para el engaño y la mentira, pero es al tiempo indispensable como instrumento de libertad; una libertad que no es un producto arbitrario, sino sometido a unas reglas, a una gramática, a unas normas, merced a las cuales podemos relacionarnos unos con otros; a un contexto social en el que tales normas tienen validez. Traducimos, modificamos el supuesto mensaje del otro, reducimos desgraciadamente la mayoría de las veces, pero a la vez estamos dando un pequeño giro continuo en lo que recibimos, estamos aportando –mejor o peor, eso dependerá del rigor, inteligencia o trivialidad de cada cual– nuestra propia e intransferible visión. Swift también pensaba que la naturaleza humana está unida a lo falso y es sabido que para Nietzsche el genio propio del hombre es el genio de la mentira. Pero sólo en esa ambigüedad surge la *alteridad*, lo *fronterizo*, la propia creación. Ese es el mundo en que se desenvuelve lo ficticio y lo verdadero, inseparables como en la túnica que el centauro Neso dio engañosamente a Dejanira para que quedara adherida a la piel de su marido Hércules hasta provocarle la muerte.

La aceptación de que, en la vida social y mental de nuestra modernidad, en la vida temporal, no caben ya verdades absolutas; la experiencia histórica de que la defensa de éstas conduce con facilidad a la violencia y

al crimen; la quiebra de la creencia dogmática de que hay una verdad única para todos que se puede imponer, no debe inclinar la balanza hacia el extremo opuesto, hacia el subjetivismo o autismo de los valores, de manera que cada individuo o cada grupo cultural posee «su verdad» y por tanto se impone un relativismo cognoscitivo y moral sin trabas. Entre lo absoluto y lo subjetivo, cabría lo que Isaiah Berlin ha definido como valores objetivos; producto realista de nuestro mundo de «huecos y fragmentos» supone un mundo de valores propios en cada etapa histórica cultural de unas sociedades concretas, unos valores que expresan una visión del mundo, que son susceptibles de cambio, pero no de cambio caprichoso, personal, ni tampoco de cambios sociales deterministas o fatalistas, sino de un proceso complejo entre los sujetos individuales, los actores sociales y su medio y sus transformaciones. Esos valores objetivos representan el pensamiento y las actitudes en los que los seres humanos se desenvuelven en un marco histórico en el que se vuelven inteligibles. En ese pluralismo de valores, que es la realidad de nuestro tiempo, no todo vale; es algo muy diferente de un perezoso relativismo cultural. Las sociedades y los individuos están delimitados por una serie de necesidades y de opciones en los que, como decía también Berlin, están, estamos «condenados a elegir». Por tanto, obligados a valorar, a pautar la realidad para sobrevivir.

De ahí lo que también advertía Berlin: el problema en nuestro mundo actual del surgimiento de los conflictos de obligaciones. De obligaciones morales, se entiende, en momentos históricos concretos. O dicho de otro modo, la necesidad de elegir entre códigos morales y culturales in-

teriorizados e incompatibles entre sí, lo que produce siempre un desgarró. Conflictos y elecciones que encontramos continuamente en nuestra propia y modesta vida cotidiana, no solo en las grandes encrucijadas de la historia. Ni siquiera en el ámbito más personal existe un precepto moral que nos diga, en cada caso concreto, cómo hemos de comportarnos, si por ejemplo hemos de atender más a nuestra propia salvación en momentos difíciles o al altruismo y defensa de los demás. Sólo puede ser decidido desde la profundidad de los valores interiorizados y pocas veces habrá seguridad racional sobre la mejor elección. Pero, aun así, hay que hacerlo. Ese es el contexto en que podemos optar por una serie de «verdades» o valores objetivos que apuestan por la mayor seguridad y libertad de hombres y mujeres de nuestra época (Berlin 1983: 179-236; 1983b: 85-143; 1992: 85-101)

La búsqueda de la verdad, en el conocimiento científico, en la historia, en la moral, sigue siendo inexcusable. El método racional de la ciencia ha impulsado la tolerancia y la libertad de pensamiento; desde la aparición de la ciencia moderna en el siglo XVII, la cuestión no fue solamente de una mayor cantidad o acumulación de conocimientos científicos y técnicos, sino de la aparición *cualitativa* de un parámetro decisivo: la manera de distinguir la verdad del error. Una verdad que no radicaba en lo absoluto, sino en la modestia de una base inatacable: la del hecho experimentalmente verificable. No todo se podía conocer, pero lo que se conoce en ese campo tiene rigor y exactitud. La experiencia histórica es más ambigua. La vida media en Occidente se ha triplicado, su nivel cultural y material goza de oportunidades como pocos momentos en la historia, pero ni las masas

se han abalanzado a la cultura, ni las elites han impedido la barbarie (eso cuando no se han sentido fascinadas directamente por los bárbaros). (Steiner 1999). Pero cualquier tiempo pasado no fue mejor. La recuperación de una conciencia histórica es sin duda una de las vías de búsqueda de la «verdad». La incapacidad creciente de las generaciones actuales para pensar a medio y largo plazo es uno de los problemas que atañe a todos. Umberto Eco insistía recientemente en que la pérdida de una *herencia social y cultural* fidedigna, producto de los *filtros y traducciones* de sucesivas generaciones (ni en la vida individual ni en la colectiva puede recordarse todo, o al menos con la misma intensidad, como se recogerá más adelante), puede ser el peligro más evidente en el nuevo siglo iniciado. Las palabras de Huizinga en un texto ya canónico nos dan una clave de lo que podemos esperar de la *verdad* en la historia: no el relato del pasado, sino tan solo una imagen inteligible de un fragmento del pasado. Los *mapas* de los que antes se hablaba. Pero imagen inteligible y fragmentos absolutamente necesarios, captados e interpretados –y reinterpretados, claro está– al hilo del estado de nuestros conocimientos y avances investigadores. De la finura de la interpretación y traducción que hagamos de nuestra propia tradición heredada, siempre reemprendida, depende no solo nuestro conocimiento del pasado, sino fundamentalmente nuestra propia comprensión de la actualidad.

El componente de ficción, de elaboración de la trama, de configuración narrativa, en la escritura de la historia es solo una parte de lo que la historia aporta; la búsqueda de *lo verdadero* en el pasado –y no solamente de *lo verosímil* como es plausible en el terreno literario y sobre

lo que se volverá más adelante— establece unos límites y unas reglas que la diferencian de la novela y que, como ésta en su propia esfera, aporta conocimiento y elementos de juicio para poderse guiar en la multiplicidad de una realidad presente.

Los avatares de la narración histórica y otros vaivenes

«El contexto temporal e histórico del significado, de las formas articuladas y ejecutivas, es parte integrante de nuestras posibilidades de recepción y respuesta. Sin duda, la clave adecuada y el uso de ese contexto son siempre problemáticos y, en algún sentido, **circulares**. Si la historia es la **circunferencia que describe un acto literario, artístico o textual para dar forma, este acto, a su vez, modela y anima lo que postulamos como historicidad recapturable y documentada**. En esencia, por escurridiza que ésta sea, nuestras reconstrucciones experimentadas del pasado son «**ficciones de verdad**» gramaticales y textuales. Están talladas a partir de las disponibilidades del pretérito. Ninguna verificación final externa está vinculada a ellas. Incluso el más neutro de los vestigios arqueológicos o archivísticos lo es debido al riesgo de la interpretación, al ejercicio de re-imaginación selectiva que éste engendra» (Subrayados míos) (Steiner 1991: 202-203).

Circularidad del contexto histórico, de unas «ficciones de verdad» que proporcionan a los seres humanos, desde su conocimiento del *presente*, la posibilidad de una mayor comprensión de ese mismo presente y de las diferencias de lo que ha sido en el pasado. La historia, de entrada, permite cierto *distanciamiento* respecto a nosotros mismos; nos vemos a la vez —señala Schorske— como se-

res conformados por estructuras y conflictos de la sociedad y, al tiempo, seres que responden *de un modo creativo* a las presiones de las condiciones dadas (2001: 21).

Ese distanciamiento que procura el conocimiento del pasado cumple varias funciones simultáneas. Además de exigirnos en primer lugar una *disciplina intelectual* para ese conocimiento, nos proporciona sin duda unas ciertas imágenes de nosotros mismos, una densidad en la que la identidad personal no es una «sombra plana» sino el resultado de múltiples factores. «La historia comienza –escribió E.H. Carr en una formulación que se ha convertido en clásica–

cuando los hombres empiezan a pensar *en el transcurso del tiempo, no en función de procesos naturales* –ciclo de las estaciones, lapso de la vida humana–, sino en función de una serie de acontecimientos específicos en que los hombres se hallan comprometidos conscientemente y en los que conscientemente pueden influir (...) la historia es *la larga lucha del hombre, mediante el ejercicio de su razón, por comprender el mundo que le rodea y actuar sobre él*» (Subrayados míos) (Carr 1965: 182).

En la civilización occidental, la primera noticia de la consideración de la historia como consciencia de la propia acción humana en el tiempo, diferenciándola del fluir de la naturaleza, procede también de la cultura griega. La propia denominación «historia» alude a «conocimiento adquirido mediante investigación», «información adquirida mediante busca». Todo el programa y el contenido de la historia está reflejado en el famoso comienzo con el que Heródoto de Halicarnaso, «padre de la Historia», inicia su historia de las conquistas persas y de los pueblos conquistados por ellos hasta tropezar con el

único que, pese a su desproporción numérica frente a los persas, supo detener su marcha: el pequeño pueblo de los griegos.

«Esta es la exposición –escribió el primer historiador– de las **investigaciones** de Heródoto de Halicarnaso, **para que no se desvanezcan en el tiempo los hechos de los hombres**, y para que no queden sin gloria grandes y maravillosas obras, **así de los griegos como de los bárbaros** y, sobre todo, la **causa** por la que se hicieron la guerra» (Subrayados míos) (*Los nueve libros de la Historia*, I. Trad. M.^a Rosa Lida).

Desde su comienzo, pues, este jonio del siglo VI a.C. deja ya claro que hacer historia no es sólo un relato de los hechos –primer paso en el que la selección o el énfasis de tales hechos ya implica una elección–, sino algo más: la búsqueda del conocimiento y de la verdad, la comprensión de por qué se actuó de una determinada manera, es decir, en nuestro lenguaje actual, la construcción de un *mundo de significaciones*. Por ello, la palabra vale casi tanto como la acción, tal como equipara el viejo Fénix en la exhortación a Aquiles en un momento dramático en el que reivindica su esfuerzo educador por hacer de él buen «decidor de palabras y hacedor de hechos» (*Ilíada*, IX, 443). Pero además, en la línea que ya había marcado el Poeta en la *Ilíada*, cuando nos hace comprender y simpatizar con las razones de los vencidos troyanos, también el proyecto del primer historiador viene marcado por la exigencia de la imparcialidad: «así de los griegos como de los bárbaros». Un programa difícil de cumplir, pero seguido por Tucídides y mantenido como exigencia verdaderamente *científica* y *moral*: el dar voz a los vencidos.

Mucho ha girado todo desde entonces. Heródoto no podía distinguir, desde el punto de vista historiográfico, lo propiamente ficticio de lo ocurrido real, la leyenda de la historia, a diferencia del sobrio Tucídides; sin embargo, hoy todavía podemos leer al de Halicarnaso con el gusto del descubrimiento antropológico de los sueños y realidades de otras muchas culturas. Historia política e historia cultural, dos polos de la historiografía actual, en donde el carácter diacrónico del transcurso en el tiempo puede ser atravesado por el carácter sincrónico del estudio de los diferentes aspectos de una cultura en un momento determinado, se entrecruzaban ya intuitivamente en la obra del primer historiador reconocido. Hanna Arendt tiene unas hermosas páginas sobre la separación audaz entre historia y naturaleza que realizan los primeros griegos y que no se da en todas las culturas. Es la audacia de querer hacer inmortales las acciones y las palabras de los hombres, tan inmortales como parecían ser las obras de la naturaleza. A partir de la *cronología y la geografía*, como «los dos ojos de la Historia», en el inicio de la historia de Occidente, «la hipótesis tácita de la historiografía sería la distinción entre la mortalidad de los hombres y la inmortalidad de la naturaleza, entre las cosas hechas por el hombre y las cosas que nacen y crecen por ellas mismas». Las cosas que hace el hombre: sus obras, sus acciones, sus palabras, son precederías como él, «están contaminadas por la mortalidad». Pero si se lograsen salvar del olvido por la *memoria*, esos seres humanos mortales tendrían un lugar en el cosmos inmortal. No es casual por ello que sea *Mnemosyne* la madre de las demás Musas (Arendt 1972: 58-120).

Las Musas, como es sabido, son femeninas y, como dice con humor Carl Schorske, «si hay alguna que haya compartido más que ninguna otra la naturaleza y el destino de la mujer en un mundo de hombres, esa es Clío», la musa que nos fue asignada a los historiadores por los sabios alejandrinos. Clío ha estado casi siempre *dependiente de otros*. Y no por su propio gusto.

Desde la enseñanza griega, y a través del universalismo grecorromano primero y cristiano después, el estudio de la historia se ha mantenido fiel a la misión de registrar el *tiempo*. Un tiempo *continuo* y a la vez de *cambio perpetuo*, las dos antítesis que constituyen los problemas de la historia, según Marc Bloch (1952: 27). «La obsesión de Clío por las fechas es profunda y seria –prosigue Schorske–. Para ella, el calendario es una especie de libro sagrado, pero la ha preparado muy mal a la hora de establecer una existencia autónoma o una fe con cuerpo». Mientras que las demás disciplinas pretenden definirse muy claramente por su objeto, «los historiadores pueden elegir su materia de estudio a partir de cualquier dominio de la experiencia humana. A veces, hemos tenido historiadores universales, que han aspirado a hacer del mundo en su totalidad su perla. En momentos más modestos, los historiadores han hecho de su mundo la perla –como cuando estudian un pequeño episodio: un incidente diplomático o, en la actualidad, un festival rural o un texto aislado. Sin embargo, a los historiadores siempre les ha preocupado describir sus objetos de estudio bajo el aspecto del *cambio*, *bajo el mandato del tiempo*.» El tapiz en que teje el historiador recoge materiales de distintas áreas de conocimiento y las pasa por la *urdimbre* de la dinámica diacrónica, y la *trama* de las rela-

ciones sincrónicas. «Clío, dicho brevemente, está en el lado de la rueda» (Schorske 2001: 355-358).

Un análisis del punto en que estamos en la actualidad, ese desprestigio semi-oficial de la Historia –no exento de manipulación– del que hablaba al comienzo y el contraste paradójico con el éxito de los temas históricos, por un lado, y, por otro –hay que añadir–, con la riqueza de perspectivas historiográficas de los historiadores actuales, nos lleva forzosamente a aludir, aun brevemente, a los inicios de la historiografía moderna. De nuevo podemos seguir a Schorske en esa descripción. «Desde la Edad Media, Clío había sido la sirviente de la Iglesia y el Estado»; los historiadores, con su modesta función de registradores del tiempo y de los grandes hechos político-guerreros o eclesiásticos, se insertaban en la estructura de poder de la cultura de la época a través de las facultades de teología o de derecho. Hasta finales del siglo XVIII no empezó a haber cátedras independientes de historia, justo cuando «la teología dejó de ser la disciplina reina en el mundo del conocimiento europeo, y la filosofía comenzó a sustituirla en una cultura secularizadora». La historia encontró así en la filosofía una nueva compañera y, junto con la política, constituyeron un baluarte en donde se dirimía el majestuoso desenvolvimiento de la *razón y la libertad* (Ibidem: 365-366). Un Voltaire, en quien se reúnen el filósofo, el historiador, el formidable ensayista y polemista y algo bastante menos formidable novelista, dramaturgo y poeta, sería, a mi parecer, un buen arquetipo de ese momento; «historiar, novelar, actuar» podría ser una divisa imaginaria para un autor polifacético y más profundo en muchas cuestiones de lo que su fama ha fijado como estereotipo, como he apuntado en otros escritos.

El hecho es que el éxito de la historia aliada a la filosofía se convirtió en un «modo de pensar que penetró prácticamente en todas las ramas de la cultura erudita europea» y las Academias y cátedras de historia proliferaron en toda Europa. Por seguir la ironía de Schorske, historiador de pura cepa y nada sospechoso de no tomar en serio su oficio, yo añadiría que el ascenso de Clío a finales del siglo XVIII coincide también con esa primera emancipación de las mujeres en Europa que les permitía, en sus estratos elevados al menos, el acceso a una educación, una presencia relevante en el espacio social y ser consideradas no ya «como animales imperfectísimos», producto del error de la Naturaleza que «si pudiese, haría solamente hombres», sino como complemento de los hombres e incluso con la consideración, por los más ilustrados, de una igualdad racional que permitía a su vez una mejor división de funciones entre lo masculino y lo femenino (Iglesias 2001: 52-83).

Pero el reinado de Clío, aun efímero, creció y acabó desplazando, después de los desgarros de la revolución francesa, guerras napoleónicas, y revoluciones del siglo XIX, a la propia filosofía. Esta había sustituido a la teología y ahora era sustituida por la Historia en la supremacía de las ciencias humanas. El último tercio del siglo XIX es el gran momento de la historiografía alemana que sienta definitivamente las bases de una disciplina convertida en ejemplar en el conocimiento de la época. El positivismo por un lado, en cuanto al método, y la historia política, en cuanto al contenido, por otro, fueron los pivotes de ese breve reinado. Unas nuevas perspectivas historiográficas estaban surgiendo ya en pleno siglo, propugnando una historia cultural, que se organizaba

«en un retablo sincrónico», en el que «instituciones, producciones intelectuales y artísticas, costumbres, relaciones sociales», a veces en colisión, inundaban la trama del tapiz de Clío. La otra cara de la historia que propugnaba Heródoto, la historia cultural en sentido amplio –la construcción de un mundo de significaciones–, se abría paso frente a la narración política. Alexis de Tocqueville con su historia del «Ancien Régime» y también con el análisis de «La Democracia en América», especialmente en su segunda parte; Fustel de Coulanges con su deslumbrante análisis de la religión en «La ciudad antigua»; Jacob Burckhardt con su nueva visión del Renacimiento, son algunos de los nombres señeros que abren el camino a la sucesiva formalización de distintas ramas y territorios de lo que serían las llamadas ciencias sociales.

El desarrollo autónomo de tales ciencias –la antropología, la sociología, la psicología, la lingüística– y su incidencia en la historiografía es parte importante del cambio cultural del siglo XX. Paralelamente, los estudios de la historia, manteniendo lo sustancial –la consideración del *tiempo* y la del *cambio* o proceso de transformación– se va abriendo a estas influencias y a la de la propia historia cultural y amplía el foco de su mirada, especialmente a partir de la II Guerra Mundial, cuando se disuelve definitivamente toda identificación de la Historia con la idea de progreso que, en parte por inercias académicas y en parte por la fuerte influencia de la historia marxista en el continente europeo, había sobrevivido a los avatares de fin de siglo. Los nuevos focos historiográficos de los años cincuenta del siglo XX se dirigen fundamentalmente hacia la historia de las ideas en sentido amplio –especialmente en Estados Unidos– y hacia los

movimientos sociales. Una nueva historia social e intelectual, una historia de larga duración, de las estructuras que permanecen por debajo de los aparentes cambios –y cuyo arquetipo es sin duda la influyente escuela francesa de los *Annales*– se impone en Europa continental. La historia marxista en sus diferentes variantes permanece igualmente anclada en sectores académicos importantes, sin despegarse por tanto –por su propia definición– de la teleología de la idea de progreso, encarnada en el triunfo de la revolución y de los desposeídos si no ya el proletariado, y del énfasis en buena medida en lo material y empírico-cuantitativo; en España permanecería, por las especiales circunstancias del franquismo, más allá en el tiempo –hasta prácticamente los años setenta– con particular prestigio, mientras que en el resto de Europa se fue disolviendo en otras prestigiosas escuelas –incluyendo la citada de los *annalistes*– en los mismos años cincuenta y sesenta. Varias consecuencias se derivan de estas transformaciones historiográficas: la relegación de lo político en la historia, el rechazo y la renuncia a lo narrativo, la desaparición del sujeto bajo unas estructuras de larga duración, el auge de la historia del presente, es decir, de una historia contemporánea que contribuyó a su vez a socavar la confianza en la creencia de que todo podía ser comprendido. Los intentos de *historia total*, de la nueva historia social e intelectual, estructural, teóricamente abarcadora de todos los sectores en los que se movían las ciencias sociales y las propias humanidades –incluyendo el arte y la literatura– se revelan a la larga impotentes. En definitiva, la fragmentación y la ruptura de unidad que hemos visto en la conciencia y en la práctica histórica de la cultura occidental acaban ma-

nifestándose, como no podía ser menos, en las formas y contenidos de la historiografía.

No es del caso relatar aquí los detalles del «cambio de paradigma» que, como señalan entre otros Schorske o Chartier, supone la *«deshistorización de la cultura académica»*. Deshistorización que, antes o después –en nuestro país más tardíamente por las razones antes dichas– afecta a todos los sectores del conocimiento. Si la ruptura con la historia se había iniciado ya en la década de los cincuenta a través de la antropología, de la sociología y de la psicología, el ataque de las ciencias sociales contra la historia en los años sesenta y setenta la ahondaba. Los nuevos elementos que las ciencias sociales esgrimían: los modelos científicos de las ciencias «duras» o naturales y, en consecuencia, la formalización extrema de las disciplinas, fueron el nuevo paradigma al que incluso Clío pretendió adaptarse. Todo lo que no podía ser cuantificado y susceptible de abstracción científica –y en otro orden de cosas, trasladado al mercado productivo de inmediato– fue relegado abiertamente. La *descontextualización* en la investigación de los campos de humanidades llevó a polarizaciones singulares. Por el retraso aludido en España en la llegada de estas corrientes, su implantación fue quizás más drástica; en esta Casa hay algunos importantes Académicos que, desde el helenismo o desde la ciencia o desde la literatura y la lingüística, han mantenido con coraje la lucha contra la ruptura entre las ciencias y las humanidades, entendidas ambas en su sentido más amplio. Por mi parte puedo recordar con cierto estupor las afirmaciones de algunos señalados universitarios y no digamos políticos de los años setenta y ochenta, que declaraban públicamente en las aulas y privada-

mente sin ningún pudor la no existencia de la historia, la imposibilidad de saber qué ocurrió, la subjetividad que le atribuían –de la que sus propias materias al parecer estaban exentas y quizás por ello se acabó implantando en la raquítica enseñanza de la historia a los niños no tanto contenidos sino el cómo hacer historiografía– y otros extremos que hoy piadosamente es mejor olvidar. Los vaivenes del péndulo de las modas académicas y la propia evolución de la práctica histórica han modificado o han matizado aquellas polarizaciones. Que, por lo demás, como queda dicho, fueron más o menos generales en el área occidental, quizás con la excepción de Gran Bretaña, pero que, a la larga –si no hay ganancias absolutas en la Historia, tampoco hay pérdidas totales– contribuyeron a una saludable crítica de los fundamentos de los estudios históricos y a un enriquecimiento de los mismos en contacto interdisciplinario con otras ramas del conocimiento humano.

En cualquier caso, sí es cierto que la «crisis de identidad de la Historia» duró al menos veinte años. Como sigue diciendo con humor Schorske:

«Clío, derrocada como reina, no sólo dejó de ser cortejada, sino que se encontró en el lecho de Procusto en su propia casa, hecha pedazos entre los historiadores que buscaban inspiración para las ciencias sociales deshistorizadas y los historiadores que miraban por unas humanidades deshistorizadas» (2001: 371).

En el contexto general de deshistorización, la autorreflexión de los historiadores y la búsqueda de métodos científicos transcurrió con variados sobresaltos. Algunos esfuerzos de cuantificación, especialmente en historia

económica –la más fecunda durante mucho tiempo–, fueron especialmente enriquecedores para todos y obligaron –y siguen obligando– a modificar muchos de los estereotipos heredados. Incluso cuando la historia económica utilizó abiertamente la ficción –lo no sucedido– para imaginar y contrastar el presente con un futuro virtual distinto, que fue lo que hizo la New Economic History en los Estados Unidos de los años sesenta, fue muy rico en sugerencias, al tiempo que empleaba sofisticadas técnicas cuantitativas y estadísticas según modelos matemáticos complejos. Pero esos mismos intentos llevados a otras áreas de la historiografía resultaban, a veces, casi patéticos: hacer largas series estadísticas del vocabulario de las obras de grandes pensadores para acabar con un resultado que la simple lectura atenta de sus obras proporciona casi como un lugar común, era bastante frustrante. Peor todavía me parece que fue la implantación de un lenguaje críptico, que pretendía ser una especie de jerga cientificista, más o menos émula de las pedantes jergas utilizadas en algunas de las pujantes ciencias sociales, y que a lo que más recordaba era al comentario volteriano del filósofo de *Micromegas*, cuando citaba en una lengua supuestamente griega que admitía desconocer y respondía al asombrado gigante que «lo que uno no entiende, lo ha de citar en una lengua que no sabe».

El punto culminante de la crisis, de acuerdo con Schorske, pero con la matización de que implicaba ya otra perspectiva en la consideración historiográfica, se da cuando en 1973 Hayden V. White afirma en *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, que la historia no es más que un género literario. Una

crítica que, décadas después, vulgarizada, sigue pre-
diendo interesadamente en los medios y en ciertos sec-
tores académicos. La historia se identifica con la narra-
ción literaria, lanzando a la historiografía «totalmente
fuera del tiempo y del contexto histórico concreto»
(Schorske 2001: 372). Pero por parte de historiadores de
distintos territorios, se estaba produciendo una respuesta
a las críticas sobrevenidas. Se amplían nuevos territorios
de estudios en contacto con las ciencias sociales y se in-
corporan nuevas técnicas –los «utilajes mentales» de que
hablaba entre nosotros el Prof. Maravall Casenoves–, se
admite una *pluralidad de métodos* y abiertamente, a par-
tir de la década de los ochenta, se invierte la tendencia.
Como señala Roger Chartier, la crítica a determinados
postulados de las ciencias sociales se plasma en el desa-
fío que supone *la vuelta del sujeto y el reconocimiento de la
importancia de lo político*, además del reconocimiento de
que «lo más importante a menudo no puede cuantificarse»
(1999: 103). Un cambio del «principio de inteligibili-
dad» que incorpora las teorías hermenéuticas y la filoso-
fía de la conciencia desarrolla la resistencia que buena
parte de la historiografía había ya mostrado «al empleo
de modelos de comprensión forjados por el marxismo o
el estructuralismo», especialmente como se dijo en el
área anglosajona; es decir, resistencia a una historia que
se basaba en modelos totalizadores –cuando no totalita-
rios–. Las prácticas historiográficas renunciaban ahora a
la historia *total*, así como a «la tiranía de la división so-
cial para explicar las diferencias», sustituyendo el prin-
cipio de comprensión de las diferencias por elementos
culturales, productos de procesos dinámicos y no de una
estratificación siempre perenne por debajo de cambios

que se creían solo aparentes (Chartier 1992: 48, 53-54). La historia se volvía más flexible, más cultural, menos estática, y renunciaba a una única llave maestra –bien fuera la lucha de clases o el progreso o la marcha imparable a la libertad, o cualquier otro determinismo–, al tiempo que se hacía interdisciplinar y plural en los métodos por encima de las rencillas o anatematizaciones de las tribus universitarias aferradas a alguna de esas llaves. Llaves que creían que podían abrir todas las puertas y que, como dijera entre nosotros Julio Caro Baroja (1970: 41), se convertían simplemente en ganzúas que las destrozaban. Frente a cualquier dogmatismo metodológico, el paradigma de la heterogeneidad volvía hacia el mundo de los significados: contra una historia y una ciencia social aferradas a la *infraestructura* económica o de cualquier otro tipo –como referencia de la que se desprendía todo el resto de la complejidad social y cultural– la voz de la reflexión crítica histórica argumentaba que, en definitiva, «la infraestructura es lo que el historiador (o el científico social, también habría que añadir) piensa que es, y no lo que los contemporáneos pueden haber juzgado que eran los más significativos aspectos de sus vidas y sus tiempos» y esa era la esencia del problema: saber lo que los «contemporáneos» –en un determinado momento histórico– pensaban que era significativo (Levine 1989: 676).

¿Dónde estamos actualmente tras estos vaivenes de la historia y de la historiografía?. Pues, como señala Peter Burke, son vaivenes que –con variantes– parecen repetirse una y otra vez. En el siglo XVIII, cuando nace la historiografía moderna, Voltaire, Montesquieu y otros muchos ilustrados atacan por su «superficialidad» la historia

que se limita a contar acontecimientos; desde esa perspectiva, «la revolución copernicana» de Ranke, a principios del siglo XIX, es más bien una «contrarrevolución» y, a comienzos del siglo XX, el nuevo ataque contra la historia de acontecimientos –*Annales* y otras– vuelve a poner en cuestión todo el aspecto narrativo de la historia, si bien ni siquiera esta historia estructural puede prescindir de la narración (Burke: 287 y ss.). ¿Cuál es, pues, la situación actual? Creo sinceramente que en un punto más arriba de la espiral con la que podríamos representar dichos movimientos pendulares. Con independencia de las discusiones metodológicas sobre los textos y su contextualización, y de otras polémicas que oportunamente reavivan las aguas historiográficas para que no se estanquen, la comunidad científica de los historiadores, en su mayoría más significativa, estaría de acuerdo en la necesaria «combinación de un análisis riguroso con una textura histórica bien hilvanada», así como con una apertura sobre los objetos de conocimiento histórico y con el fin de cualquier orden jerárquico entre las distintas disciplinas. La narrativa moderna no es ya la narrativa tradicional y las críticas mutuas con las ciencias sociales han afinado técnicas, métodos y contenidos. En los comienzos del siglo XXI, en una sociedad occidental en donde la emancipación de la dependencia de las mujeres parece irreversible –salvo catástrofe mundial–, la femenina Clío –según el humor de Carl Schorske–

«por primera vez en su larga vida, juega al juego de las citas con sus propias reglas. Ha perdido la ilusión de ser una reina, monarca de todo lo que estudia en el panorama académico. Ya no está al servicio de la teología o del derecho, y tampoco está ligada a la filoso-

fía para llevar a cabo con su compañera proyectos burgueses en el mundo de la política. Ahora elige libremente sus propios compañeros» (2001: 375).

Pero, como decía antes, la propia historia enseña que nunca hay ganancias absolutas, que «el éxito no es nunca definitivo». Así que esa libertad, la vuelta a la narración sin pérdida del sujeto ni del rigor, tiene sus costes; uno principal es la fragmentación: de la microhistoria a la macroantropología todo parece estar permitido. Cuando es buena historia y bien escrita, gana la investigación y sobre todo el paciente lector, del que luego se hablará. En otros casos, se puede convertir, como preocupa con toda razón a John Elliott, en ejercicios localistas, en una «atomización del pasado», en productos a veces de un simple «voyeurismo histórico, hecho posible por la supervivencia casual de documentos» (Elliott 2001: 19), cuando no en vehículos una vez más engañosos y parciales. «Más has dicho, Sancho, de lo que sabes –advertía don Quijote–; que hay algunos que se cansan en saber y averiguar cosas que, después de sabidas y averiguadas, no importan un ardite al entendimiento ni a la memoria» (II,22). O, según el dicho borgiano a propósito de alguien, «con qué minuciosidad y prolijidad explica cosas desprovistas de toda importancia» Sin embargo, las posibles pérdidas pueden ser compensadas por lo mucho ganado.

Mas queda otro aspecto decisivo. Lo que en el plano de los historiadores y en el mundo del conocimiento ha quedado relativamente equilibrado después del movimiento pendular que la propia historia ha imprimido, no se recoge de igual manera en el terreno amplio de la sociedad y menos de los *media* y de la opinión pública.

Desgraciadamente, ni siquiera en la escuela y en la enseñanza reglada de la historia. El problema del siglo XXI, como se ha dicho en una anterior cita de Umberto Eco, es el de una modernidad *ahistórica*. Si el *historicismo* del siglo XIX impregnó todos los campos del saber y del arte, de la pintura y la novela histórica a la arquitectura y a la filosofía, en una búsqueda acelerada de vínculos con el pasado que era un modo de «aceptar la modernización, poniendo orden en los recursos del pasado» (Schorske 2001: 20), el *presentismo* del siglo XXI pretende «pensar sin la historia» y muestra su total indiferencia hacia ella. Algo que trastoca las bases de lo que es nuestra historia cultural e intelectual, nuestra historia de la construcción de un mundo de significados. Y que puede tener efectos serios.

De subjetividades y objetividades. El oficio de historiar

La historia es, pues, narración; forma parte y configura a su vez un mundo signifiante, pero se diferencia de otros tipos de literatura por estar sometida al «control de los hechos», es decir, a las disciplinas obligadas de la crítica y de la interpretación de documentos (Chartier 1992: 77 y ss.). No cualquier cosa puede ser dicha. La historia como relato razonado, como *comprensión y explicación*, se pregunta por lo que los hombres han hecho y por qué lo han hecho de una determinada manera y no de otra, es decir, en función de qué valores, de qué expectativas, de qué contexto histórico y social, de qué sistema de relaciones lingüísticas y semánticas han hecho comprensible y dotado de sentido a cada momen-

to histórico estudiado. Las dos caras de la Historia que presentaba Heródoto siguen vigentes. La construcción histórica pertenece al campo de lo narrativo, de los artefactos literarios, pero está sometida a control. La narración histórica no es matemática, pero tampoco es arbitraria, aunque sea siempre abierta y permanezca con un margen de incertidumbre, como por lo demás en todos los campos del conocimiento humano. Pertenece a ese Mundo Tres popperiano que recoge lo que los hombres han hecho y pensado y objetivado en obras materiales –escritura, arte, arqueología–, que podemos conocer en alguna medida.

El respeto a los documentos y la coherencia interna del relato son imprescindibles. Algunos historiadores italianos han hablado del «paradigma del indicio» para referirse a esa labor paciente investigadora que, por un lado, va detrás de rastros, textos, *huellas* (y todo investigador sabe lo mucho de detectivesco que tiene su labor), y, por otro, establece hipotéticas relaciones que conduzcan a una explicación plausible y coherente, de manera que la huella o rastro *representante* y la *práctica* por la que se hace inteligible deben poder ser siempre controladas por terceros, fundamentalmente por la comunidad científica. Como señala Chartier, no hay nunca pruebas definitivas, como en la ciencia positiva, pero tampoco se trata de un relativismo absoluto o de una identificación con la ficción novelesca. Debajo, pues, de la historia y su escritura tiene que haber una *disciplina de investigación*, que es la parte oculta de la práctica histórica y es la más importante para hacer historia. Es una práctica modesta, no pública, de análisis cotidiano y de elaboración de toda una «literatura gris» que no aparece luego en la

escritura, pero que es el sustrato de cualquiera de las modalidades historiográficas que nos permiten ver más allá, que empujan, como en la ciencia o en la literatura, cada una con sus métodos plurales, lo que el premio Nobel de Medicina François Jacob denominó el «límite de lo posible».

Repetidas veces me he referido a la historia, a la historiografía, a los historiadores, sin establecer conscientemente barreras rigurosas en la utilización de dichos términos, aunque todos entienden que son cosas diferentes si bien forman parte de la misma familia. El gran historiador, crítico y pensador del arte, Ernest Gombrich, señaló tajantemente que no existe el Arte, sino los Artistas, y, en cierto sentido, no me parece mala definición para ser aplicada en general a la Historia y a los historiadores profesionales, en respuesta precisamente a la crítica fácil contemporánea que insiste en la *subjetividad* del historiador como forma de negar la posibilidad de conocer *objetividad* alguna respecto del pasado. Igual que cuando anteriormente se hablaba de la verdad y de los valores, renunciando al carácter absoluto de los mismos pero, como señalaba Isaiah Berlin, sin caer por ello en el autismo relativista y subjetivo, y buscando la objetividad posible y plausible, también ahora habría que referirse a las posibles vías de la objetividad histórica frente a una crítica perezosa y superficial cuando no intencionada. Con relación a este problema de la simplificación que se opera cuando se habla de «subjetividad» como cajón de sastre que todo lo justifica o lo niega, Paul Ricoeur hablaba de la «labor razonada de análisis» y la exigencia de prudencia al tratar en una «tradición reflexiva» de la subjetividad de los historiadores.

«Tampoco –escribía– hay física sin físicos, es decir, sin ensayos y sin errores, sin titubeos, sin abandonos, sin descubrimientos singulares. La revolución copernicana de Kant no consistió en una apoteosis de la subjetividad de los sabios, sino en el *descubrimiento de esa subjetividad que hace que haya objetos*. Reflexionar sobre la subjetividad del historiador es buscar cuál es la subjetividad que pone en práctica el oficio de historiador» (Ricoeur 1990: 27).

Ricoeur analizaba a continuación lo que llamaba la *objetividad incompleta de la historia*, «en comparación con la que se consigue, o al menos se acaricia, en las demás ciencias». La necesidad de *contextualización e imaginación controlada* del historiador resultan imprescindibles para reconstruir unos fragmentos del pasado en donde el *cambio* y la *continuidad temporal* son vividos en la distancia histórica de muy diferente manera. La capacidad de *empatía del oficio de historiar* es tan necesaria como el rigor y la voluntad de explicación, con arreglo a unas ciertas técnicas y aprendizaje.

«El historiador –escribía– no se encuentra nunca en la situación del matemático que designa y, al designar, determina el contorno mismo de la noción: «Llamo línea a la intersección de dos superficies...». Por el contrario, lo que corresponde a esa actividad primordial de designación, por la que una ciencia exacta se enfrenta con su objeto, es una *cierta aptitud del historiador para cambiar de ambiente*, para trasladarse como por hipótesis a otro presente (...); hay **un futuro de ese presente** que está hecho de la espera, de la ignorancia, de las previsiones, de los temores de los hombres de entonces, **y no de lo que nosotros sabemos de su pasado**» (Ibidem: 29).

La necesaria imaginación del historiador para «saber *acercar* a nosotros el pasado histórico, restituyendo sin

embargo la *distancia* histórica», dando profundidad temporal al relato y, al tiempo, sin añadir datos no contrastables, es todo lo contrario de un *presentismo* que refleje perezosamente nuestros valores y nuestros conocimientos *ex-post* sobre hombres y mujeres que vivieron en una situación irrepitable. El oficio de historiar exige la rectificación continua, una búsqueda de la objetividad, de la verdad en el sentido no absoluto del que ya hablamos. Una objetividad –reflexiona Ricoeur– que «siempre procede de la *rectificación* de la manipulación oficial y pragmática del pasado por las sociedades tradicionales. Esta rectificación sigue el mismo espíritu que la rectificación que representa la ciencia física respecto a la primera manipulación de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le son tributarias» (Ibid: 24). Con independencia de tratar después, como me propongo, el asunto de las relaciones entre historia y tradición, apuntado aquí por Ricoeur, quisiera insistir en la importancia de esa continua rectificación y búsqueda, que han sido las señas de identidad de la historia, especialmente en su contacto fructífero con las ciencias sociales. Por ello, la argumentación trivial de que «la historia la escriben los vencedores», además de no ser cierta –ya se ha mencionado desde la *Ilíada* a Heródoto y en la historiografía del siglo XX difícilmente se puede encontrar sola esa presunta historia–, no implica que una supuesta historia escrita por los «perdedores» proporcionara una mayor objetividad al relato. Como propugna Paul Ricoeur, lo que se espera del historiador, y lo que se aprende en el oficio de historiar, es lo que él llama una «*subjetividad implicada*», implicada en la objetividad buscada, una calidad de subjetividad que no va «a la deriva», que conoce sus

limitaciones pero que no cae ni en el «fetichismo del hecho» —«falso ya en física, donde no hay hechos que salten a la vista»—, ni en la locura subjetiva.

«Después de decir, y con razón, que la historia *refleja* la subjetividad del historiador, hay que decir que el oficio de historiador *educa* la subjetividad del historiador. Mejor dicho, el oficio de historiador hace la historia y al historiador. Antes se oponía la razón al sentimiento, a la imaginación; hoy las reintroducimos en cierto modo en la racionalidad, pero en compensación la racionalidad por la que ha optado el historiador hace que el desnivel se establezca dentro mismo del sentimiento y de la imaginación, separando lo que podríamos llamar el *yo investigador* del *yo patético*: el yo de los resentimientos, de los odios, de las requisitorias. Oigamos por última vez a Marc Bloch: «Comprender no es juzgar» (Ibid.: 32).

Es también la «subjetividad sistematizada» de Barthes, un «brillante oxímoron» según Sánchez Torres, quien recoge la siguiente cita expresiva de *El placer del texto*:

«Por lo común se entiende por crítica *subjetiva* un discurso dejado a la entera discreción del *sujeto*, que no tiene en cuenta para nada al *objeto*, y que se supone (para mejor abrumarlo) reducido a la expresión anárquica y charlatana de sentimientos individuales. A lo cual podría ya responderse que una subjetividad sistematizada, es decir *cultivada* (proveniente de una cultura), sometida a sujeciones inmensas, surgidas ellas mismas de los símbolos de la obra, tiene más probabilidades, quizá, de aproximarse al objeto literario que una objetividad inculta, cegada con respecto a sí misma y amparándose detrás de la letra como detrás de una naturaleza» (Cit. Sánchez Torres 1996: 11-12).

En la reproducción de las palabras de Ricoeur y Marc Bloch, especialmente, me parece oír a mis maestros en historia, a Díez del Corral, Valdeavellano y en esta cuestión especialmente a José Antonio Maravall, quien insistía con humor en el dicho de Lucien Febvre –que seguía a su vez las enseñanzas de Bloch– de que los historiadores no eran los jueces del «valle de Josafat», repartiendo premios y castigos, lo que no obviaba la clara distinción de la maldad y la injusticia en la historia. Ni tampoco obviaba, por supuesto, la propia elección del historiador como persona y como ciudadano, al establecer unos criterios morales que rechazasen la arbitrariedad y la injusticia, y asumieran la responsabilidad correspondiente en la práctica histórica. Díez del Corral, a quien escuché alguna vez el comentario, siendo yo estudiante, de que en nuestra época ya no se podía ser historiador sin haber leído a Tocqueville y a Max Weber, aludía con frecuencia al apotegma weberiano sobre la «irracionalidad ética del mundo» –la aceptación en definitiva de la existencia del mal– y la contrapartida humana de resonancia kantiana de seguir actuando «como si»... Como si, a pesar de la larga secuela de violencia e injusticia en la historia de la humanidad, fuera posible el establecimiento de situaciones menos injustas y menos violentas. Sin desconocer la imposibilidad de perfección de tal empresa, conocer y analizar históricamente esas violencias y elegir vías de justicia supondría siempre un avance, un pequeño paso: frágil, pero decisivo. De ahí, la necesidad de dotarnos de instituciones flexibles y potentes a la vez que, junto con una conciencia histórica individual y colectiva, podrían colaborar en hacer cada vez más difícil el triunfo de lo irracional violento; maldad y violencia

que forman parte, como el altruísmo y la generosidad, de la especie humana. Según la conocida y brillante metáfora de Karl Popper, se trataría de crear un entramado y unos equilibrios de artefactos institucionales y de valores interiorizados que, aun cuando se introdujeran los demonios en esas instituciones, no puedan dirigirlas a la destrucción y el mal.

La historia, decía también Paul Ricoeur, es repetir la propia humanidad; debe ser cada vez más ancha y más profunda, y de ahí la importancia de la educación y de la disciplina mental en un oficio que, como cualquier otro tomado en serio, exige algo más que una simple afición. Supone esa educación de la propia subjetividad ante la objetividad incompleta de cualquier realidad. La supuesta descalificación frívola de la historia por ser la de los historiadores siempre sorprende a los profesionales por la jactancia implícita de que «si todo es ideología», o «novela» o «ficción», qué es lo que asegura que la alternativa propuesta es más exacta, más veraz o no está tan «contaminada» como cualquier otra. «Pues la tesis de que todo pensamiento está existencialmente —esto es, socialmente— determinado y, por tanto, no puede pretender ser verdadero, pretende ser ella misma verdadera» (Laudan 1986: 250). Es una argumentación similar a la afirmación radical que convierte el escepticismo («el primer paso hacia la verdad», decía Diderot con razón), desde una duda necesaria para buscar racionalmente una verdad más aproximativa, en el dogma de que «nada se puede conocer»: si nada se puede conocer, la paradoja es ¿cómo estar seguros y cómo se puede afirmar esa negación de negaciones?

Como se dijo anteriormente, y desde una perspecti-

va secular y racional, ¿cómo recusar entonces a Hitler o a Stalin? ¿Por qué preferir un régimen lo más justo posible a la injusticia de la violencia, a la pérdida de la libertad humana por el temor continuado con que todo poder totalitario se desploma sobre sus víctimas? La simplificación de argumentar que todo conocimiento de la realidad del pasado está desautorizado por la propia subjetividad del historiador, o de que la historia la escriben los ganadores, siempre desde el «poder», recuerda la simplificación acerca del «poder» que Kolakowski combatía con cierto humor:

«Al preguntársele a un ex ministro de Finanzas británico, durante una entrevista en televisión, si le gustaría ser Primer ministro, contestó, un tanto sorprendentemente, que, por supuesto, a todo el mundo le gustaría ser Primer ministro. Esto, a su vez, me produjo cierto asombro, porque no estoy en absoluto convencido de que a todo el mundo le gustase ser Primer ministro –(ni siquiera ministro, habría que añadir, aunque siempre la sospecha de incredulidad aparecería en las caras que escucharan a algún ciudadano o ciudadana decir algo parecido)–. Por el contrario –prosigue Kolakowski–, estoy seguro de que muchísimas personas jamás han albergado tal sueño, no porque crean que sus probabilidades de alcanzar la meta son muy escasas sino, simplemente, porque creen que debe ser un trabajo espantoso: incesantes quebraderos de cabeza, enormes responsabilidades y el convencimiento de que, haga uno lo que haga, será blanco permanente de ataques y ridiculización y de que se le atribuirán siempre las peores intenciones» (2001: 9-13).

Kolakowski argumenta que esa seguridad del ex-ministro en que todo el mundo pretende alcanzar la misma meta radica en la confusión que frecuentemente se hace

entre «poder» en sentido amplio y «poder» en sentido estricto, político. En el primer caso, *«poder es todo aquello que nos permite influir en nuestro entorno, humano o natural, en la dirección que deseamos. Cuando hemos conseguido esto decimos que lo hemos dominado»*. El niño que da sus primeros pasos y consigue erguirse y dominar su cuerpo, el deportista que logra una marca, el aprendizaje de un nuevo idioma, del juego del ajedrez, de una rama de las matemáticas, que nos permite *dominar* «un nuevo ámbito cultural»; cualquier reto físico o psíquico o intelectual que superamos proporciona al ser humano una sensación de expansión y control satisfactoria. Sin embargo, la riqueza, que otorga poder; el sexo –inventado por la naturaleza antes que la propia especie humana–; el conocimiento de las cosas, y hasta el propio altruismo, se explican simplídicamente a través de esta satisfacción del dominio de uno mismo y de las cosas como único instinto presente en el mundo natural y con independencia de formas de cultura y de las sociedades humanas. De nuevo nos encontramos con una supuesta llave maestra que no es más que una ganzúa. Pues «las teorías de este tipo, aunque superficialmente sean plausibles, *explican en realidad muy poco. Toda teoría que intenta explicar el comportamiento humano en términos de un solo tipo de motivación o que pretende que toda vida social está inspirada por una sola fuerza motivadora puede ser defendida*», pero no nos amplía la comprensión de nuestros semejantes ni de nosotros mismos. Por ejemplo también la que cifra exclusivamente en el *interés* egoísta la motivación de las relaciones entre las personas. «Decir, por ejemplo, que las motivaciones de una persona son las mismas tanto si se sacrifica por sus semejan-

tes como si los tortura no nos permite avanzar mucho, porque equivale a decir que no existen principios válidos que nos faculten para juzgar y, acaso, ni siquiera para distinguir entre tales acciones». Querer abrir todas las puertas con una sola llave conduce a una visión distorsionada de la realidad. Pues «no existe nada parecido a una sola explicación satisfactoria para todas las cosas (...) **La cultura se desarrolla y crece porque el ser humano se inspira en cosas diferentes y se motiva con nuevas necesidades**» (Subrayados míos) (Ibidem).

Sin embargo, sí existe un tipo de poder muy anhelado, aunque no por todos. Es, en sentido estricto, el poder político; sin entrar en otras dimensiones que indudablemente posee, es el poder que lleva consigo anejo *la fuerza o la amenaza de la fuerza*. «El poder así entendido exige ciertos medios organizados de coerción y, en la actualidad, esto equivale al Estado» (Ibidem). Confundir el sentido amplio de expansión y dominio natural y cultural con el poder concreto político conduce a las anteriores simplificaciones. Parafraseando a Pascal, sólo un ministro privado de su poder se puede sentir desgraciado por no ser ministro. De ese «placer de mandar», y de su pérdida, hablaba el duque en el Quijote: «Si una vez lo probáis, Sancho.. comeros heis las manos tras el gobierno, por ser dulcísima cosa el mandar y ser obedecido. (...) –Señor –replicó Sancho–, yo imagino que es bueno mandar, aunque sea a un ható de ganado» (II,42). Pero existen otros placeres igualmente valiosos para la gente: desde el del conocimiento y el de la creación artística al de la vida simple o al de dedicarse sin protagonismo a los demás, como hay tantos ejemplos en la historia y en el anonimato de muchas vidas singulares.

La confusión de toda actividad con el «placer de mandar» es similar, a mi juicio, a lo que ocurre con la clave del *interés*, que antes mencionaba. Lo que fue un saludable invento racional en un mundo que se abría a la modernidad, al considerar el interés y los intereses «como domadores de pasiones» (Hirschmann 1978 y 1982), pierde su sentido al considerarlo como única llave maestra. Basta un somero análisis de lo que nos rodea para comprobar que el ser humano no es solo –ni quizás primordialmente– un animal *racional*, sino también un ser de *pasiones*, que muchas veces, tanto individual como colectivamente, atentan directamente contra su propio interés... incluso de supervivencia. El amor-pasión que conduce a la propia aniquilación es el ejemplo extremo, pero, más modestamente, la anécdota del campesino ruso, que cuenta Kolakovski, y que se corresponde con algún dicho de nuestro propio refranero, ilustraría satíricamente la preeminencia de la pasión, en este caso la de la envidia, sobre el interés: «Dios le dijo a un campesino ruso: 'Te daré todo lo que quieras, pero aquello que pidas y recibas lo tendrá tu vecino en doble medida. ¿Qué te gustaría?'. Y el campesino contestó: 'Por favor, Dios, arráncame un ojo'» (Ibidem: 24).

Un largo rodeo para combatir, en la medida de lo posible y mas bien sin grandes esperanzas, el lugar común de unas subjetividades que relativizarían todo lo que rozan. Como dijo Fernando Savater en alguno de sus artículos sobre estas cuestiones, «el relativista descubre horrorizado la relatividad de lo relativo». Sin criterios objetivos manejables, en el sentido que ya se vio, sería imposible la continua elección que nos exige la compleja realidad.

Historia y relato verídico. «El tiempo contado»

Así pues, la doble faz de la historia, según el estatuto de su conocimiento específico actual, se compondría, por un lado, de la consideración de la historia como escritura, como configuración narrativa, que le acercaría a la ficción y a los procedimientos literarios, y, por otro, a la «representación de un pasado que no es ya pero que fue» (Chartier 1999: 232), y para lo cual, como se vio, son necesarios una serie de controles y reglas en los que el rigor y la modestia, como señala Ricoeur, deben guiar la investigación. Lo que diferenciaba a la historia de otros géneros literarios era la «pretensión de *verdad*» –con el carácter limitado anteriormente expuesto– y la construcción de un «tiempo histórico» (Ricoeur 1987a: 373).

Interesa una breve referencia a este tiempo histórico. Ya se ha dicho que si a algo ha sido fiel Clío ha sido precisamente al *calendario*. Pensar históricamente –señalaba Pierre Vilar– es sobre todo fechar todo fenómeno del cual se pretende hablar. Tiempo y proceso de cambio son coordenadas de las que no puede prescindir la historia, como ya se dijo.

Saldría del propósito de estas páginas detenernos en el apasionante proceso del «descubrimiento del tiempo» por los humanos. Desde la famosa reflexión de Agustín de Hipona: «Qué es pues el tiempo. Si nadie me pregunta, lo sé. Si quiero explicarlo a alguien que me lo pregunta, no lo sé» (*Confesiones*, XI, XIV, 17), la historia de las culturas nos proporciona la universal experiencia de la *temporalidad* y de la dificultad de hacerla explicable a la conciencia. En cualquier caso, «medir el tiempo» ha sido común en todas las culturas y épocas de la historia hu-

mana como forma de supervivencia. De manera más o menos sofisticada, los humanos han necesitado una cierta previsión para sobrevivir: saber cuándo es el mejor momento para pescar o cazar, para sembrar o cosechar, a fin de, en la medida de lo posible, dominar o anticiparse al menos a la naturaleza. Y para ello han tenido que observar sus ciclos, las estaciones y cambios climáticos, las mareas, los cielos y las estrellas. La agricultura, la movilidad de los hombres, la navegación, el intercambio, han dependido de esa capacidad para medir el tiempo:

«El primer gran descubrimiento fue el tiempo, el terreno de la experiencia. Sólo señalando los meses, las semanas y los años, los días y las horas, los minutos y los segundos, pudo la humanidad liberarse de la cíclica monotonía de la naturaleza. El correr de las sombras, de la arena y del agua, del tiempo mismo, traducido al *stacatto* del reloj, se convirtió en una útil medida de los movimientos del hombre a través del planeta. Los descubrimientos del tiempo y del espacio llegaron a ser una dimensión continua. Las comunidades de tiempo produjeron las primeras comunidades de conocimiento, las maneras de compartir el descubrimiento, una frontera común de lo desconocido» (Boorstin 1983: 13).

La primera observación para la medición fue la naturaleza, aquello que parecía más inmutable: los cielos, las estrellas, el sol y la luna, y sobre sus regularidades se crearon los primeros calendarios, lunares y solares. El sentimiento religioso emocional que tiene el cosmos en todas las culturas surge de las propias raíces del establecimiento de esas mediciones. «Para mirar el cielo» era el sentido que podía tener la vida de los hombres, según Anaxágoras, quien al mismo tiempo buscaba una explicación racional para el misterio del universo, atreviéndose-

se a afirmar que el divino sol no era más que una «bola de fuego». Un tiempo *astronómico, físico o cósmico* en primer lugar. Sobre él se edificaría el *tiempo como historia*; la medición no por los hechos de la naturaleza sino por las acciones de los hombres. La elección de un «punto fijo o fecha determinada de un suceso, desde el cual se empiezan a contar los años» (Voz «era» en Diccionario R.A.E.). Los griegos midieron su tiempo histórico por las Olimpíadas, los romanos por la hipotética fundación de Roma, la civilización cristiana –heredera de las concepciones de griegos y hebreos– por la fecha del nacimiento de Cristo. Pero todavía existiría otra vivencia de la temporalidad: la propiamente personal o *subjetiva*; el sentimiento del paso del tiempo en nuestra propia vida, la sensación de *continuidad o discontinuidad*, lo que Bachelard llamó bellamente *la dialéctica de la duración*; un sentimiento que tiene que ver con la propia conciencia de *existencia*, al introducir en ésta la heterogeneidad y multiplicidad por medio de un *esfuerzo* con el que nos apropiamos del tiempo fugaz y fragmentado, homogéneo, para darle un carácter unitario y personal: «Frente a la pereza natural, homogénea –escribió Bachelard–, (...) la utilización sistemática del tiempo se adquiere con dificultad, se enseña con dificultad. (...) Toda utilización de la duración es una utilización difícil, aleatoria; es un riesgo. *La duración íntima*, lejos de ser nuestro bien básico, es nuestra obra y va siempre precedida de una acción centrada sobre un instante (...) Es necesario que vinculemos nuestro tiempo a cosas para que sea eficaz y real». Es en cualquier caso, un aprendizaje (Bachelard 1978: 54). Thomas Mann en *La montaña mágica* recrea esas sensaciones de discontinuidad, de tiempo homogéneo, tiempo que se

desliza en la existencia de manera fácil o inerte día a día, para parecer visto en conjunto que ha volado sin dejar apenas nada sustancial; o, al contrario, tiempo heterogéneo del que nos apropiamos por el trabajo y el esfuerzo y da elementos de continuidad y duración, de manera que el conjunto en perspectiva deja un poso de densidad y riqueza, de experiencia y conocimiento. Es la vivencia de esa *duración* la que expresa Guimarães Rosa en la tensa y silenciosa espera antes de un combate a muerte, cuando Riobaldo la recuerda como el «tiempo instante que empujó montes para pasar», en esa deslumbrante novela que es *Gran Sertón: Veredas*.

Si, como dice Paul Ricoeur, el tiempo histórico es el puente o mediación entre los dos polos del tiempo cósmico –una sucesión de instantes ajenos a lo humano– y el tiempo subjetivo –el tiempo vivido de un presente que permite determinar un antes y un después–, este último sería un territorio propio de la literatura. Habría pues una *disimetría* entre la historia y la literatura en el tratamiento del tiempo que, de nuevo, remite a la disimetría entre *verdad* y *verosimilitud*. El historiador busca que sus configuraciones narrativas sean «reconstrucciones más o menos cercanas a los acontecimientos que realmente tuvieron lugar en el pasado; el novelista, el poeta, el dramaturgo, puede dejar «en el terreno de lo indeciso la relación de sus mundos imaginarios con el mundo real en que se sitúa la acción del lector» (Ricoeur 1987b: 43).

Pero historia y literatura son complementarias para el conocimiento y vivencias de los humanos, como réplicas diferentes a los problemas del tiempo y de la existencia de la condición humana, de su sufrimiento y de su do-

lor, de aquella «injusticia ética del mundo» de la que ya hablamos, y también de su gozo de vivir y de las acciones y significados de los hombres. Son diferentes accesos a «lo real», lo configuran y refiguran en esa «intersección entre el mundo ficticio (...) y el mundo real de la acción, también mediatizado por toda suerte de estructuras simbólicas... donde tiene lugar el proceso que Gadamer describe como fusión de los horizontes». Es ahí donde el proceso de la *mediación de la lectura, la recepción del texto por el lector*, es fundamental para esa aplicación reveladora o transformadora, según los casos, de la narración a la propia vida. Aunque luego se volverá sobre esta recepción, que está profundamente implicada en ese «parentesco rítmico» entre pasado y presente, lo que interesaría resaltar ahora es, por un lado la diferencia de las construcciones narrativas en la historia y en la literatura y, por otro, los «fenómenos de entrecruzamiento» entre ambas, la mutua mediatización, aunque se diferencien en objetivos y medios. Si ambas participan en la invención o descubrimiento del *tiempo humano* –«esa frágil mixtura en que se conjugan la representación del pasado por la historia y las variaciones imaginarias de la ficción»–, las disimetrías de sus diferentes bordados sobre un cañamazo común y de sus reglas opuestas –mensurables en la historia, más libres en lo literario–, marcan sus diferencias y, a la vez, sus puntos de convergencia (Ricoeur 1987 b: 64).

Prescindir del tiempo de la historia reduciría el presente a esa «sombra plana» en la que apenas puede dibujarse un futuro. Ricoeur de nuevo, por seguir su lúcida síntesis en la que integra la reflexión histórica y la reflexión fenomenológica sobre el tiempo, señala tres

mecanismos básicos en la refiguración del tiempo por la historia: El primero sería «el tiempo del calendario», el que «armoniza los trabajos con los días»; une el sentido astronómico de la medición con el sentido político institucional de marcar los ritmos de la vida en sociedad; hace posible el fenómeno de la *datación*, pieza clave para que exista en el presente un antes y un después, un sentido de la continuidad y de la discontinuidad y también de la propia duración. Un segundo mecanismo es «la idea de sucesión de generaciones»; un hecho biológico sobre el que se insertan varios fenómenos culturales, como son los de la pertenencia a una misma generación y la coexistencia de varias generaciones en un mismo momento, lo que constituye «un soporte a la cadena de recuerdos individuales y colectivos». El tercer mecanismo implica «el recurso de la historia a los documentos y a los monumentos»; es el territorio del que ya hablamos de la *huella*, del vestigio, del «paradigma del indicio» de los historiadores italianos; *huellas* que tienen una doble naturaleza, las de su propia *fisicalidad* y las de ser un «*signo presente de algo ausente*»: Lo que Karl Popper llama el «Mundo Tres», al que antes se hizo referencia, por oposición o como diferencia al «Mundo Uno» referido exclusivamente a la fisicalidad de las cosas y al «Mundo Dos» de lo puramente subjetivo, psicológico, sin proyección empírica. Este «signo presente» de algo que estuvo es el que exige la reconstrucción narrativa para situarlo en su contexto, y para proporcionar una relación de significado que haga comprensible su existencia pasada, siempre con el límite de esa «imaginación controlada», de la que ya se habló (Ricoeur 1987 b: 50-51) (Popper 1979: 106-152; 1994: 209-220).

Hay otros aspectos en la consideración del tiempo histórico que introducen variables filosóficas y científicas significativas; una concepción cíclica del tiempo, como eterno retorno, configura una percepción del mundo y su devenir muy diferente de una concepción lineal, en donde pasado, presente y futuro son puntos en una recta que nunca vuelven a repetirse. A su vez, la percepción y la significación del *espacio* y del *movimiento*, están íntimamente interrelacionadas con la consideración cíclica o lineal del tiempo, y también con la fundamentación trascendente o no que se dé al mundo: Newton puede elaborar una teoría de la gravitación universal, y «medir» un espacio y tiempo relativos de forma científica y matemática, apoyándose en el supuesto de un espacio y un tiempo *absolutos*, en último término sostenidos por Dios. Si Steiner ha insistido en las diferencias entre el *tiempo* de las gramáticas indoeuropeas y el de las semíticas –en las que el pasado, presente y futuro se convierten en *tiempo acabado o inacabado, perfecto* si la acción es completa ya sea en presente, pasado o futuro, *o imperfecto* si no se ha completado– (Steiner 1980: 183-188), Hanna Arendt acomete una brillante reflexión filosófica al relacionar los tiempos circulares o rectilíneos con la existencia o inexistencia del concepto de Voluntad en griegos y hebreos, y el resultado de esa doble herencia en la filosofía occidental (Arendt 1984: 259-307), mientras que Popper y otros teóricos prosiguen los análisis de Kant para entender la formación de una conciencia científica y moral que ha transformado el modo de vida de los humanos (Popper 1983: 222-239). La reflexión es inacabable y la historia de la cultura proporciona casi constantemente nuevos elementos, pero, a nuestros efectos, la consideración

del tiempo en la historia sigue siendo, de acuerdo con el planteamiento expuesto de Ricoeur, el hilo de Ariadna para la comprensión y hermenéutica del pasado.

Por lo demás, y volviendo al carácter narrativo de la historia, la historia como escritura va unida indisolublemente a unas operaciones cognitivas que le prestan su singularidad. El historiador tiene que hacer una «traducción» del pasado –en el mismo sentido que ya se vio de la constante traducción de nuestras palabras por los otros, pero si cabe con mayor cuidado–, pues está obligado a «*explicar* su documento –su vestigio o su huella–, esto es, a parafrasearlo, transcribirlo, glosarlo en el plano léxico y gramatical» y además «a *entenderlo*, o sea, a mostrar de qué modo deber ser entendido lo que fue dicho y así qué *relaciones* pudieran haber ligado a distintos discursos en el seno de un mismo contexto general» (Skinner 1969: 147). Como señala Steiner, aunque sin olvidar la recomendación de Gadamer de no reducir la realidad al lenguaje ni creer en una realidad no lingüísticamente mediada:

«Las nuestras han sido, por encima de todo lo demás, civilizaciones y comunidades de la palabra; las frases fundan y habitan nuestras ciudades. En esencia, nuestra historia, en la medida que es accesible a algo más que el recuerdo particular, ha sido la del discurso, tanto interno como externo (...) El principio del pensamiento crítico, de una antropología filosófica, está contenido en la definición griega arcaica del hombre como «animal de lenguaje», como un ser en quien el aislante privilegio del habla –aislante con respecto al resto de la naturaleza orgánica– es definitorio. De ello se sigue que la historia, allá donde es historia humana, es la historia del significado» (Steiner 1991: 112-113).

Presente y pasado

«Lo mismo que un hombre –escribía Dodds– no puede escapar de su propia sombra, ninguna generación puede pronunciar un juicio sobre los problemas de la historia sin referencia, consciente o inconsciente, a sus propios problemas» (Dodds 1980: 237). Pasado y presente forman ese «parentesco rítmico» que menciona Ricoeur, en el cual los proyectos fundamentales que hacemos en el presente se apoyan en las historias que nos contamos del pasado, de manera que existiría una reciprocidad entre la capacidad de hacer proyectos y la capacidad de darse una memoria; habría, pues, un intercambio continuo entre los proyectos que hacemos sobre el futuro, los cambios que queremos introducir en el presente y la memoria que asumimos como nuestro pasado. Esa memoria *formalizada*, por así decir, es la historia; una historia que tendría la función primordial, en la línea que estamos viendo, de *mantener abierto el futuro*. Somos –decía expresivamente Martín Buber– «miembros de una comunidad del recuerdo». Un recuerdo que no permanece estático e inamovible, sino que se acompasa *rítmicamente*, si utilizamos la metáfora de Ricoeur, con nuestro propio presente. Las necesidades nuevas que surgen en el presente –tenía razón en este sentido Nietzsche, cuando combatía la excesiva dependencia de un pasado historicista (1874)– abren continuamente una nueva comprensión del pasado, favorecida a su vez por la creciente sofisticación y enriquecimiento de unas técnicas de observación y análisis en las que, como se dijo, la filosofía analítica, la antropología, la sociología y la psicología, entre otras ciencias, han contribuido directamente a la plu-

ralidad de *miradas* al enfrentarse con el pasado. Esa relativa movilidad, más acelerada en nuestro mundo fragmentado a partir de aquella ruptura fundamental entre lenguaje y mundo, es también una de las causas de las afirmaciones simplificadas sobre el fin de la historia o la imposibilidad de conocer el pasado, que acaba conduciendo a la relatividad frívola de que cualquier cosa puede defenderse sobre lo ocurrido en la historia y, en un segundo nivel, a proyectar los propios valores del presente sobre las sociedades del pasado. Pero las cosas de nuevo son más complicadas.

La conocida afirmación de Croce de que «toda historia es historia contemporánea» ha sido trivializada al entenderse a veces, no como el juego de que sólo desde el presente somos capaces de interrogar de nuevas maneras al pasado y de abrir nuevas ventanas de conocimiento –y por tanto airear y rectificar las anteriores–, sino en el sentido *presentista* y *relativista* de que prácticamente sólo lo contemporáneo es susceptible de conocerse. Una modernidad *ahistórica* que se fue imponiendo desde finales del siglo XIX, más la influencia de tesis deterministas sobre el pensamiento y las acciones de los humanos, como ya se expuso, ahondó ese *presentismo* hasta convertirse en uno de los dogmas más o menos declarados de nuestro tiempo. Pero, como el propio Vico en el siglo XVIII anunciaba, al renunciar a comparar el genio artístico de una época con otra, cada cultura en su concreto momento histórico «crea obras maestras que pertenecen a ella y sólo a ella».

«Con el paso de una etapa de la civilización a otra se pierde y se gana, pero, sea cual sea la ganancia, lo que se pierde se pierde para siempre y no se restaura».

rá en un paraíso terrenal. (...) Juzgar los logros de una época cualquiera aplicándoles un criterio único absoluto (el de los críticos y teóricos de un período posterior) no sólo es antihistórico y anacrónico, sino que se basa en una falacia, la de suponer que existen normas atemporales».. (Berlin 1992: 81-83).

Pensamos sobre la historia, como método general de construcción de significados, dice Schorske, y pensamos con la historia. Se aprende a pensar y a comprender el presente con la utilización del material del pasado, con los resultados de su investigación, «con las imágenes que nos formamos del pasado, a fin de definirnos a nosotros mismos», de manera que la construcción cultural del presente y del futuro pasa por el conocimiento de los elementos del pasado. La historia, además, al concebirla como proceso, dentro de un «modelo narrativo de *cambio*», facilita una ubicación más objetiva del sujeto, tanto individual como colectivo, al contrastarlo dentro del «flujo del tiempo social» (Schorske 2001:17). La des-historización del presente convierte la actualidad en una referencia casi absoluta, sin contrastes relativizadores con el pasado, que abran las posibilidades o potencialidades del futuro. El carácter ahistórico del presente vuelve a éste estático y cerrado; la broma ingeniosa que parafrasea a Shakespeare para afirmar que «la Historia sigue siendo algo que nunca ocurrió contado por alguien que no estaba allí», que a veces hemos leído en la prensa, es brillante y divertida, pero contribuye a petrificar el presente si se toma al pie de la letra. Y en cierto sentido tendería a petrificar el futuro. En un clima ahistórico es más fácil que prenda una «perversión de la historia», en el sentido del que se habló, manipulada por un poder to-

talitario y excluyente. Ciertos extremos doctrinales de un nacionalismo fanático nos han demostrado que es posible asentar una imagen del pasado totalmente falsa, que por definición llama a la violencia de la exclusión. «The future is certain», se contaba en un antiguo chiste soviético, «it is only the past that is unpredictable» (Lukes 1985: 146); el pasado puede manipularse de forma orwelliana, haciendo desaparecer personajes si es preciso o inventando hechos que nunca ocurrieron, mientras que el futuro queda hipotecado para siempre en el mundo «perfecto» –desaparecidos los obstáculos o enemigos que lo dificultaban– del proyecto totalitario.

Felizmente, el futuro nunca es predecible, siempre ocurren las cosas de diferente manera a cómo se planearon por la intervención de elementos azarosos y de consecuencias no previstas de la propia acción humana –hay que recordar, por poner ejemplos recientes, que ni la caída del muro de Berlín ni el desmoronamiento de los países del Este, ni el brutal ataque del fanatismo fundamentalista a Estados Unidos fueron previstos ni imaginados por ningún experto tal como ocurrieron–; el apotegma de Norbert Elias sobre el devenir histórico de la humanidad sigue siendo válido: «Nacido de planes, pero no planeado; movido por fines, pero sin un fin».

Pensar con la historia, por continuar con la frase de Schorske, es también aprender a vivir en lo provisional, en ese mundo de «huecos y fragmentos» que decía el escritor Havel, donde «no todo encaja con todo», pero donde tampoco se pierde el mundo de los significados, donde se mide lo conseguido y lo no realizado, la red de continuidades y discontinuidades que tejen los humanos en el tiempo. Todavía tienen sentido las palabras de José

Antonio Maravall en 1955 cuando escribía sobre la permanencia y el cambio, las relaciones del presente y el pasado y la diferencia respecto a cualquier «presentismo» o ánimo de utilizar la historia como «piedras contra el contrario» y no como simples «piedras impasiblemente colocadas en un muro»:

«La Historia –decía–, sí, deposita su saber en el presente y, por tanto, para el presente, pero la misión de la Historia no es la de mezclarse con el presente: *ni programa de acción, ni diagnóstico de nuestro tiempo, ni arsenal de argumentos*. Esa misión consiste en otra cosa, sencillamente en ésta: en *transmitirle un saber de cosas humanas, que de una y otra manera se hallan en el presente*. (...) ..el historiador, cuya misión es precisamente no superar la historia, sino quedarse en ella, constata permanencias, no perennidades; constata constancias, no sólo transiciones (...) entrega al presente el testimonio de que esas constancias existen, no aisladamente, sino insertas en situaciones sucesivas. (...) Su objeto es conocer situaciones singulares, por tanto, cada vez diferentes; pero desentrañando lo que en cada caso cambia y lo que permanece y sin olvidar que no son esos dos aspectos por separado, sino la suma que arrojan en cada momento lo que diferencia una situación de otra» (Maravall (1955) 1999: 87-89-95).

Memoria y olvido. Historia y tradición

Presente y pasado están relacionados por tanto por la memoria histórica, y esta es una memoria que exige ciertos requisitos. A la historia le corresponde: «No solamente la reconstrucción, también la normalización de la memoria –declaraba Jacques Le Goff en agosto de 1997 en

El País-. Yo hablo de normalización en sentido positivo. Es necesario que la memoria no sea una memoria perversa, deformada, manipulada. La memoria ha de ser inspiradora y, para ello, *el requisito esencial es que sea verificada y pensada a través de la historia*» (Subrayado mío). Memoria e historia aluden, pues, a niveles diferentes e incluso a veces opuestos, algo muy a tener en cuenta para el asunto de estas páginas.

Sin memoria ni los individuos ni las colectividades parece que puedan sobrevivir ni progresar ni siquiera materialmente. Sin memoria no hay conducta adaptativa, nos dicen la biología y la psicología. Los seres humanos por lo demás somos herederos forzosos de un pasado que se transmite a través de procesos de socialización y del lenguaje especialmente, a través de la herencia material e inmaterial con la que nos encontramos al nacer en una sociedad determinada. Recordar es necesario, argumentaba Octavio Paz, pero olvidar es una función igualmente vital. En la especie humana, he escrito en otra ocasión (Iglesias 1999: 223), ni individual ni colectivamente todo puede ser recordado, ni tampoco todo puede ser olvidado; en ambos extremos se cae en la locura. Las civilizaciones, las generaciones sucesivas, filtran *necesariamente*, como recordaba Umberto Eco, una *herencia social y cultural*, sin la cual no sobrevive ningún tipo de sociedad ni cultura humana; sin la que ni siquiera es posible una percepción de la realidad y del tiempo. Pero el juego histórico entre memoria y olvido es complicado y, de nuevo, manipulable. «Quien desee construir la historia, tiene que olvidar la historia», decía Renan. Qué se refuerza en la memoria histórica y qué se difumina en el olvido es un dilema que no tiene solución más que en los

regímenes totalitarios, pero no en nuestros sistemas liberales y democráticos. Y que al tiempo resulta ineludible plantear. Pues, como escribiera Fernando Savater en uno de sus lúcidos artículos en *El País Semanal*, al final «lo contrario de la memoria no es el olvido, sino el recuerdo *amañado*».

Hay en nuestras sociedades, según Bruckner, un tipo primordial de memoria *imprescindible*: *el que puede mantener vivo el origen del derecho*, el que apunta a una «pedagogía de la democracia». Eso quiere decir no ocultar ni fracasos ni errores históricos, pero huir al tiempo de la locura y el odio en espiral que se promueve cuando el necesario uso del recuerdo y de la memoria histórica se utiliza *solamente* para fortalecer el traumatismo, «la conmemoración de las catástrofes que han asolado a un pueblo» (Bruckner 1995: 229-231). Ese pasado se interioriza entonces como un *continuum*, con la consecuencia *fatalista* a que tal uso exclusivo puede abocar. La «construcción de un destino», como bien supo Rousseau, el sentirse «signados» por un *sino*, ya sea individual o colectivo, puede conducir con frecuencia a la «profecía autocumplidora» o a la inercia de la pasividad.

Bruckner advierte sobre los peligros de un *victimismo* que puede convertirse en coartada moral para las peores acciones. «Todos los demás son culpables, salvo yo», creía Céline, cuya altura literaria no tiene que ver con su conducta moral y política. Es el *victimismo como actitud* del que también habla Brodsky: el echar siempre la culpa a otros de los fracasos y errores. «Un hombre libre no echa la culpa de sus fracasos a nadie» y aprende a «valorar la vida no sólo por sus placeres sino también por sus penalidades», pues caer en tal victimismo sirve para

«aumentar el vacío de irresponsabilidad que a los demonios y demagogos les encanta llenar», sirve para la *paralización* de la voluntad (Brodsky 2000: 146-148), e indirectamente para alimentar la espiral de violencia de otros. Pero este *victimismo como actitud*, tan frecuente en nuestro tiempo, es una cosa distinta de las realidades históricas que han producido, sobre todo en nuestro reciente siglo XX, penalidades conscientes contra grupos humanos determinados. Si, de acuerdo con Bruckner, hay un único tipo de memoria imprescindible en libertad y democracia unida al origen del derecho, hay también un recuerdo igualmente imprescindible para intentar evitar la pérdida de esa misma libertad y democracia: el de las víctimas inocentes. Pocos autores han reflexionado, a mi juicio, con la lucidez de Agnes Heller sobre el límite de esa memoria y olvido cuando se han cometido crímenes en el pasado y sobre las tensiones que un intento de *borrón y cuenta nueva* provoca en la conciencia moral de los individuos y de los pueblos. En la línea de su maestra Arendt, Heller se plantea el problema de la *contextualidad* de los conflictos morales y políticos cuando hay que elegir entre el diálogo o la justicia a ultranza, cuando para la supervivencia futura hay que intentar romper las escaladas de violencia y la espiral de agravios, pero al tiempo es necesaria la catarsis colectiva de imponer el principio de justicia y la exigencia de responsabilidad personal. La historia y el sentido de justicia histórica incluyen, piensa Heller, no sólo el pasado sino también el futuro (Heller. 1998).

Por ello, en el *conflicto de obligaciones* que, como decía Isaiah Berlin, se plantea en la realidad de la historia, los hombres y mujeres concretos eligen en función de

unas determinadas condiciones y opciones, sin que existan fórmulas mágicas ni matemáticas que aseguren qué opciones son no ya las mejores sino las menos malas. El sentido de la *piEDAD* en la Grecia clásica llevó a que las pugnaces *polis* griegas, enzarzadas con frecuencia en guerras fratricidas –que les impidieron incluso aliarse frente al enemigo común, macedonios y romanos–, tenían sin embargo sabiamente establecido el fin de los agravios con el fin de la guerra. En los límites de las *polis* que firmaban la paz, en las encrucijadas de sus caminos fronterizos, se colgaban las armas y los trofeos conquistados por los vencedores, con el acuerdo tácito –y siempre respetado– de que ni vencedores ni vencidos actuarían, ni para su mantenimiento por parte de unos, ni para su destrucción por parte de otros. Simplemente, se dejaba al tiempo que arrasara aquellos trofeos y fuera borrando del sentimiento de los hombres el rencor de la guerra (Iglesias 1999: 222). Los usos del olvido tenían sentido –decía Severo Sarduy– cuando se recordaba que la cólera de Aquiles había desencadenado una espiral de violencia que suponía para los griegos una desmesura, una pasión destructiva. Por eso los griegos habían inventado la amnistía: «el perdón, mas no el olvido». Y para los judíos «el único olvido imposible era el de la ley, aun si se soslayaba en la memoria la imagen de Dios» (*El País*, 5-6-1987: 14).

La historia bien hecha puede representar de algún modo una cierta salida que intenta seguir aquellos pasos de los antiguos griegos. La historia apela al análisis y al discurso crítico; es un instrumento racional para no convertirse en lo que Domínguez Ortiz denominaba «guardianes del resentimiento», contra los cuales también las

enseñanzas de la historia de Julián Marías advierten una y otra vez. Distanciar los hechos lo suficiente para que no aviven el rencor ni el resentimiento inacabables, pero impedir con su recuerdo que se puedan producir esas situaciones de *nihilismo moral*, bajo el cual se fomenta una cultura del odio que exonera a los individuos de todo sentido de culpa por los crímenes que se cometen desde un poder totalitario. Frente a la falsificación consciente de la historia que realiza todo régimen autoritario, frente a una historia manipulada llena de emociones identitarias y excluyentes para los otros, hay que oponer esa búsqueda de la verdad que caracteriza la mejor historiografía. Incluso en el plano individual, «el recuerdo vale cuando tiene un valor informativo y desligado de emoción personal –escribió Francisco Nieva en aquel desaparecido suplemento de *Culturas*–. *Vale cuando tiene algo de historia*, pero no cuando tiene ese algo de histeria que se adivina en tantas personas (...) El recuerdo es una chapuza del espíritu». Una historia en la que se transmitan los hechos, sus causas y consecuencias, pero no las emociones que niegan la posibilidad de continuar viviendo, ni siquiera con la mejor intención moral:

«La moral –señalaba Octavio Paz– no sustituye a la *comprensión histórica* (...) La actitud moralizante, aparte de no ser siempre sincera –con frecuencia es una máscara– no nos ayuda a comprender la realidad ajena. Tampoco el empirismo ni el cinismo de la fuerza. La moral, en la esfera de la política, debe estar acompañada de otras virtudes. Entre ellas *la central es la imaginación histórica*. Fue la facultad de Vico y Maquiavelo, de Montesquieu y de Tocqueville. Esta facultad intelectual tiene una contrapartida en la sensibilidad: la simpatía por el otro y los otros» (Paz 1983: 56-57).

«Sólo recordamos aquello que ha sido dramatizado por el lenguaje, cualquier otro juicio es fugaz», aseguraba Bachelard. «La memoria es una facultad tardía, indirecta, *ligada a la razón*; está bajo la influencia de las *conductas diferidas*». Recordamos una acción con más certeza ligándola a aquello que la sigue que ligándola a lo que la precede. La *duración* vivida nos proporciona la materia de los recuerdos, pero no nos proporciona su marco, no nos permite fechar y ordenar los recuerdos. «Y un recuerdo no fechado no es un verdadero recuerdo (...) no es mas que un ensueño mezclado de ilusiones». Precisamente porque sabemos «hacer el vacío ante nuestra acción –en otras palabras, diferirla– es por lo que tenemos el medio de encuadrar nuestros recuerdos. De manera que «sin la razón la memoria es incompleta e ineficaz» (Bachelard 1978:63). Sin volver ahora al problema de la *duración*, ligada al problema del *tiempo* –una vivencia que solo la buena literatura es capaz de reconstruir: Mann, Proust, Joyce, Guimarães, L. Durrell, etc.–, para los efectos de la construcción narrativa de la historia es oportuna esta edificación de la memoria sobre lo racional, que al tiempo señala su fuerza y sus límites. Con el sabio escepticismo y la ironía que siempre le caracterizó, Julio Caro Baroja recordaba que

«la capacidad de olvido del hombre es inmensa. Casi tan grande –proseguía– es también su capacidad de alterar, deliberada o inconscientemente, lo que recuerda del pasado (...) Olvidar es propio de las sociedades y de los hombres. El historiador es un iluso que cree que arranca algo a esta situación normal y que, además ordena cómo se debe recordar (...) Yo no creo que la Historia es maestra de la vida, ni que deleita escríbase como se escriba (según otras dos sentencias clásicas),

pero sí creo que es hija de un olvido y madre de otro y que lo consignado en libros es casi tan olvidable como lo que no lo está. «*La Historia dirá algún día...*» se repite, incluso en son de amenaza. Dirá, sí, pero a sordos» (1970: 56-58).

Frente a este aviso, lúcido y cáustico a la vez, podrían esgrimirse algunos ejemplos concretos de que la memoria de los pueblos –y no solamente la de los individuos– reacciona en determinadas situaciones para no repetir, en una «compulsión repetitiva», la misma historia. No es fácil y, de nuevo con la consagrada frase de Parker, «el éxito nunca es definitivo», pero ocurre. Y en cualquier caso, aun cuando no fuera así, el historiador debe proseguir su tarea –el gran trabajador que fue don Julio Caro Baroja es ejemplo de ello– «como si...». «Como si» fuera a ser escuchado, aun minoritariamente: Para no perder el marco histórico que decía Bachelard y que permite ordenar unas pautas significativas, para poder ver las potencialidades y opciones que existieron en las encrucijadas históricas, para ser conscientes de que «donde todo fuera posible, nada sería posible». Pues el delicado equilibrio entre «memoria y olvido» para la vida individual y para la vida colectiva es necesario para no perder la continuidad, constantemente renovada por las nuevas generaciones, de una cultura y una sociedad. Y es necesario, como escribe Agnes Heller, para poder simplemente aceptar el mundo, para poder vivir con un sentido de la realidad que no excluye el deseo de cambio, pero que rechaza la terrible alianza que ha vivido el siglo XX entre la *utopía* y la *redención*. «La repetición no es reflexiva». Por el contrario, la memoria histórica reflexiva, racional, muestra el peligro de todo *poder salva-*

dor. Rememorando el testimonio de Primo Levi, Heller recuerda a su vez que, si el deseo utópico está inscrito en el imaginario humano como ansia de perfección y justicia, que si las grandes utopías no son meros inventos de la imaginación, es porque:

«Ellas toman su fuerza de la realidad; en cuanto existen, existen en el presente. La utopía es vivida, practicada y sostenida por hombres y mujeres como una forma de vida, en la medida de lo posible, al menos dentro de los confines de un círculo estrecho de personas». Primo Levi recuerda que sobrevivió en Auschwitz gracias no tanto a la ayuda material de una persona, sino «por haberme hecho acordar constantemente mediante su presencia, mediante su manera natural y simple de ser bueno, que aún existía un mundo justo fuera del nuestro, algo o alguien aún puro e íntegro, no corrupto, civilizado, ajeno al odio y al terror; algo difícil de definir, *una remota posibilidad de bien*, pero para la cual valía la pena sobrevivir». Así pues, concluirá Heller, «**la persona buena es la utopía encarnada**». Es la que **ayuda a vivir** (Heller 1998: 86).

La necesaria integración de las experiencias dolorosas, de manera que ni se olviden ni impidan esa «elección existencial» de nuestro mundo, por el que vale la pena vivir y defender los valores de bondad y felicidad que pueda llevar en sí, es una labor que, si emocionalmente depende en gran parte de la literatura, de forma obvia está también en la construcción de la historia con sus procedimientos racionales y sus límites.

Por lo demás, la complejidad psicológica de las relaciones entre memoria y olvido, en el plano de los saberes que se enseñan a las nuevas generaciones y que éstas parecen olvidar (como lamentaba Caro Baroja), pro-

duce unos resultados más sofisticados y ambiguos de lo que se podría esperar. «El tesoro de los saberes olvidados», como titula su bellissimo libro Jacqueline de Romilly, los recuerdos ocultos, el resultado de lo que se ha transmitido desde la enseñanza primaria y secundaria a niños y adolescentes, emergen una y otra vez:

«Entre la ignorancia absoluta y el difuso recuerdo media un abismo –escribe la ilustre helenista y magnífica docente–. Por ello hay que aprender el mayor número de cosas posible en clase, pues son puntos de orientación que, más tarde, servirán al hombre hecho y derecho para alimentar y fundamentar su juicio. Tendrá puntos de comparación, aislados y vagos primero, pero unidos unos a otros por una especie de red o trama general en la que se insertarán, luego, todos los conocimientos que irá acumulando durante su vida, todos los medios de responder a los problemas que aparezcan.(...) ..no es necesario que los recuerdos emerjan a la conciencia para ejercer su influencia. Y entonces ese **mundo interior** se multiplica hasta el infinito, gracias al tesoro oculto de los recuerdos olvidados. Aparece una nueva dimensión y se nos abren nuevas riquezas» (Romilly 1999: 48-49).

El libro de Jacqueline de Romilly, escrito en circunstancias personales muy dolorosas, es sin embargo un triunfo de la rememoración, de la buena escritura o de la palabra exacta que se quiere transmitir; es también una magnífica reivindicación de la historia y de la literatura, en general de las humanidades –desde el latín a la aritmética–, para la formación de la inteligencia y de unos saberes que permanecen como «recuerdos ocultos», como marcos generales, que se conservan (aunque se olviden los detalles) en la riqueza del mundo interior. Dan am-

plitud a la vida, enseñan a pensar y ver; en fin, como decía Heller, «ayudan a vivir».

El rigor racional en el lenguaje y la conciencia de la historia puede ser también, en ocasiones o en ciertos aspectos, todo lo contrario a la *tradicición*. Ésta se nutre fundamentalmente de un tipo de memoria en la que los elementos afectivos y mágicos priman sobre el análisis racional. La historia era precisamente para José Antonio Maravall «el antídoto de la tradición». Ésta permanecía como serie de señales de identidad dadas de una vez para siempre, inamovibles, mientras que la historia venía definida por el *cambio*, por las innovaciones de significación, por el análisis crítico de una realidad y un tiempo cambiante. «Los pueblos que tienen tradición –manifestó en una de sus últimas declaraciones– no tienen historia y la única forma de superar la tradición es con la historia. Es decir, la historia es un conocimiento de algo alejado que ha sucedido, pero del cual se tiene una conciencia reflexiva y de distanciamiento» (Iglesias 1987b: 98-99). La tradición suele utilizar la metáfora de las raíces del árbol, para mostrar una sustentación inamovible; Maurizio Bettini ha señalado el riesgo de estas metáforas y la necesidad de su cambio, con el fin de no vincular una comunidad humana a una fatalidad biológica, sino a algo más abierto y más libre; quizás una metáfora «horizontal» –la corriente, el riachuelo– podría ser suficiente para entender que se pertenece a una determinada tradición pero no se es prisionero de ella. «Que no somos árboles, incapaces de separarse de sus raíces si quieren conservarse vivos» (2001: 85). Steiner lo ha formulado más drásticamente: los hombres no tienen raíces, sino piernas, y por ello pueden moverse de unos luga-

res a otros. La tradición como «memoria colectiva» está más vinculada a las falsificaciones de la historia que analizaba Caro Baroja, que al análisis crítico y racional que exige la memoria histórica; la falsificación en definitiva no era sino el estadio más primitivo de lo que Hobsbawn llamó el invento de la tradición.

La tradición en este sentido, como oponente de la historia, se basaría, pues, en un tipo de memoria que, o bien aporta pruebas falsificadas, o bien es una memoria ingenua, tal como la describe Krzysztof Pomian: «Si la exigencia de aportar pruebas separa la historia de la ficción, la naturaleza de las pruebas la separa de la memoria. Pues las pruebas que la historia reconoce hoy como válidas son referencias a vestigios del pasado, atribuidos y datados (...) Las pruebas reconocidas por la memoria son, por su parte de muy distinta naturaleza. «Yo estuve allí, lo vi con mis propios ojos» es para ella un argumento irrefutable. Como lo es también: «Me lo ha dicho alguien a quien conozco y a quien creo». Cuando la historia no era otra cosa que la memoria puesta por escrito, también a ella le bastaba con tales pruebas. A partir del siglo XV, la historia se constituye en **disciplina del saber** en oposición a la memoria, sirviéndose de medios cada vez más sofisticados con el fin de conocer unos hechos..» (Pomian 1999: 18).

Por supuesto, la *tradición* cumple una serie de funciones sociales y psicológicas, sin las que los humanos no podrían desarrollarse. Funciones sociales primarias e institucionales, como señala Karl Popper, de las que la propia historia ha demostrado su arraigo y su necesidad ineludible; de ahí también la imposible utopía de hacer tabla rasa de ese *conglomerado heredado* –en palabras de

Dodds— para comenzar un *punto cero* imposible. Pero el «poder no-racional», y a veces «irracional», de la tradición debe contrastarse con la realidad de la historia —en la medida que ello sea posible, tal como se analizó— y con el análisis racional. Frente a la actitud de aceptar la tradición *sin crítica*, «a menudo hasta sin ser consciente de ella», está la posibilidad de

«una actitud *crítica*, que puede resultar en la aceptación, el rechazo o —quizás— el compromiso. Pero tenemos que conocer y comprender una tradición antes de poder criticarla, antes de poder decir: «Rechazamos esta tradición por motivos racionales». Ahora bien, yo no creo —señala Popper en su análisis *Hacia una teoría racional de la tradición*— que podamos liberarnos totalmente de los lazos de la tradición. La llamada liberación sólo es, realmente, un cambio de una tradición a otra. **Pero podemos liberarnos de los tabúes de una tradición**, y podemos hacerlo no solamente rechazándola, sino también aceptándola *críticamente*» (Popper 1983: 156-173).

Como también indica Popper, lo que resulta incluso peligroso en esa tradición forjada en una acumulación de elementos racionales e irracionales, a veces necesarios y verdaderos, a veces falsificados y oportunistas, es la «**intolerancia fuertemente emocional**» de su transmisión y de su defensa. De ahí ese aferramiento feroz a unas creencias e ideas que recuerdan el *dictum* no tan humorístico como parece de que algunas gentes «no están dispuestas a cambiar de idea por miedo a quedarse sin ninguna» (F. Nieva. ABC 26-6-94).

Frente a esa intolerancia emocional, que puede desembocar en el fanatismo y la exclusión, la *disciplina del saber* sobre el pasado, que es la historia, puede ampliar-

nos el conocimiento del mismo e, indirectamente, el de nuestro propio presente, al «iluminar la condición humana» a partir del testimonio de una memoria histórica que busca por procedimientos contrastables la mayor aproximación a la verdad, por provisional que ésta sea dentro de la falibilidad humana. Ya Collingwood señaló que estudiamos lo que el hombre ha hecho para descubrir lo que el hombre es, de manera que la historia sería una forma imprescindible del conocimiento de los hombres y mujeres acerca de sí mismos. Y además, se busca transmitirla en una narración que, siguiendo a Simon Schama –uno de los historiadores que más se han esforzado por hacer llegar la historia al gran público de un siglo XXI entre la aceleración y el exceso de información– debe contar la historia y esclarecer el pasado «en toda su espléndida confusión».

II. LA NOVELA EN LA HISTORIA, LA HISTORIA EN LA NOVELA

La historia, señala Schama citando a Macaulay, siempre ha sido «un terreno discutido» pues «se ubica en los confines de dos territorios distintos», la Razón y la Imaginación. En lugar de enfrentarlos, deben ser compartidos. De ahí la importancia de una buena escritura en la historia, sobre la base ya expuesta de reflexión, análisis y contrastación. (Himmelfarb 1992).

«Érase una vez...» es la fórmula mágica con la que todos los niños se aprestan para entrar en el mundo de los cuentos, de lo maravilloso, y también de la historia, de algo que ocurrió alguna vez en el pasado. Lo de menos

es si lo que se cuenta, lo que se narra, ocurrió *de verdad*; lo que importa es que *pudo ocurrir*. Es casi lugar común señalar que mientras la historia como disciplina del saber está orientada y al tiempo limitada por la *verdad* de los hechos, a la narración literaria le basta con que sea *verosímil*, lo que no es tan fácil de conseguir, como bien sabe todo escritor y creador de lenguaje. Ya se vio que la frontera entre *verdad* y *verosimilitud* puede discernirse con cierto rigor en la teoría, pero no tanto en la práctica –incluso en el campo de la ciencia, la idea de *verdad objetiva* constituye una idea «reguladora», «un patrón al que podemos no lograr ajustarnos» (Popper 1983: 280)–; que *ficción* y *realidad* pueden ser en ciertos estratos intercambiables, y que lo que llamamos *mentira* es susceptible de analizarse en distintos niveles –cognitivo, empírico, deóntico– y que, desde la perspectiva de la palabra, del lenguaje que configura ese mundo de significados *seriamente ficticio*, como se dijo, la «capacidad de levantar falsos» es un instrumento de libertad. «La verdad de las mentiras» ha titulado Vargas Llosa uno de sus ensayos sobre la novela moderna, y «la mentira de las verdades» tituló a una de sus «Piedras de toque» en donde hablaba de historia y literatura y acababa señalando con justeza: «Mentir para decir verdades es un monopolio exclusivo de la literatura, una técnica vedada a los historiadores» (*El País*, 31-10-1999: 15-16). Creo que estas páginas manifiestan mi total acuerdo con esa constatación.

Desde el punto de vista de historiadora, solo quiero seguir acercándome a las relaciones fronterizas entre literatura e historia –y más específica, aunque no únicamente, a la novela por estar en el territorio limítrofe– para abordar algunos problemas que repercuten en el

conocimiento de la historia. Bien entendido que, como dije también al tratar de la palabra y del lenguaje, mi acercamiento está limitado por ese interés concreto, que es totalmente distinto y mucho más modesto del que pueda tener el crítico literario, el lingüista o el historiador de la literatura. A ellos, a muchos de los señores Académicos de esta Casa, que reflexionan y escriben lúcidamente sobre esos particulares, me remito muy gustosamente.

Por mi parte, solo querría insistir ahora en el entrecruzamiento de historia y novela y sus relaciones ambiguas desde el primer momento de su refundación en la modernidad y, tal como se dijo, en la necesidad de ambas en nuestra cultura para poder entendernos a nosotros mismos y a nuestro entorno.

Ricoeur escribía que la novela, «género narrativo moderno», era el único género literario que había nacido tras la escritura y el libro, «único que no sólo prosigue su desarrollo, sino que reinicia continuamente su propia identidad» (1987b: 273). Sobre el origen y las transformaciones de la novela existe toda una literatura canónica que no es del caso traer aquí ahora y que sería ocioso tratar ante especialistas y creadores de ella. Solamente quería apuntar ciertas similitudes existentes entre la historia como disciplina y la novela como género específico. Tanto la historia a partir de Heródoto, como se vio, como la novela a partir de la helenística –en la democracia ateniense el teatro y la oratoria son los grandes géneros literarios (Rodríguez Adrados)– tienen unas raíces en la Antigüedad clásica, que se desarrollan desigualmente y en zigzag a través de la larga época medieval –«primeras novelas europeas», ha llamado García Gual

al género caballeresco, de tan honda influencia en nuestra cultura-, y se van estructurando en los comienzos de la edad moderna hasta su eclosión en el siglo XVIII como territorios autónomos. Autónomos, pero entremezclados, tanto en autores como en contenidos. Ésta es una de las líneas que al menos quería enunciar, y que es explícita p.e. en Voltaire y Rousseau, por elegir a dos de los nombres más influyentes de la Ilustración europea. O también, en el propio Duque de Saint-Simon, en cuyas famosas Memorias se encontraría, según Arendt, un verdadero antecedente de la novela –como «arte moderno en todo sentido»–, al tiempo que la novela dieciochesca anticipaba con toda claridad el surgimiento de las ciencias sociales y de la psicología, aún centradas en el conflicto entre individuo y sociedad (Arendt 1972: 256).

La otra línea que merecería la pena resaltar, en donde historia y novela tendrían una relativa similitud, es en lo que Ricoeur llamaba también la «metamorfosis de la trama». Si los avatares y vaivenes de la historiografía han quedado de manifiesto anteriormente, los de la novela –ya se comentó su anunciado y no ejecutado fallecimiento– no han ido a la zaga. Si la novela moderna ha sufrido giros radicales a la par que los cambios contemporáneos hacían también variar a la historia y su historiografía, ambas han desembocado en una pluralidad de formas que la fragmentan y la enriquecen –o la desconciertan– al tiempo.

Los *marcos conceptuales* de cada época condicionan la *mirada* y las preguntas sobre las cosas; en nuestra época, el *pluralismo de métodos*, la apertura de horizontes conceptuales muy diferentes, los propios instrumentos técnicos y científicos –dependientes siempre de una matriz cultu-

ral y de unos valores predominantes en cada momento histórico— se dirigen en múltiples direcciones, *descubren* o investigan espacios y situaciones que antes permanecían *mudos* o *ciegos* al análisis. Bajo la perspectiva de la configuración de una imagen del mundo, es claro que, desde el siglo XVIII al XX, el espacio y tiempo newtonianos, con su firme creencia en un espacio y tiempo absolutos que sustentaban el espacio y tiempo medibles y empíricos, servían de base a un paradigma fundamentalmente armónico y estable de la realidad (a pesar de la conmoción que supuso la alteración de la centralidad de la Tierra y del hombre desde Galileo, conmoción que algunos poetas metafísicos ingleses del siglo XVII supieron recoger emocionalmente (Iglesias 1984: 126-179). Pero, desde finales del XIX, esa imagen relativamente estable empieza a cambiar radicalmente. Darío Villanueva entre nosotros ha sintetizado claramente la evolución interdependiente —nunca causal en un sentido determinista, pero sí obligada por definición por el cambio de situaciones y paradigmas— entre las transformaciones científicas y los cambios en la novelística contemporánea, que también vimos planteaba el novelista Claudio Magris. La quiebra de la armonía lenguaje-mundo, el desarrollo de la nueva física cuántica y la teoría de la relatividad, la fragmentación y cambio de valores de comienzos del XX, repercutieron, como no podía ser menos, en la estructura narrativa, no sólo en el contenido sino en las múltiples formas de una escritura que busca nuevos caminos para expresar nuevas realidades y que incorpora las nuevas filosofías de la lengua y del lenguaje, las nuevas sospechas de lo que pueda ser eso que llamamos «realidad». Y así, señala Villanueva, aparecen nuevos modelos reno-

vadores del tratamiento del *tiempo* en la moderna construcción narrativa: en primer lugar, una «atemporalidad o ucronía», es decir, «ausencia de tiempo», «lograda mediante la suspensión del sentido durativo del mismo» (Thomas Mann en «La montaña mágica»); «una ruptura –en segundo lugar– de la linealidad cronológica, que dificulta la lectura, y está íntimamente ligada al descrédito del narrador olímpico» (Proust, Faulkner); y finalmente una tercera forma de tratamiento del tiempo, que sería la «reducción temporal», la limitación del «tiempo narrado», de forma que «la novela no abarque, como era usual, años o vidas enteras de los protagonistas, sino horas o, a lo sumo, días» (Villanueva 1977: 62-65).

Pluralidad, fragmentación, voces diferentes, pérdida del sujeto –y vuelta a encontrarle–, tiempos desencajados, son fenómenos que Clío, como vimos, ha experimentado desde otra perspectiva. Y de la misma manera que la física clásica newtoniana, con sus leyes fundamentales, sigue siendo válida desde y para el mundo de *magnitudes medias* en el que surgió, la historia y la novela, cada una en sus respectivos territorios, pueden alternar los nuevos experimentos con las acendradas reglas, explícitas o implícitas según los casos, que rigen el acto de contar historias, la utilización de la palabra y de la escritura para narrar historias verdaderas o, en su caso, verosímiles. Las historias bien contadas, bien escritas, sean de un tipo u otro, respondan a procedimientos tradicionales o a experimentaciones contemporáneas –aunque la aceptación de éstas necesiten un tiempo para la aceptación de los lectores– siguen vivas.

Pero si historia y literatura –bien con los métodos tradicionales o con otros nuevos– pueden aludir, como se

dijo, a estratos diferentes de «lo real» y, en ese sentido, son como definiendo complementarias y necesarias ambas para los seres humanos, la literatura en general y la novela en particular poseen una dimensión única, como el arte, que la historia nunca puede cubrir:

«Al entrar en nosotros –escribe Steiner–, la pintura, la sonata o el poema nos ponen al alcance de nuestro propio nacimiento de la conciencia. Y lo hacen a una profundidad de otro modo inaccesible. La literatura y las artes son los testigos perceptibles de *esa libertad de llegar a ser* de la que la historia no puede ofrecernos ninguna relación. De ahí la llamativa armonía entre la afirmación de Aristóteles en la **Poética** según la cual *la ficción es «más verdadera y universal que la historia»* y la inferencia de Jung de que hay arquetipos, configuraciones e iconos narrativos heredados en las raíces de la conciencia humana. Encuentro seductora esta armonía. Pero no hay, repito, prueba externa alguna de ella» (Steiner 1991: 222).

Aunque no creamos del todo en «la inferencia de Jung» (y sí más probablemente en lo que nos dicen los lingüistas sobre la capacidad de crear en la conciencia ciertas realidades a través de los enunciados lingüísticos), la literatura –como ya vio Aristóteles– nos pone en contacto con algo más que el conocimiento de unas relaciones *externas* o de unos personajes y una trama que pueden ser apasionantes y entretenidos. Son «las verdades de las mentiras», que decía Vargas Llosa. Mientras que toda escritura historiográfica, por buena que sea, se encuentra antes o después con los límites de los que hemos hablado, la proyección imaginativa de la obra de arte, como escribe Francisco Ayala, queda para siempre; la belleza, la estética cobraría «cierta autonomía frente a

la contingencia histórica» (Ayala 1990: 31-32). «Es en la literatura –escribía Whitehead en 1926, al hablar de la nueva ciencia del siglo XX– donde encuentra expresión *el concreto aspecto de la humanidad*. Consiguientemente, es en la literatura donde debemos buscar, especialmente en sus formas más concretas, si esperamos descubrir *los pensamientos interiores de una generación*». Es la literatura «como seguro moral de una sociedad», que decía Brodsky, el «*diccionario de la lengua en que la vida le habla al ser humano (...) porque entender el significado de las expresiones que utiliza la vida, de lo que nos sucede, es liberador*» y si no más segura, sí puede hacer la vida más fácil a los que nos siguen, «hacer que tengan menos pavor, que tengan perspectivas más amplias»: La oportunidad de «*hacer un poco más libres a los que nos sigan*» (Brodsky 2000: 42-43). No se trata de salvar al mundo, sino algo más modesto pero más personal; aparentemente de menor riesgo pero de mayor profundidad: «la literatura como encarnación involuntaria de la descorazonada idea de que un hombre *liberado* no es un hombre libre: *liberación es un medio de alcanzar la libertad, pero no son sinónimos*» (Ibidem, 44). La liberación tiene que ver más con el grupo, la libertad con el individuo. La literatura es también un antídoto contra las teorías o poderes que aplastan al individuo, reivindica sustancialmente «*el valor de la diversidad humana*».

Naturalmente, no toda la literatura es obra de arte, como sabemos. «El escribir novelas –por ejemplo– no es actividad necesariamente vinculada al arte», señala oportunamente también Ayala (1990: 159). Pero el grado de libertad que da la ficción literaria es mucho más amplio y –en la buena literatura, sea novela o cualquier otro

género— mucho más profundo creo que el que proporciona la narración histórica, por mucho que la presentemos «en su espléndida confusión», en la riqueza lingüística e imaginativa que indudablemente merece. A cambio, tiene otras diferentes potencialidades, algunas de las cuales ya se han mencionado y a algunas otras concretas me referiré más adelante. Quizás, si recordamos el cuento de Borges, la metáfora del espejo, la máscara, y el grado máximo de lo inefable, podrían atribuirse por aproximación teórica a la narración histórica, la ficción literaria o la obra de arte, respectivamente.

En cualquier caso, la buena escritura es obligatoria para todos los grados. Cuando el filósofo de Oxford Anthony Quinton tiene que realizar un análisis del «primer» Wittgenstein y de la influencia asombrosa del *Tractatus*, a pesar de sus limitaciones, alude directamente a la «cualidad literaria asombrosa» de tal libro: «Es como una voz que sale de un remolino, con sus oraciones breves, cargadas, aforísticas. La misma primera oración: «El mundo es todo lo que es el caso», es uno de esos anuncios desconcertantes con los que uno no sabe exactamente qué hacer. Y la última, «De lo que no se puede hablar, lo mejor es callarse», se ve a primera vista como una trivialidad; pero luego advierte el lector que no es exactamente una trivialidad. El mensaje esencial de todo el libro, nos dice, es trazar los límites de lo que puede expresarse inteligiblemente» (Magee: 111). La fuerza de las palabras, ese «peregrinar por las palabras» que es toda escritura, como expresó el novelista Sebald, hasta conseguir esa belleza que aguanta la «contigencia del tiempo», es lo que permanece, a mi entender, de forma fundamental y lo que presta a los contenidos una irresistible influencia a

través de las generaciones; esas palabras, convertidas en obra de arte, han logrado desvelar o fundar un trozo de «realidad», han configurado una parte al menos de «lo verdadero», lo universal, que pueda existir en la especie humana. Muchas voces se han preguntado si la filosofía de Platón y su impronta en la historia hubiera sido posible sin la belleza de sus diálogos:

«La formidable alegría de los diálogos platónicos –escribe Steiner–, el uso de la dialéctica como instrumento de cacería intelectual, arranca del descubrimiento de que, rigurosamente probadas, obligadas a chocar como en el combate o a maniobrar como en la danza, las palabras abren la puerta a nuevas posibilidades de comprensión y entendimiento» (1980).

Nadie mejor que el poeta Platón sentía que la palabra posee –como la música– una dimensión mágica, de forma que la palabra y el lenguaje podían seducir y fascinar, «encantar el alma», y de ahí que el Platón político-utópico expulsara de la ciudad perfecta a poetas, músicos, sofistas y otras especies. Había que evitar quedar «hechizado», como se confesaba Sócrates ante el discurso de Protágoras. Y sin embargo, esa misma fuerza de las palabras podía trascender el mismo hechizo: ser más *verdaderas* que cualquier intención de sus autores. El genio de Platón nos descubre la profundidad del pensamiento de la sofística, a cuyos integrantes considera enemigos, de la misma manera que Homero nos hace sentir el dolor de los troyanos perdedores y aborrecer la arrogancia de Aquiles y de los aqueos. Es el «**efecto Balaam**», que, refiriéndolo a Balzac, leí por primera vez como metáfora en un libro de Bernard Cohen sobre la

revolución científica de Newton, y que parece proceder, según las investigaciones de Steiner, de Friedrich Engels. De forma similar a como Balaam se ve impelido a bendecir a Israel en lugar de maldecirla, como era su intención (*Números*, 22-24), así la gran literatura trasciende el origen y las intenciones conscientes del escritor o del poeta para mostrarnos facetas incluso opuestas a su autor. «¡Quién hubiera podido imaginar, leyendo a Platón, que *La República* o el *Timeo* podrían servir alguna vez para la transformación de la física matemática basada en la experimentación y observación directas!», señala Cohen al insistir en esa «potencialidad negativa» de la literatura que es «la capacidad para contribuir a una finalidad totalmente opuesta a cualesquiera creencia de un autor» (Cohen 1983: 219).

Esa potencialidad negativa es desde luego bastante menor en la escritura de la historia, por buena que ésta sea. «Aquello que *hubiera podido tener lugar* –objeto de la poesía en contraste con la historia, según Aristóteles– funde las potencialidades del pasado *real* con los posibles *irreales* de la ficción pura» (Ricoeur 1987c: 63). La historia virtual puede ser un entretenimiento, incluso una moraleja, pero no es historia. La libertad de la novela sin embargo permite, incluso cuando imita el relato histórico o recoge hechos y datos históricos para su trama (conscientemente evito ahora hablar de «novela histórica» o «historia novelada», que creo pertenecen a otro subgénero), aventurar verosímelmente las posibilidades no realizadas. Como todo en la vida, a mayor libertad, mayor riesgo. Una vez me preguntaba una querida amiga escritora por qué no escribía novela o cuentos con las historias vividas y sabidas; aparte del problema prin-

cial de estar dotados o no de talento literario –primer serio obstáculo–, creo que el trabajo en historia, o en ciencia, o en cualquiera de las actividades intelectuales regladas, exige un tipo de riesgo que casi siempre tropieza con barreras de seguridad; el verdadero quehacer literario está a mi parecer más constantemente en el filo de la navaja, cerca de lo que Peter Berger llamaba «situaciones marginales», es decir, aquéllas en que las cosas pueden perder el sentido habitual y situarnos en el agujero del vértigo. Situaciones marginales pueden ser desde luego el dolor y el sufrimiento extremos, la enfermedad, la muerte de aquellos que queremos, pero también la exploración sincera de los «límites de lo posible». Una cierta desmesura en algún sentido *puede* –no digo que siempre sea así– rondar tal exploración; estar más cerca –en la metáfora de Nietzsche– de *lo dionisiaco* que de *lo apolíneo*. Son cuestiones en parte de elección, de vocación y a veces de azar. Por lo demás, esa mayor libertad en el territorio literario es obvio que no quiere decir falta de ataduras, falta de elaboración y construcción sistemática y técnica, pero esas ataduras son más sutiles, y en último extremo responden a necesidades *interiores* más que a las externas en las que se ubica la historia. Cuya escritura, como se vio, su construcción narrativa, está limitada por la búsqueda de la *verdad* y la contrastación empírica, en la medida de lo posible, de los hechos.

Precisamente, señalaba Caro Baroja, «el peligro mayor en el oficio del historiador está justamente en **la fuerza que tiene lo verosímil frente a la endeblez de lo verdadero. Lo verosímil siempre compone mejor**» (1970:45) (Subr. mío). Lo contrario también podría ocurrir, como

sarcásticamente comentaba Oscar Wilde en ese inteligente divertimento que es *La decadencia de la mentira*, en el que mantiene que el Arte no es la verdad, sino «la belleza compleja», una belleza a la que imita la propia Naturaleza; ésta sería para nosotros muda si no estuviera atravesada en nuestra cabeza y en nuestros sentimientos por lo que el Arte nos ha enseñado. El Arte es como un velo y no un espejo, prosigue, y por eso hay quien escribe novelas **«tan coincidentes con la vida que es imposible aceptar su verosimilitud»** (Wilde 2000: 19). En su «Club de los Hedonistas Cansados», en honor del emperador Domiciano que se pasaba el día cazando moscas, según Suetonio, no tiene cabida la literatura que simplemente «copia» la roma realidad. No he leído crítica más acerba que la que dedica a uno de sus contemporáneos: «Su estilo es el caos iluminado por fulgores de relámpago. Como escritor lo ha dominado todo menos el lenguaje; como novelista sabe hacerlo todo menos contar una historia; como artista lo único que le falta es saber expresarse». (Ibidem: 29). Eso es lo que diferencia, pone como ejemplo, el genio artístico de un Balzac de la del resto de sus contemporáneos; en el gran novelista se daba una «notable combinación del temperamento artístico con un espíritu científico. Lo segundo se lo legó a sus discípulos. Lo primero era privativo de él». La diferencia, por ejemplo, entre *Las ilusiones perdidas* y *La taberna*, es la que hay «entre el **realismo sin imaginación y la realidad imaginativa**», «Balzac tiene tan poco de realista como Holbein. **Él creaba la vida, no la copiaba**» (Ibidem: 30-31) . Algo similar se podría decir, como señaló en varias ocasiones Torrente Ballester, de Galdós y de sus *Episodios Nacionales*, que no hay que confundir con simples novelas his-

tóricas o similares, aunque pertenezcan más al mundo de la literatura que al de la historia en el sentido que estamos viendo. Galdós tiene el genio literario de crear también vida y no sólo copiar.

De estrategias diferentes y entrecruzadas

Así pues, «en el terreno de la ficción se han suspendido de antemano las constricciones específicas del *saber histórico*», pero los fenómenos de entrecruzamiento «se mediatizan mutuamente», tomando prestados elementos una de la otra para lograr sus objetivos (Ricoeur 1987c: 59). Hay desde luego «*estrategias historiográficas* precisas al servicio de la literatura», como Antonio Saborit comenta con Roger Chartier, y utiliza para ello dos buenos ejemplos en mi opinión: el de las *Vidas imaginarias* de Marcel Schwob, «donde establece cómo va a narrar él, o cómo deberían narrarse estas vidas», y el de Marcel Proust, en quien el caso Dreyfus recorre los volúmenes de *En busca del tiempo perdido* (Chartier 1999: 252). Muchos otros ejemplos se nos ocurren a todos si repasásemos la historia de la literatura, desde Cervantes y Shakespeare a Stendhal, Flaubert, Dostoievski o, más cercanos todavía, Galdós o Baroja.

Pero si son claras esas estrategias historiográficas de la literatura, en el mundo de *fronteras compartidas* con la historia, lo contrario no parece tan sencillo, salvo si consideramos como *estrategias literarias* al servicio de la historia las propias formas del lenguaje para la construcción narrativa. No obstante, por la propia evolución anteriormente expuesta, Clío se ha abierto a espacios de inves-

tigación y de estudio que hubieran merecido hace pocas décadas el desdén de una historiografía positivista –y por supuesto de las distintas escuelas más o menos deterministas, o defensoras de «la muerte del sujeto»–, ante las que la propia historia de las ideas o la historia cultural e intelectual de una sociedad le parecían sospechosas de, por lo menos, acientificismo si no cosas peores. Y en las que incluso las *biografías* se consideraban como género de aficionados. La sustitución del «yo social» por el «yo psicológico», que señaló en su día Schorske como característica de la crisis de fin del siglo XIX, tuvo en la historiografía europea efectos contradictorios, que siguieron ahondándose con la vuelta a «lo social» después de la hecatombe en todos los órdenes que supuso para los intelectuales y profesionales el nacionalsocialismo; ha tenido que penetrar en la conciencia histórica general una segunda hecatombe, la de los horrores del *Gulag*, para romper al menos teóricamente los dogmas historicistas que existían en círculos historiográficos continentales. Las fronteras o, por emplear la lúcida distinción de José Luis Sampedro, los *límites* se flexibilizaron y la *pluralidad de métodos* y de *contenidos*, de lo que ya hablamos, se compaginó con las exigencias rigurosas también aludidas de *pretensión de verdad* –en el sentido popperiano de regulación–, *análisis crítico* y *constatación de hechos y fuentes*. Actualmente, las distintas historias de la «vida cotidiana», de las mujeres, de las mentalidades, de la vida cultural en sus diferentes facetas y a través de medios e instrumentos muy variados, han penetrado en territorios que sólo eran tratados antes desde el ángulo novelístico. «El retorno de la narración», como anunció Lawrence Stone, ha favorecido una historia que presta atención a

los individuos concretos, sin desdeñar las estructuras que les rodean (Stone 1979). Varios historiadores de muy distintos campos, por otra parte, se han arriesgado introduciendo en sus narraciones técnicas literarias e incluso, señala Peter Burke, cinematográficas, al utilizar escenas retrospectivas, montajes paralelos de voces diversas y opuestas, secuencias que van descubriendo a través de los *vestigios* documentales o *huellas* del Mundo Tres po-pperiano un ámbito histórico y así obligar a los lectores a sentir la «presión del pasado» sobre individuos y grupos (Burke 1993: 304-305).

Luis Goytisolo ha reflexionado especialmente sobre las estrechas relaciones entre la novela y el cine, especialmente en los comienzos de éste, así como su deuda con las técnicas teatrales y con toda la importante tradición artística pictórica occidental. Pero aunque «pensamos con palabras, no con imágenes», Goytisolo advierte que la irrupción de la imagen a través de la fotografía, el cine, la TV, etc., ha supuesto no sólo una profunda «alteración en la forma de percibir la realidad circundante», sino «la irrupción de *una nueva forma de narrar formulada no verbal, sino visualmente*» (1995: 19. Subrayados míos). Las direcciones de una a otra forma de expresión no son siempre reversibles; Torrente Ballester señalaba que no todas las metáforas literarias pueden ser formuladas visualmente, pero indudablemente el *cambio de sensibilidad* que estudia Goytisolo es evidente. Por lo demás, la secuencia temporal y espacial se modifica; según Villanueva, «la novela, liberada de muchas ataduras por el cine –como antes la pintura por la fotografía– que revoluciona los hábitos tradicionales del relato, se adensa por su cargazón intelectual y filosófica, se vuelve más comple-

ja, pues el mundo en que se escribe también lo es y se perfecciona en sus artificios constructivos y formales. (...) (de modo que) *cada vez cobra mayor importancia el «cómo» de la narración»* (Villanueva 1977: 48). Todos estos nuevos problemas y nuevos planteamientos han tenido su experimentación correlativa, como no podía ser menos, también en las técnicas y en la escritura de los historiadores.

Si la llamada «microhistoria», con el casi best-seller que supuso el libro de Ginzburg, *El queso y los gusanos*, sigue teniendo un desarrollo brillante, pero desigual por el riesgo de «atomización» de que hablaba Elliott, la historia política y muy especialmente la historia cultural en distintas facetas ofrece alternativas muy enriquecedoras al utilizar y seguir desarrollándose igualmente la historia económica y los métodos cuantitativos aplicados siempre que ha sido posible (incluso a documentos notariales, parroquiales, correspondencias, etc., teniendo siempre en cuenta lo anteriormente dicho sobre la imposible cuantificación absoluta), junto con el análisis cualitativo y crítico de otros elementos del pasado y la atención a las vidas concretas de los individuos. Así, por ejemplo, dentro de ese abanico amplio de posibilidades abiertas a la forma de narrar historia –y en la línea que, en las últimas décadas, ya abrió Georges Duby con su excelente *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, o Barbara W. Tuchman en *A distant Mirror–*, Schama con su vibrante libro sobre la revolución francesa y sus narraciones en las que combina novela y formalización histórica, dejando bien claro cada segmento (táctica que, desde el punto de vista de la novela, empleó ya Thornton Wilder tanto en *Los Idus de Marzo* como en *El*

puente de San Luis...), es un excelente ejemplo de estos nuevos tanteos y riesgos conscientemente buscados. Se puede decir que, de la misma manera que en la narrativa literaria el impacto de un mundo de la imagen, como es el nuestro actual, ha modificado hábitos y métodos, sin tener que perder por ello el aspecto fundamental *creador* que sería el «núcleo duro» de toda buena literatura –como en su discurso de ingreso, antes citado, ya expuso Goytisolo–, la historia y los historiadores también han recibido ese impacto y han procurado incorporarlo sin dejar por ello, en los mejores casos, el sentido riguroso que debe tener la disciplina.

Con ello volvemos a uno de los puntos del comienzo: aun con todos estos cambios –o precisamente por ellos– y aun con la fragmentación y pluridisciplinariedad de los distintos sectores historiográficos, ello no quiere decir que «la historia se ha acabado», o que es «una novela» en el sentido de puramente inventada, o de que basta hojear unos cuantos textos para ponerse a escribir historia. Recuerdo de nuevo la necesidad de esa educación de una «subjetividad implicada» que decía Ricoeur, o «subjetividad sistematizada» de Barthes, de la que antes hablamos. De la misma manera que escribir poesía, novela, teatro o hacer cine de excelencia, exige unas condiciones y un aprendizaje que no se improvisan. Otra cosa es el *marketing* y los lanzamientos programados para ventas; pero esa sí que es verdaderamente otra historia que aquí y ahora no nos atañe.

Aunque ello nos lleva al auge de la llamada novela histórica y también de un cierto cine histórico, de los que se defiende a veces su función de enseñanza, y entretenimiento al tiempo, de la historia. Pero antes de tocar,

aunque sea rápidamente, esos territorios, y puesto que he mencionado el impacto de la *imagen* en nuestro presente, quería recordar de nuevo a mi inmediato antecesor en la letra E de esta Real Academia, Torrente Ballester, que ha sido uno de los escritores cuya palabra fue llevada a la imagen a través del cine y de la televisión, porque indirectamente sus reflexiones pueden ser válidas para el ámbito de la historia. Se preguntaba Torrente en una de aquellas expresivas «Cotufas en el golfo», de *ABC*, bajo el título «¿Pueden más las palabras?», hasta qué punto estas podían constituirse en *metáforas visuales*. Los jóvenes crecidos en medio de imágenes –decía– podrían visualizar perfectamente la parte del salmo que empieza: «Me acercaré al altar de Dios..», pero difícilmente la segunda parte: «al Dios que alegra mi juventud», y es que –escribía– «hay acontecimientos que no pueden ser relatados con imágenes ni con palabras que los sugieran, y sobre ellos el cine no extiende su jurisdicción, aunque a veces lo intente». Por su parte, «las artes literarias, por su propia estructura, pueden reproducir lo uno en movimiento, más no lo múltiple simultáneo. Es una propiedad de que dispone, en cambio, la música –decía–. (...) La literatura, así como el cine, son sucesivos; la música, acabo de decirlo, admite otras complejidades temporales». De manera que había que admitir que, en lo que respecta a las palabras, «hay determinados contenidos que no son susceptibles de representación plástica». Y Torrente contaba con viveza que, de los pocos ejemplos perfectos de metáfora plástica que había podido ver, era en uno de aquellos dibujos animados sobre el ratón Mickey, en donde se fundían música e imagen «en una divertida y poética realidad». Mickey encontraba a la

ratita Minnie prisionera en una torre sin puerta y, para liberarla, ejecutaba con su guitarra una escala musical, por la cual subía a su rescate. Pero, en general, aunque hubiera en las metáforas verbales, en ocasiones, algo de materia visual, había muchas en las que era imposible, puesto que a través de ellas se ejecutaba «la única manera de sugerir lo inefable» (10-8-1985).

«Lenguaje y metáfora», «La metáfora y lo inefable», son precisamente epígrafes de una de las reflexiones más apasionadas de Hanna Arendt en *La vida del espíritu*. Después de recordar que la metáfora sería «el más bello regalo que el lenguaje puede hacerle al pensamiento», en la misma línea de otros autores que recogimos en la primera parte de este escrito, y constatar cómo la filosofía formal ha concebido el pensamiento en términos *visuales*, la autora se pregunta «por qué no fue el oído el que se elevó al rango de metáfora directora del pensamiento» cuando, además, la tradición hebrea –base de la cultura occidental con la griega– se refiere siempre a «un Dios que se oye pero que nunca se ve» (1984: 91 y 94). No es del caso entrar aquí en el desarrollo de la complejidad de su pensamiento a este respecto, pero sí incidir en que la metáfora verbal, aún si alude a alguna analogía visual, es, como especificaba Torrente, difícilmente convertible en imágenes en la mayoría de los casos, a no ser que se simplifique hasta casi desaparecer.

En efecto, como ya se ha dicho, las palabras, el dar nombres a las cosas, ha sido la forma de *apropiación* del mundo, de manera que la interconexión entre lenguaje y pensamiento acaba en la sospecha de si existiría siquiera pensamiento sin palabras. Pero aún así, Hanna Arendt se pregunta si esto se puede aplicar «a las civilizacio-

nes donde el signo escrito tiene más peso que la palabra y donde, consecuentemente, el mismo pensar no es un discurso mudo, sino una operación mental con imágenes». El ejemplo es China, «cuya filosofía –prosigue Arendt– puede equipararse a la de Occidente. Allí, «el poder de las palabras es apoyado por el del signo escrito, por la imagen» y no a la inversa, como ocurre con los lenguajes alfabéticos, donde el signo escrito se considera secundario, poco más que un conjunto de símbolos reconocidos» (1984:120). No pretendo entrar en un asunto que tiene también en esta Casa excelentes expertos, de la palabra y de la imagen, pero sí apuntar –en la misma dirección que Francisco Ayala, Luis Goytisolo y otros han expuesto brillantemente– hacia la nueva interrelación de nuestra cultura del siglo XXI con la imagen y sus efectos sobre la forma de narrar. «La nuestra es una época visual», escribe Gombrich en ese precioso libro que se titula significativamente *The Image and the Eye. Further Studies in the Psychology of Pictorial Representation* y ello repercute en nuestra percepción y expresión de la realidad, pero no anula ni relega la palabra. No deja de ser altamente significativo, a mi parecer, que en el cine –ese lugar de encuentro entre la palabra y la imagen, heredero directo de la novela y del teatro– se haya rendido uno de los homenajes más profundos al poder mágico e inefable de la palabra, en aquel maravilloso filme de Carl Dreyer, danés de los años cincuenta, que tituló *Ordet: La palabra* en español.

Siendo, pues, mi oficio principal el de historiadora y siendo, a la vez, desde siempre, una ávida lectora de literatura en todos sus géneros (no hay que olvidar la afirmación de Brodsky, en la que creo, de que es en la poe-

sía donde se educa el buen gusto literario, porque en ella se capta rápidamente lo sobrante: la posible verborrea, la inútil charlatanería), y también cinéfila empedernida durante muchos años, una parte importante para la formación de los alumnos en mis largos años de docencia ha consistido en hacerles leer en los seminarios, junto con las obras de clásicos del pensamiento, novelas, memorias y biografías, teatro clásico y poesía de cada época que estudiábamos. Y, al tiempo, recomendar obras de teatro o cine que tratasen temas históricos siempre que surgía la oportunidad. Se pueden explicar los acontecimientos cronológicos y su *crescendo* dramático en la Revolución Francesa, por ejemplo, con todo género de análisis socio-económicos, ideológicos o filosóficos, pero –a pesar de Michelet y su excelente retórica y entusiasmo románticos– no veo mejor manera de hacer *sentir* la vivencia cotidiana de lo que puede ser un momento radical revolucionario, en los hombres y mujeres del común, que leer la *Historia de dos ciudades*: en cuatro o cinco páginas a lo sumo Dickens nos transmite perfectamente la forma de sobrevivir en un medio en el que la delación y los ajustes de cuentas se unen a una concepción totalitaria del poder; el ama inglesa que recorre los mercados comprando en cada uno muy poquita cosa para no llamar la atención, al tiempo que se está preparando la evasión del protagonista, aparte de otros avatares y personajes secundarios fundamentales, filtra a los lectores unas *imágenes* del miedo y pérdida de libertad en los detalles personales más nimios que varios tratados eruditos quizás no podrían transmitir. Y si hablamos de momentos revolucionarios o de cambios históricos más o menos traumáticos, la lista de obras de arte sería larga: desde *La edu-*

cación sentimental de Flaubert, la «crónica moral de una generación fracasada», a Stendhal casi al completo –Fabrizzio perdido en la decisiva batalla en que se derrota a Napoleón, Julien Sorel debatiéndose en una sociedad a la que quiere y detesta al tiempo–, al patético y trágico destino de *Chevengur*, la aldea rusa donde un Platonov –creyente de la Revolución– plasma ya en los años veinte, en una novela que es en mi opinión una de las mejores del siglo XX, el itinerario de unos viajeros quijotescos y «las ilusiones perdidas» de un comunismo que creía en el fin de los tiempos y en el inicio de un «hombre nuevo». Todos nuestros sueños utópicos del siglo XX y todas nuestras revoluciones pasan por el filo literario de una condición humana capaz de lo mejor y lo peor. Como digo, la lista sería interminable y cada uno de nosotros podría hacer una diferente y exacta a la vez. Si hablamos de dictadores y déspotas, de los conflictos entre individuo y sociedad, de itinerarios y aprendizajes, del poder y la pérdida de realidad que puede arrastrar, del transcurso del tiempo y su sentido de *duración* personal (Mann, Proust, ya mencionados), de la guerra y de la paz, de los conflictos sociales del XIX o de los ideológicos del mundo de entreguerras, encontramos para todos ellos –y para toda época anterior– narraciones novelesísticas en las que –en la belleza literaria que han sabido crear y donde radica su fuerza– se contiene un alto valor histórico. Los personajes pueden ser ficticios, pero no lo son ni sus sentimientos ni el sentido de los hechos de su entorno. Lo que Magris decía, acerca de las biografías y autobiografías que nos pueden transmitir falsedades externas pero *verdades existenciales*, es creo la esencia de la buena literatura. «Nada es como se cuenta, pero todo

es verdad», dice uno de los personajes de Thornton Wilder.

La influencia de la literatura en las vidas individuales y en la conformación de los sentimientos es innegable (ya se habló en estas páginas del ejemplo del «amor y Occidente»); cada vez que leo en algún periódico o revista –y créanme que es un tópico recurrente– alguna manifestación que pretende ser «desmitificadora o desacralizadora de la literatura» porque –se dice más o menos– no se puede creer que contribuya a la «salvación del mundo», pienso con Popper en el daño que ha hecho en nuestra contemporaneidad un pensamiento *holista*, una visión del mundo secular que pretendía abarcar la *totalidad*. La respuesta inmediata a eso de la «salvación» es que ni falta que hace; como decía Heller y antes ya cité, lo peor que nos puede ocurrir es la aparición de «salvadores» con ánimo de redención: el sufrimiento y la destrucción es su corolario; y esto sí que son hechos constatables de nuestra historia reciente. La literatura, de nuevo con Brodsky, ayuda a *individualizar* la vida de uno; el arte aborrece la repetición, está por definición en contra de todo cliché; puede ayudar a «adquirir ese *semblante inusual* (en el que) parece residir el significado de la existencia humana (...) la tarea consiste en llegar a ser dueño de una vida propia» y, acaba el poeta, sólo tenemos una, cuyo final conocemos además muy bien (2000: 57-105-111).

Pero además la literatura contribuye a cambios de sensibilidad social colectiva de una manera patente. Uno de nuestros mejores historiadores actuales, José M.^a Jover, que ha utilizado sabiamente la literatura como fuente histórica «insustituible» (1992: 33), recordaba en «Víspe-

ras del 98» cómo en toda Europa, en sus clases medias lectoras pero no sólo, y muy en especial en las mujeres, se extiende un sentimiento de *compasión* hacia los marginados y un interés por los conflictos psicológicos en la condición humana que proviene directamente de la gran *literatura rusa* del XIX, cuya influencia y similares efectos se produce también en España a través de su traducción e introducción por D.^a Emilia Pardo Bazán (a quien tanto le hubiera gustado estar en esta Casa; valga este recuerdo como admirado homenaje a sus escritos y a su fuerza e independencia de criterio). Quizás esa posibilidad de influir en las conciencias y sensibilidades individuales se deba a lo que Nabokov sostiene en alguno de sus escritos críticos de que *toda exploración de la belleza involucra la piedad*. La piedad en el sentido fuerte de los griegos. O, en palabras de Brodsky, porque «toda nueva realidad *estética* hace más definida la realidad *ética* del mundo. Pues la estética es la madre de la ética» (2000: 57). Con independencia de la moralidad o no de sus autores, «toda genuina obra de arte nos trae noticias del trasmundo, del lugar donde habitan la verdad y el bien» (I. Sánchez Cámara. *ABC Cultural*: 4-5-2002). O, en palabras también de Luis Goytisolo, respecto a la relación que «debería haber», al menos, entre belleza y bondad, «la literatura ayuda a apreciar la belleza, que es impagable. En ella está lo mejor que puede producir la vida» (*ABC*: 28-10-2000).

Ricoeur señaló que cuando se necesita expresar la indignación, el lamento o la compasión, sólo la *fuerza de la metáfora* vale para guardar la memoria del *sufrimiento*, la vivencia de *lo espantoso* (1987c: 62), aquello que nunca hay que olvidar. Vargas Llosa escribió un precioso texto

sobre un libro que sigue después de un siglo golpeando la sensibilidad de sus lectores: *El corazón de las tinieblas*, de Conrad. Basado, como es sabido, en la terrible realidad de un Congo devastado por la Compañía de Leopoldo II, la novela «trasciende la circunstancia histórica y social para convertirse en una *exploración de las raíces de lo humano*, esas catacumbas del ser donde anda una vocación de irracionalidad destructiva que el progreso y la civilización consiguen atenuar pero nunca erradicar del todo»; es, en definitiva, la exploración del *mal*, «entendido en sus connotaciones metafísicas individuales y en sus proyecciones sociales» (Vargas Llosa 2001: 20). Y ese horror del mal, aunque pueda ser descrito en crónicas históricas, sólo puede ser fijado en la memoria con la emocionalidad de la ficción novelística.

Quizá habría que añadir, en línea con lo que venimos diciendo, que necesitamos esa ficción no sólo para expresar el sufrimiento, sino también la posibilidad del *bien*, en el sentido de la *utopía encarnada* de la que ya se habló, en expresión de Heller. Y por ello, aunque no pueda darse ya en la novela contemporánea, y mucho menos en la historia (donde la realidad del mal –la «irracionalidad ética del mundo»– se impone a través de la violencia y el dolor en la condición humana), no hay que despreciar la lógica del *happy end*, del final feliz como metáfora en los cuentos y en parte de la novelística decimonónica sobre todo *cuando es buena literatura*. Es una metáfora necesaria para sobrevivir, la creencia esperanzadora en algo mejor (y por eso nos alivian tanto en el cine o en cierto tipo de novela de intriga o de aventuras un final no desastroso). Pues sin esa esperanza, sin esos encuentros con las *personas buenas* que ayudan a

vivir, sería imposible desde una perspectiva secular – quizás siempre insuficiente, pero ese es otro problema– la supervivencia individual y social. «El final feliz –ha escrito Martín Garzo– supone, en definitiva, una vuelta al mundo, que es también el lugar donde las preguntas vuelven a renovarse, pues la vida nunca termina de hacerse». Recogiendo la reflexión de Savater de que «el problema no es tanto lo que nos pasa sino lo que somos capaces de hacer con lo que nos pasa», Martín Garzo resalta la función integradora –no manipuladora, sino algo más profundo– que tiene la metáfora del final feliz en los cuentos e historias de ficción; final feliz –«tan necesario para decir a los niños que si se esfuerzan obtendrán su recompensa»– pero que al tiempo está soportando la ambigüedad del dolor, del abandono, del sufrimiento. «El final feliz sólo significa eso, que es posible instalarse sin angustia en el reino de la incertidumbre» («El pájaro de oro». *El País*). Para no desesperar, para no convertir a los niños en futuros «guardianes del resentimiento», para que sean personas independientes y críticas, para que puedan soportar las rupturas de la vida y la sustitución de los afectos, hay que mostrarles la realidad de la historia humana pero hay también que procurarles al tiempo la capacidad de *crearse afectos y llevarse bien con el mundo*. Pienso que esa labor fundamental descansa especialmente en la literatura, en el acto de leer y de imaginar, en todo lo que –como decía Truffaut en una memorable película– estimula la fortaleza pero no el endurecimiento, «porque la vida es dura, dura pero hermosa».

En una conferencia a cuyo título ya aludí («La novela en la Historia, la Historia en la novela», impartida en

Soria en julio de 2001), Antonio Muñoz Molina decía que: «El tiempo de la Historia se disuelve en las peripecias de quienes la viven sin intuir siquiera la significación de lo que está sucediendo: en esa confluencia entre el tiempo público y el privado establece su reino la novela. En los márgenes o en el reverso de las grandes épocas, de los hechos históricos, urden sus vidas los personajes novelescos». Creo que define perfectamente el territorio de la literatura en la interrelación entre el presente y el pasado. Y habría que añadir también, y muy particularmente, en relación con el *futuro*. Uno de los efectos, a mi juicio, que más impresionan de la gran literatura –sea novela, dramaturgia o poesía–, o dicho de otra manera de la obra de arte, es lo que podría llamarse, aun con cautelas, su carácter *profético* o, en otros casos, la *intuición profunda* de que las cosas fueron o serán así. Si la historia estudia el pasado desde el presente y esa comprensión nos arma para el futuro, da la impresión a veces que la literatura divisa el futuro a través de ese presente. Antes me referí a la novela de Dickens sobre la revolución francesa y a esas páginas de supervivencia de los amenazados; pues bien, cuando se han trabajado históricamente las correspondencias múltiples que nos quedan de la época (al poder acceder no hace tanto tiempo a los archivos donde en plena revolución se retuvieron las cartas de los condenados a la guillotina, no llegando por tanto a su destino muchas de ellas), resulta sorprendente encontrarse con los consejos que se prodigan entre familiares o amigos de una provincia revolucionaria a otra: la necesidad de «que no se fijen en tí», «pasar desapercibidos» y para ello aconsejan incluso comprar la comida muy poquito a poco cada día, en mercados diferentes, para que

nadie perciba la cantidad y la calidad de lo que estén acumulando. Exactamente lo que hace el ama inglesa de la novela de Dickens, quien no es probable que conociera esa correspondencia. Se me dirá que parece de sentido común; sí, sobre todo después de haberlo leído o escuchado.

De nuevo los ejemplos y las listas podrían multiplicarse. Un inteligente y cultivado amigo mío me aseguraba un día que parecía fuera de cuestión que Shakespeare no era tal sino que, con toda probabilidad, tenía que haber sido Lord Bacon: alguien –argumentaba– cerca del poder, pues sólo se podía describir con tal maestría si se habían conocido las intrigas y las pasiones y dulzuras del poder de primera mano, como vimos que decía el duque a Sancho Panza. Nunca estaría yo tan segura como mi amigo; aparte de la capacidad genial de fantasía pura que sólo muy indirectamente surgiría de estratos de la realidad de los individuos, ¿de qué experiencias se nutrían –por poner un ejemplo clásico– las pasiones y los territorios descritos por las hermanas Brontë que, como es sabido, apenas pudieron salir de la estrecha rectoría de su padre? Y por citar a una mujer escritora a la que quise mucho y que perteneció a esta Casa, Elena Quiroga, ¿de dónde sale en una jovencita de provincias de apenas 23 años en plena época de dureza franquista un mundo pasional como el de *Viento del Norte*? Y tantos innumerables ejemplos que se podrían aducir. Por supuesto, las historias se transmiten, se oyen contar, pero el genio literario –en el grado mayor o menor que se pueda tener– siempre *crea la realidad, no la copia*, como señaló Oscar Wilde al hablar de Balzac. Incluso las novelas más *realistas*, esa primera y única novela que algu-

nos dicen podría hacer casi todo el mundo con su propia autobiografía novelada –otra cosa es que pudiera continuar–, exige unas cualidades determinadas si es que es buena, si es que abre en el lector horizontes no previstos o deleita con una buena prosa.

Pero especialmente en la gran literatura encontraríamos ejemplos múltiples de esa capacidad, de la fuerza de unas metáforas que se adelantan a los acontecimientos, de ese «efecto Balaam» de algunos buenos escritores ; *Chevengur* antes citada sería un buen ejemplo, pero, para no alargarme tampoco más en este asunto, no quería dejar de recordar el sistema nuevo de organización social que el revolucionario Shigaliiov define con todo detalle en «Los demonios» (o «Los endemoniados», poseídos por el mal, sería, según algunos, título más preciso). Como es sabido, Dostoyevski escribe esta novela en 1870, basándose en un hecho real ocurrido en 1869 en el que había sido asesinado un joven, acusado de traición a la causa, por una célula anarquista de cinco personas. Pero este hecho real, histórico, se inserta en la novela en un mosaico de personajes entre los que Nikolai Stavrogin se ha convertido en nuestra cultura occidental en un arquetipo de los impulsos destructores de la condición humana, en la búsqueda de la propia condenación. La descripción del régimen social y económico que se impondrá por los revolucionarios en Rusia y que imagina Dostoyevski ya en 1870 dice entre otras cosas:

«Mis propios datos –explica Shigaliiov– me tienen perplejo, y mi conclusión contradice directamente la idea que me sirvió de punto de partida. **Partiendo de la libertad sin límites llego al despotismo ilimitado.** Debo añadir, sin embargo, que no puede haber más

solución que la mía al problema social.» Varios miembros de la célula van interviniendo a continuación y extraen las consecuencias de lo expuesto: «El señor Shigaliov se consagra a su labor con entera seriedad y es, por añadidura, modesto en demasía. Yo conozco bien su libro. (...) como solución definitiva del problema (social) propone la división de la humanidad en dos partes desiguales. Una décima parte recibe libertad personal y un derecho ilimitado sobre las nueve décimas partes restantes. Estas últimas deberán perder toda **individualidad** y convertirse en una especie de rebaño (...) alcanzarán, tras una serie de *regeneraciones*, la inocencia original, algo así como en el Paraíso Terrenal. Tendrán sin embargo que trabajar. Las medidas propuestas por el autor para privar de voluntad a nueve décimas partes del género humano y convertirlo en un rebaño mediante la *reeducación de generaciones enteras* son muy dignas de nota, muy lógicas, y están basadas en datos tomados de la naturaleza. Puede uno no estar de acuerdo con algunas de sus conclusiones, pero...». Entre esas conclusiones, calculan que será precisa «una degollina» de unos *cien millones de personas*, a lo largo de unos *cincuenta años*, porque «después de todo, los hombres no son borregos y pueden no dejarse degollar», aunque lo que se propone, se dice antes, «no es una villanía, sino un paraíso, un paraíso *terrenal*, y en la tierra no puede haber ningún otro». Más adelante, otro miembro del grupo explica cómo se podría llegar a ese sistema: «El **espionaje**. Cada miembro de la Sociedad espía a los demás y **está obligado a delatarlos**. Uno para todos y todos para uno. **Todos esclavos e iguales en la esclavitud**. En casos extremos, calumnia y asesinato, pero ante todo **igualdad**. (..) Los esclavos necesitan quien los guíe. Obediencia completa, completa falta de individualidad. Pero una vez cada treinta años Shigaliov recurre a una *sacudida*: de pronto todos comienzan a devorarse unos a otros; bueno, hasta cierto punto, sólo para no aburrirse. El aburrimiento es

un sentimiento aristocrático. En el sistema de Shigaliiov no habrá deseos. *El deseo y el sufrimiento* se quedan para nosotros; para los esclavos basta con el sistema de Shigaliiov». (Traducción de Juan López-Morillas. Alianza Ed.). (Subrayados míos).

Valga esta larga cita, dentro de estas páginas sobre historia y literatura en las que varias veces ha saltado desde distintos ángulos el problema del **totalitarismo** en el siglo XX (se ha mencionado a Hitler, Stalin, pero la lista es desgraciadamente mucho más larga: desde Mao y su «revolución cultural» hasta Pol-Pot y el genocidio camboyano, sin olvidar las dictaduras que perviven en el siglo XXI como la cubana), para ilustrar ese carácter *premonitorio* de la obra de arte, que está fuera del alcance de la historia y del quehacer de los historiadores.

Problemas de literalidad o cómo contribuir a las falsificaciones de la historia

Sin embargo, sí hay una parcela que atañe a los historiadores, tal como ya se ha expuesto y que es igualmente necesaria en nuestras sociedades desde las perspectivas que se han detallado: la reconstrucción fidedigna del pasado histórico, de los hechos y acontecimientos que ocurrieron y de la actuación y, en la medida de lo posible, las motivaciones y condicionantes de los hombres que vivieron aquellos hechos y acontecimientos. Mantener así una memoria y un tiempo históricos, tal como se vio, que son diferentes de la memoria y tiempo de la literatura. Llegar a comprender, como señalaba Norbert Elias, el cómo y el porqué de la actuación de sujetos

responsables que no actúan en el vacío, sino en una realidad concreta por la que sus conductas, su forma de pensar, pueden estar *constreñidas, pero no determinadas*. Poder precisar y afinar cada vez más, y desde distintos ángulos, el entrecruzamiento de la acción y pensamiento de unos determinados individuos con los grupos a los que pertenecen, la articulación de sus estrategias y de las condiciones estructurales. Someter toda esta tarea una y otra vez a la *crítica racional*, a la *contrastación* con el Mundo Tres popperiano, a la *rectificación continuada* para corregir errores, bajo el método *prueba-error*; en todo caso, guiarse por la búsqueda de la *verdad* como idea reguladora y no sólo por lo verosímil, según lo dicho en páginas anteriores. Y, con todo ello, evitar o denunciar aquella «perversión de la memoria» de la que hablaba Ricoeur que se produce cada vez que se crea una «solidaridad entre totalidad, mentira y poder».

Ya hemos visto que a veces los límites se entrecruzan, que las fronteras se comparten, pero ello no obsta para saber qué es lo que pertenece a cada campo. Un prudente distanciamiento entre la memoria que se plasma en toda buena literatura y la memoria que se convierte en historia (con exigencia de pruebas, es decir, con referencias a vestigios del pasado, atribuidos y datados, y así convertidos en *fuentes* que están a disposición de todos) debería ser exigible a cualquier buen lector. No hay cosa, me parece, que erice más el pelo a historiadores de pura cepa que la proliferación de las llamadas «novelas históricas», «historias noveladas» o relatos similares, en las que se utilizan *personajes reales históricos* como centro de la posible trama y a los que se atribuyen una serie de despropósitos, generalmente en una dirección que ayuda a fijar imá-

genes tergiversadas y tópicas del propio pasado, cuando no anacrónicas. Especialmente en España esta actitud de tomar al pie de la letra lo que se ve en letra impresa (con mayor hondura por ahora, creo, que la que produce la imagen, donde parece jugar un mayor distanciamiento interno del espectador, que sabe que está viendo una ficción) ha sido tradicional. Hay desde luego, como es sabido, una cierta tendencia natural a la comodidad literal, lo que Rousseau llamaba la «pereza natural» de los humanos (Whitehead, de forma más drástica y algo humorística, decía que los humanos muchas veces haríamos casi cualquier cosa para evitar pensar), que lleva a tomar por *verdaderas* esas ficciones históricas –ahora sí, en el sentido estricto de ficción y no de construcción narrativa–, a libros que a veces están a medio camino entre la fantasía y el ensayo novelado, es decir, que no remiten a fuentes fiables y comprobadas. No importarían como simple entretenimiento; sí cuando se hacen llamar «de historia» y están tan repletos de *anacronismos* que casi se siente vergüenza ajena. Y encima cuando ni siquiera están bien escritas. De manera que muchas veces hay que contenerse para no repetir el *dictum* de Ortega: o se hace literatura, o se hace ciencia o se calla uno. Y lo que Cervantes decía en contra de los historiadores que hacen de la historia «moneda falsa», habría que repetirlo en este contexto, que, como instruía don Quijote: «La historia es como cosa sagrada, porque ha de ser verdadera, y donde está la verdad, está Dios, en cuanto a verdad; pero no obstante esto, hay algunos que así componen y arrojan libros de sí como si fuesen buñuelos» (II,3).

Naturalmente, los matices en esta cuestión son imprescindibles. Hay una novela histórica como género li-

terario que tiene su auge en el Romanticismo (Scott y demás), en el momento que, como vimos, Clío parece reinar en todos los sectores incluídas las artes plásticas (la magnífica pintura en general de carácter histórico del siglo XIX, que nos dice más sobre la época en que fue creada que sobre la que representa), y que es un tipo de literatura que, salvo excepciones, ha envejecido con rapidez. Y sobre ella los historiadores de la literatura tienen estudios rigurosos y además muy amenos. Hay también un tipo de literatura histórica, de larga data, que pretende ser *ejemplarizadora* y que envejeció para nuestra época aún más rápidamente; hay otras ficciones muy documentadas sobre una época y donde se añaden personajes y tramas totalmente inventados, que entretienen e ilustran a veces un ambiente; hay lo que se ha llamado la actual corriente de «Nueva Novela Histórica», con rasgos muy específicos «que la distinguen claramente de la novela histórica tradicional basada en la fórmula de Walter Scott» (Menton 2001: 10-14). Y luego hay subgéneros de toda especie que se atreven con cualquier personaje, grupo histórico o tema. Para casi todos ellos, el éxito de público es llamativo.

Conscientemente, estoy dejando fuera de estas apreciaciones simplemente las *buenas novelas*, se llamen históricas o no. La lista es inmensa y de gran calidad. García Gual ha escrito sobre «La Antigüedad novelada», un precioso libro, donde recorre algunos de los títulos señeros de una novelística llamada de forma ambigua, a mi parecer, histórica. Son sobre todo buenas novelas, buena literatura, y no intentan aparecer como una reconstrucción histórica, aunque la mayoría de las veces la ambientación histórica sea de altísima calidad y finura. Si *Julio*

César no fue como nos lo cuenta Shakespeare o Thornton Wilder en *Los Idus de Marzo*, debería haber sido así; del Adriano epicúreo y estoico de Marguerite Yourcenar, siempre aprenderemos y gozaremos; la batalla de Agincourt estará siempre condensada para los lectores de Shakespeare en la arenga de Enrique V la noche de San Crispín y, si leemos más tarde su descripción exacta en un buen historiador militar como John Keegan (*El rostro de la batalla*), ambas narraciones –la histórica y la literaria– se enriquecerán mutuamente en la vivencia del lector. Y la Perrichola y el mundo colonial del Perú del XVIII en pocos textos se nos aparecerán más vivos que en la antes citada *El puente de San Luis Rey*. Pero precisamente, por poner uno de tantos ejemplos, aquí Thornton Wilder, como en *Los Idus*, no llama a engaño histórico al poner conscientemente, y advertirlo, a personajes reales en fechas que no les corresponden a fin de mostrar que se trata de una ficción. Y si hablamos de dictadores, la serie de grandes novelas que desde *Tirano Banderas* han creado, muy particularmente como es sabido en la literatura hispanoamericana, una verdadera saga magistral de narraciones –la más reciente la de Vargas Llosa con *La fiesta del Chivo*– nos dan una visión de la historia y del poder del mal de la que en ningún caso podríamos prescindir. Como no se podría prescindir en otro nivel, sobre todo en ciertas edades o en determinados momentos, de las novelas de aventuras situadas en épocas históricas reconstruidas con mimo, de Dumas a nuestro brillante Pérez-Reverte, con una secuencia de acción verdaderamente cinematográfica, relatos de intrigas policíacos, y además capaces de incitar a nuevas valoraciones o profundizaciones en el pasado.

Pero antes ya hablé de la necesaria literatura incluso para entender la historia; ahora solo quería llamar la atención sobre la necesaria distinción de territorios. Uno de los aspectos al que muchos historiadores son sensibles es a la impotencia frente a la leyenda o fabulación creada alrededor de un personaje histórico a través de una buena obra literaria o artística. El ejemplo más tópico sería el *Don Carlos* de Schiller, magnificado por la ópera de Verdi. Imposible deshacer el mito. En España se ha sido muy propicios a fijar una imagen a veces tergiversada y tópica del pasado en función de ficciones literarias, a veces, por otra parte, pertenecientes a una magnífica literatura; especialmente, la tendencia muy extendida a una interiorización que no acepta las rectificaciones históricas de acontecimientos e interpretaciones literarias de nuestra propia historia es bastante llamativa. Siempre recordaré que, hace no muchos años, un amigo que había sido alto cargo político y cultural, inteligente y lector asiduo de novela, me devolvía el *Felipe II* de Parker con la prevención de que si lo hubiera escrito un español nunca hubiera creído su contenido. En un excelente estudio sobre la Emperatriz Isabel, el historiador Alfredo Alvar señala «el daño que la literatura de ficción ha hecho a nuestra historia» y, concretamente en el tema que trata, se distorsiona todavía más con el Romanticismo, que inventa y desconoce la realidad histórica (2001: 122 y 129). Luis Goytisolo ha insistido más de una vez en la peligrosa ignorancia de la historia y también ahora de la geografía en nuestros planes de enseñanza, asunto en el que desde luego no voy a entrar ahora (son conocidos los debates que se abrieron ante el informe de la Academia de la Historia que decía en alta

voz, y muy moderadamente, lo que era *vox populi* entre los enseñantes), pero sí recordar sus palabras de que tal ignorancia abre un abismo colmado por el mito y la imprecisión (L. G.:»*Geografía, historia y mito*», *El País*, 15-9-1986). Con motivo del centenario de 1898, diversos historiadores de toda solvencia –desde Jover a Fusi, a Varela Ortega, García de Cortázar, etc.– insistieron en la necesaria revisión de una visión de la España de fin de siglo que respondía a patrones literarios y no a las investigaciones históricas. Ricardo García Cárcel ha insistido en la necesidad de liberar a nuestra historia de la proyección que el péndulo franquismo-antifranquismo ha realizado sobre todo el pasado, y romper por tanto la absurda discusión entre supuestos optimistas frente a pesimistas, abandonando el territorio ideológico para asentarse en las investigaciones y cuestiones técnicas y económicas; España, como cualquier otro país, tiene sus singularidades pero no es diferente: «Bennassar para el siglo XVI, Kagan y Kamen para el siglo XVII y López para el siglo XVIII han contribuido a levantar el complejo de inferioridad»; frente a la imagen de catastrofismo cultural, los estudios cuantitativos dan por ejemplo para el siglo XVIII español unas cifras de alfabetización, para los hombres, que están –en el nivel actual de las investigaciones comparadas que se están haciendo en toda Europa conjuntamente– sólo por debajo de las de Alemania que, a su vez, están incluso por encima de Gran Bretaña (García Cárcel 1997: 41). La historia en serio da también sorpresas.

Y ya en otros escritos he citado el precioso libro de Francisco Ayala: *Imagen de España*, en el que realiza un análisis inteligente y *contextualizado* del «Vuelva usted

mañana» del famoso escrito de Larra: excelente literatura, pero no historia exacta, como les ocurría a los grandes escritores del 98 (1986: 41-53). Sin embargo, su contenido sigue su influencia inerte pese a las evidencias. La historia comparada y la pluralidad historiográfica a que antes se ha hecho referencia ha enriquecido también la visión de nuestra historia; la formación de buenos historiadores españoles y su producción historiográfica los equipara desde luego a un hispanismo internacional cuyos integrantes más conocidos –Elliott, Parker, Joseph Pérez, François Lopez, Richard Herr, etc.– eran los únicos que podían decir en otro tiempo que nuestra historia no era tan diferente al resto como cierto *narcisismo* propio, teñido de pesimismo y victimismo, argumentaba. La «fracasomanía» o complejo de fracaso, como lo denomina Hirschman, tiene entre nosotros apasionados partidarios; del «Dios nos ha abandonado, a la *Historia* nos ha abandonado» (Hirschman 1991: 176-180) ha constituido casi un lema de ciertas corrientes españolas desde el siglo XVII hasta el XXI, pues toda la gran floración del pensamiento utópico de los siglos XIX y XX, con su radicalismo frecuente entre el «todo o nada» prendió profundamente en ese narcisismo y victimismo de los pensadores españoles. Contra ese narcisismo, ya desde los años sesenta de pleno siglo XX, historiadores españoles como Domínguez Ortiz o Maravall Casesnoves, Díez del Corral, Jover, Caro Baroja, entre otros, habían escrito una y otra vez, explicando cómo determinados «cortocircuitos de la modernidad» se encuentran en diferentes momentos en toda Europa occidental, e insistían en la necesidad de salir de esa especie de ensimismamiento que hacía del *excepcionalismo* el tópico de nuestra historia. La

historia económica, social o institucional, de las últimas décadas, junto con la historia cultural a través de técnicas cuantitativas y cualitativas han contribuido decisivamente a modificar tales tópicos y a insertar la historia de España en la historia occidental. La «recuperación» para un sector más amplio de lectores cultos de nuestros historiadores de principios de siglo XX, ya clásicos, desde Altamira a Sánchez Albornoz y a Menéndez Pidal y su riquísima escuela –Américo Castro nunca dejó de estar recuperado, para bien y para mal–, ha permitido también constatar la solidez de las escuelas historiográficas, desgraciadamente rotas por la guerra del 36 y la dictadura, mas no perdidas ni mudas a ambos lados del Atlántico. Pero los estereotipos de las «dos Españas» y de la «España diferente», o del «problema de España», siguieron proyectándose como un *esencialismo* que recorría los siglos de una manera *fatalista y determinista*. Y todavía siguen entre el gran público; un repaso de la prensa proporciona una cosecha desalentadora (Cruz Aguilar 1997). Una forma de incrementar ventas o de conseguir un buen titular periodístico, y frecuentemente demagógico, es seguir oponiendo al fantasma de la «leyenda negra» el de la «leyenda rosa», pero las cuestiones historiográficas no están en ese nivel desde hace mucho tiempo; se podría decir, parafraseando a Flaubert cuando se refería a las disputas entre materialismo y espiritualismo, que las referencias al optimismo o pesimismo respecto a nuestro pasado no serían mas que «dos impertinencias iguales», y que de la misma manera que, en la disputa política y filosófica, hubo que abandonar el tradicional discurso encarnizado e intransigente, fuertemente politizado, hasta una clase de diálogo «más amistoso con la

democracia» (Hirschman 1991: 187-189), en España las cuestiones históricas están situadas en niveles investigadores que tienen que ver con parámetros técnicos y culturales, siempre en comparación y relación con el resto de los países de su propio ámbito occidental, «más amistosos con la realidad».

«No siempre lo peor es cierto» se titula una comedia de Calderón que habría que repetir insistentemente ante la «descalificación» de la realidad histórica española por sistema; Julián Marías ha combatido ese pesimismo apriorístico con fortaleza ejemplar desde libros y artículos; Elliott ha repetido, para rechazarlo, la tendencia de que «en España se espera siempre lo peor». Estas recomendaciones no son baladíes. Una percepción mayoritariamente negativa de nuestra historia, una repetición –como señalaba Bruckner antes citado– de *únicamente* los traumas colectivos, una omisión significativa de luces y sombras para mitificar solamente las supuestas *pérdidas*; una percepción exclusivamente negativa –y perezosa– de nuestra historia puede convertirse con facilidad en una *profecía autocumplidora*, paralizadora de la acción. Me parece que era también Elliott quien advertía que en España «todo contratiempo se vive como decadencia», o como «los españoles somos así, no hay arreglo». Caro Baroja y Maravall, de nuevo, dejaron páginas esclarecedoras sobre la falacia de los llamados «caracteres nacionales», pero la comodidad mental tiende a la simplificación. Quiero creer que algo va cambiando en estos estereotipos, aunque si el precio pagado por ello es la erradicación de toda conciencia histórica –con lo que supone de pérdida general en la percepción del espacio y tiempo, convertidos en «sombras planas»– y una fragmentación

localista hasta unos niveles casi esperpénticos –el «narcisismo de las pequeñas diferencias» y la perversión tergiversadora nacionalista–, el balance provisional no es muy alentador. Bruckner también ha descrito ese «síndrome del clon» que consiste precisamente en definirse como «no soy como los demás» (1996: 39), al tiempo que el pensamiento de *grupo* se impone, incluso con violencia, sobre el *individuo* y sus libertades. Pero esto ya nos aparta de nuestro tema principal.

El entrecruzamiento de literatura e historia, pues, no tiene por qué desembocar en la *literalidad*, en el sentido que se ha visto de no diferenciar entre lo contrastable y la ficción, sino en un enriquecimiento de nuestra perspectiva histórica y de nuestra propia e intransferible individualidad. Como ya señalé, se pueden repasar los acontecimientos históricos de todo tipo a través de la historia de la literatura, y desde luego hay personajes literarios tan importantes como los históricos, a veces casi más, pero siempre es importante diferenciar lo que pertenece a la ficción pura y lo que procede de *fuentes* revisables. Las fuentes literarias que crean un ambiente histórico, un mundo mental y emocional de los hombres que vivieron en otras épocas, pueden tener en la buena literatura, como se vio, bases ciertas, pero por definición la trama y los personajes están bajo unos focos extremos y generalmente dramatizados; es un mundo ficticio literariamente «desorbitado», cuya intersección con el «mundo real de la acción, también mediatizado por estructuras simbólicas», según expresión de Ricoeur (1987c), no puede ser tomado literalmente. Su *verdad* radicaría en su verosimilitud y en ese ahondamiento que sólo la obra de arte –o su acercamiento en distintos grados a ella– pue-

de conseguir. Pero la investigación histórica a veces no concuerda con esa dramatización o ésta es de distinto signo. Confundir la ficción con la realidad histórica, o llegar a la conclusión de que «todo vale», nos deja en manos de los estereotipos y de los mitos en el territorio siempre indeterminado de un presente que necesita del pasado y de la proyección del futuro.

«La falta de sentido histórico es una falta grave –escribió Francisco Nieva–. ¿Cuál es su causa más profunda? Los españoles han venido aislándose por grupos con moral de tribu (...) con el alma en pie de guerra. Y en pie de guerra no hay mucho tiempo para leer. Lo que más cuenta antes de morir es el presente (...) El español lleva siglos viviendo al día tanto en cuestión económica como de sentimientos, convicciones, creencias; vive, al contrario, en una *saturación de presente*» (*Vida y lectura. ABC, 25-3-1990*).

La profundización de ese presente, gracias al pasado y al futuro, depende, por distintos caminos, de la literatura y de la historia: terrenos fronterizos, a veces compartidos, mas diferenciados.

De lectores y de libros

Descubrir e inventar, cuya separación es apenas «una línea muy delgada», como apuntaba Paul Ricoeur, produce efectos en las percepciones y acciones de los hombres. La aplicación de la narración histórica y de la narración literaria a la vida puede tener, como se dijo, efectos *reveladores y transformadores* y de ahí la importancia de la «**mediación de la lectura**», de la recepción del

texto por el posible lector (Ricoeur 1987c: 58). «La lingüística» de toda *escritura* exige una operación *hermenéutica* que pueda hacer comprensible su sentido. «En la escritura –señala Gadamer– se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da *una coexistencia de pasado y presente única en su género (...)* *Escritura es autoextrañamiento. Su superación, la lectura del texto, es pues la más alta tarea de la comprensión. (...)* **La conciencia lectora es necesariamente histórica**, es conciencia que comunica libremente con la tradición histórica». (Gadamer 1977: 468-470) (Subrayados míos). La confrontación, pues, del mundo del texto y del mundo real del lector exige «el paso por una teoría de la lectura, en la medida en que ésta constituye el lugar privilegiado de la intersección entre el mundo imaginario y el efectivo» (Ricoeur 1987b: 280).

A esa historia de la lectura, de las formas de leer, de los libros y de sus lectores, se ha llegado por distintos caminos y desde distintas perspectivas filosóficas, lingüísticas, historiográficas. En el ámbito historiográfico se fue produciendo un desplazamiento, como indica Chartier, desde la historia de la educación a la historia de los libros y de ahí a la historia de la lectura. La unión de la crítica literaria a la historia del libro coincidió en la importancia que había que dar al lector, considerado antes con frecuencia nada más que una especie de receptáculo pasivo. Muy al contrario, en la historia y teoría literaria actual el significado de un libro no está fijado para siempre en sus páginas, sino que es construido por sus lectores. El «mercado de lectores», en varios sentidos, es

un dato imprescindible para empezar a entender algunos aspectos de la penetración de los contenidos de los libros en la vida real de las personas. Quizás habría que advertir desde el principio que ese dato puede ser necesario, pero no suficiente. Precisamente en nuestro mundo actual sabemos bien que las *listas de ventas* no son lo que parecen; que mucha gente puede comprar o tener los libros y no leerlos en la vida, y que una campaña de publicidad puede vender casi cualquier cosa. Conviene además no identificar ese mercado de lectores con el sentido del *gusto* literario en una u otra dirección y desde luego no con el *juicio y discernimiento*; como es bien sabido, el dicho de que «sobre gustos no hay nada escrito» es totalmente falso, pero esta cuestión exigiría un tratamiento especial, que en mi caso forma parte de otros trabajos que están en el telar actualmente. Ahora sólo querría insistir en lo que podríamos llamar el «redescubrimiento» de la importancia de los textos en relación con los lectores. Redescubrimiento porque, según señalan todos los expertos, y en esta Casa es bien conocido, ya en el Siglo de Oro español llama la atención la fuerte conciencia de los autores en relación tanto con la *verosimilitud de lo narrado* como con la importancia de los posibles *lectores* (Villanueva 1977: 43). Chartier por ejemplo, en la misma línea que Robert Darnton, señala que en la literatura española del Siglo de Oro, y también en la pintura, «hay una presencia de las realidades materiales del mundo social», que no existiría con esa profundidad en Francia o en otros países europeos en esas fechas (1999: 133).

Y ante esta cuestión, no puedo por menos de recordar las enseñanzas de Díez del Corral sobre la *mirada* y

el *foco de interés* que el pensamiento y el arte español del Siglo de Oro dirige siempre primordialmente hacia *el hombre, a la persona*, más que hacia la naturaleza y, en el caso de la pintura, hacia el paisaje. Es el caso de Velázquez como ejemplo máximo; sus dos únicos paisajes de la Villa Médicis, absolutamente «clásicos» y con «una racionalidad constructiva» de signo netamente moderno, «como si estuvieran impregnados del espíritu de Galileo», acercan al tiempo su tratamiento «a la sensibilidad que mostrarán los pintores impresionistas del XIX»-, y están en contraposición, señalaba Díez del Corral, con lo que pintaban en ese mismo momento los franceses en Roma. En los paisajes velazqueños se deja traslucir «una concepción compartimentada del espacio» –característica de las «invariantes» espaciales que estudió Chueca Goitia–, reflejando, o mas bien proyectando, una imagen de un «*hortus conclusus*» que «es la plasmación del viejo anhelo del Paraíso». Un Paraíso, quizás habría que añadir, en el que los humanos recuperan el ideal de *fusión* con los otros y con la naturaleza. La combinación de «realismo e idealismo» traduciría en este caso «que también en la concepción naturalista es el *sujeto* y no el objeto quien tiene la última palabra» (D. del C. 1978: 259-284). La importancia de esas *realidades materiales*, de las que hablaba Chartier, quizás habría que entenderla en un contexto mental que parte de una concepción específica del mundo y de la sociedad, en la que *lo propiamente humano* figura como centro de una visión *universalista y organicista*. Una visión que sin embargo no pierde de vista la perspectiva de la realidad material del sujeto.

En el redescubrimiento, pues, de las realidades materiales y, en primer lugar, de la propia materialidad del

texto escrito, del libro, y de aquellos que o bien lo poseen, o bien lo leen, o ambas cosas, las líneas de investigación sobre libros, lectura y lectores se han entrecruzado de forma muy significativa y enriquecedora. Y así, en el intento de medir la proyección de los textos en la sociedad, se van obteniendo resultados en distintos niveles; siguiendo una excelente síntesis de Roger Chartier (1999: 48-54), se podrían resumir en los siguientes:

Por un lado, se ha estudiado el efecto de las *transformaciones técnicas* en la reproducción de textos y su repercusión social y económica; hay indudablemente un antes y un después de Gutenberg, pues pasar de la escritura a mano a la tipografía de caracteres móviles e impresión supuso una auténtica revolución. Conviene añadir, a nuestros efectos, que fue una revolución material y mental con proyecciones en los ámbitos más inesperados. Y es significativo la conciencia que sigue habiendo de ello, como demuestra el resultado de múltiples encuestas culturales de revistas y medios actuales que, al intentar hacer una especie de balance del milenio recién pasado, se han encontrado con que el «personaje» del milenio, al que popularmente sólo le hacía competencia Leonardo da Vinci, era precisamente Gutenberg. Pero no hizo falta el paso del tiempo para que se valorase el invento técnico de la imprenta. El abaratamiento de los textos, unido también a los cambios en la industria del papel, la rapidez en su composición y la multiplicación de sus ejemplares explican, por recurrir a un ejemplo histórico de la mayor trascendencia para Europa, el éxito de la propagación de los escritos y panfletos de Lutero. El gran reformador, ferozmente anti-científico como también lo será Calvino, quedó sin embargo deslumbrado

do desde el principio por la *prensa de imprimir* y supo valorar el invento en profundidad; para un grafómano como Lutero, que se calcula podía llegar a hacer de media un escrito cada quince días y consideraba su obsesión de escribir como una misión apostólica, la *prensa* le parecía «un regalo del cielo» para *prensar* al Papado (El juego de palabras en alemán permite análoga traducción metafórica en español). Sus millares de panfletos, con los resortes lingüísticos y emocionales que manejaba magistralmente –fue un auténtico «señor del lenguaje» y asentó desde luego, con su traducción de la Biblia, la lengua escrita alemana–, se difundían como auténticos best-sellers, y sus escritos desplazaron en éxito a los de Erasmo. Por primera vez se produjo el fenómeno moderno de hacer llegar a las masas populares un sinnúmero de mensajes escritos a través de un lenguaje y unos grabados caricaturescos de fuerte impacto. Entre 1517 y 1520 se calcula que se llegaron a vender más de 300.000 ejemplares de treinta escritos de Lutero; el «Llamamiento a la nobleza alemana» alcanzaría la cifra de 4000 ejemplares agotados en una semana; no sólo son tiradas elevadísimas para la época, sino que su repercusión hay que multiplicarla si recordamos la práctica establecida de leer en voz alta y por tanto la llegada de estos mensajes –apoyados como se indica en grabados expresivos– incluso a los analfabetos. (Datos de la excelente edición e introducción de Teófanos Egido a *Obras* de Lutero, Salamanca 1977). Otro caso similar fue también la difusión y el éxito –asegurado a través de los siglos– de la *Apología* de Guillermo de Orange en 1580 contra Felipe II y de la multiplicación de este tipo de panfletos y ataques por las activas prensas holandesas a lo largo del XVII, también acompa-

ñados de expresivos grabados, cuya inverosimilitud física a veces en lo que representaba no fue obstáculo para su impacto emocional duradero. Esta literatura antifilipina se convirtió en una fecunda e independiente rama de una leyenda negra sobre cuyo conjunto influyó decisivamente. Una «guerra de papel», según la expresión de Charles Powell, perdida para España, que no supo o no pudo contrarrestar, a pesar de ciertos esfuerzos, ni en vida de Carlos V ni tampoco en el reinado de Felipe II, tal propaganda eficaz.

Una segunda línea de investigación en la historia de la lectura, si volvemos ahora a la síntesis de Chartier, afecta a los cambios en las *formas del libro*, pues es interesante recordar que, antes y después de la imprenta, los libros mantienen la misma estructura, la que nos es familiar también a nosotros. Es decir, el paso de las páginas una tras otra, con la ventaja de poderlas correr hacia atrás y hacia adelante, o recorrer sus párrafos con los ojos hacia arriba o hacia abajo, cuantas veces queramos. Como se sabe, no siempre había sido así. El paso del *rollo* que conocía la Antigüedad a la revolución del *códice* tuvo lugar a lo largo de los siglos II, III y IV d.C. Hay que imaginar la dificultad de una lectura que tenía que ir desenrollando por un lado y enrollando por otro según se leía, sin la facilidad de volver hacia atrás o recorrer líneas hacia adelante mas que muy despacio, sin poder acotar en los márgenes con la soltura que se puede hacer en el *códice* todavía manuscrito y luego en el libro impreso. Todo ello agravado por el tipo de soporte material que podía tener el *rollo* y que fue, como es sabido, muy variado y sufrió muchos cambios durante la Antigüedad, según se experimentaba con distintos materia-

les procedentes de plantas o de pieles de animales (del papiro egipcio por ejemplo al pergamino helenístico), hasta llegar poco a poco a la mejora y abaratamiento paulatino de la industria del papel. Todos estos cambios complejos de *técnicas* por un lado y de *formas del libro* por otro, «quiere decir –señala Chartier– que hay una *autonomía de las revoluciones de las prácticas culturales* y éstas no pueden deducirse simplemente de las transformaciones técnicas o formales. (...) Estas diversas líneas de transformaciones tienen sus propias razones o lógicas, y cada una plantea problemas porque *no estamos frente a un saber absoluto, estable*» (Ibidem: 50). Por lo demás, apunta Chartier, estaríamos en la actualidad asistiendo a la «invención de un nuevo soporte del texto, *la pantalla*, otra forma de libro, pues puede hablarse también del *libro electrónico*» (Ib.48).

El tercer núcleo de investigaciones sobre la lectura y los lectores se centra en los cambios en *la forma de leer*: Cómo se lee, dónde, cuánto. Porque se puede leer *en voz alta* o *silenciosamente* para sí; se puede leer en espacios prefijados para los libros –bibliotecas– o en libros personales en casa; se pueden leer libros uno tras otro, *extensivamente*, o releer preferentemente unos mismos libros, *intensivamente*. Es bien conocido el asombro que describe San Agustín en las *Confesiones* cuando vio por primera vez a San Ambrosio leer sin mover los labios, *en silencio*; durante mucho tiempo, y todavía en muchas comunidades, se leía siempre *en alta voz*, pero incluso para uno mismo se estaba acostumbrado a vocalizar los textos, seguramente por la dificultad de palabras escritas sin separación y por la ausencia de signos de intervalos. Se aprendía a leer tarde y en alta voz. La escritura en silen-

cio supone una relación individual con el texto diferente de la actividad social que supone leer en alta voz para varios. Chartier recuerda que en las comunidades monásticas ha sido frecuente un tipo de lectura de los libros sagrados, que contienen la palabra divina, en una ritualizada «mascullación» (Ib.51). Y, en la actualidad, por las imágenes que los acontecimientos de los últimos meses nos han suministrado con frecuencia, podemos recordar ese aprendizaje en voz alta, un tanto «entre dientes», en la lectura del Corán que hacen niños y adolescentes en las «madrasas» islámicas, hasta casi recitar de memoria.

Pero si desde la Edad Media y posiblemente en los monasterios, se leía además de en voz alta también en silencio, hay que recordar que este tipo de lectura *individualizada*, para sí, parece demostrado que había sido ya utilizada por los griegos y luego olvidada, al menos en ciertas zonas culturales, hasta poder causar el asombro de Agustín de Hipona. «Parece inevitable pensar —señala Jesper Svenbro— que los primeros lectores griegos practicaron la lectura en voz alta. Porque en una cultura que valoraba la palabra hablada hasta el punto en que lo hacían los griegos, la escritura no tenía interés mas que en la medida en que apuntaba a una lectura oralizada» (1998:60). Sin embargo, la evolución del pensamiento y de la ciencia y democracia griegas condujo a «la invención de la lectura silenciosa»; distintos testimonios procedentes del teatro griego, de Eurípides y Aristófanes pero también de Sófocles, aparte de algunas huellas indirectas en el propio Platón, así parecen indicarlo. Svenbro analiza especialmente el *Espectáculo del Alfabeto*, del poeta ateniense Callias, que debe pertenecer aproximadamente a la segunda mitad del siglo V a.C.; en esta comedia un coro

de veinticuatro mujeres representan el alfabeto jónico y llevan a cabo un divertimento en el que reconstruyen en el escenario la forma de las letras, entre otras bromas. «La idea de esa representación –escribe Svenbro– sólo pudo brotar en la mente de alguien para quien las letras eran ya autónomas y para quien la vocalización no era condición necesaria para su comprensión. Es decir, en la mente de alguien para quien las letras se habían convertido en *mera* representación de una voz (realmente transcrita o ficticia, como en el caso de una escritura silenciosa) y para quien su finalidad original –la de ser pura resonancia de la palabra oral– ya no era la única». Aunque esta lectura silenciosa sólo afectase a una minoría de profesionales de la palabra escrita, debió ser lo suficientemente conocida para ser objeto de representación teatral. «En la Antigüedad griega, la voz no abdicó nunca», señala Svenbro, pero la escritura se convirtió no sólo en resonancia de esa voz, como en su origen debió ser, sino en instrumento de su conservación, con todas las dificultades de circulación, interpretación, juego de memoria y olvido que Platón advirtiera en el mito del dios y el rey egipcios narrado en el *Fedro* (Svenbro 1998: 77-80 y 90-92). Pero sobre los problemas de una escritura que circula tanto entre los que la entienden como entre los que no la conocen y que no sabe a quién debe hablar y a quién no, es decir, sobre el problema platónico del «silencio de la escritura», es obligado remitirse al bello libro de Emilio Lledó y a su propio discurso de ingreso en esta Real Academia (1991 y 1994).

En cualquier caso, tampoco el hecho de que a partir del siglo VII de nuestra era se inventasen los intervalos y de que haya constancia de la lectura silenciosa a lo

largo de la Edad Media convierte a este modo de leer en mayoritario hasta, al menos, casi la época actual, si bien se fue extendiendo esa lectura para uno mismo desde el comienzo de la modernidad entre las clases cultas. Pero lo corriente fue leer en alta voz preferentemente. Los cambios más significativos parecen producirse desde finales del siglo XVIII, en el impulso del movimiento ilustrado en toda Europa: mayor índice de alfabetización en los hombres, como se dijo; mayor número de bibliotecas privadas, como puede observarse en los documentos notariales, testamentarias, capitulaciones matrimoniales, etc.; mayor número de publicaciones y ediciones, que ya no se limitan fundamentalmente a libros de devoción y de clásicos sino que se diversifican en géneros como la novela, libros de viaje, libros de historia natural y libros de ciencia. Sin embargo, todavía el papel, y los libros por tanto, son productos caros en general, como por ejemplo nos atestigua el personaje de Mr. Adams en *Joseph Andrews*, el vicario ávido lector, que viaja con un manuscrito copiado del griego por sí mismo de *Los siete contra Tebas*, de Esquilo, y de quien Henry Fielding traza un perfil cómico e ingenuo inolvidable. Pero aun así, como señalan todos los investigadores, comienza un proceso que desde entonces no ha hecho más que acelerarse: es el de la lectura *extensiva*. Si desde la Edad Media hasta después de 1750, la gente que leía lo hacía *intensivamente*, es decir, se tenían muy pocos libros —la Biblia, almanaques, devocionarios, especialmente— y se releían una y otra vez, generalmente en voz alta y en grupo, ya en el inicio del siglo XIX se observa la lectura *extensiva*: la proliferación de todo tipo de publicaciones periódicas y de noticias, que se leían una sola vez y se pasaba a otra

cosa. Se denuncia con frecuencia por los moralistas la «voracidad de lectura» y sus peligros, sobre todo para las mujeres que, por primera vez de manera significativa, comienzan a aparecer como un mercado potencial que no deja de crecer a lo largo del siglo XIX (repetiendo lo ocurrido ya en la época helenística, según señala García Gual, cuando las mujeres se convierten en ávidas lectoras de las primeras novelas).

Algún crítico posterior a la Revolución Francesa atacará esa «manía de leer» que pareció una obsesión en el París pre-revolucionario: leían el noble y el plebeyo, el cochero en el pescante, la dama en su tocador, la doncella en su cuarto... Pero también se critica la manía de escribir y sobre todo de publicar; es un tipo de crítica que tiene una larga tradición desde el siglo XVI, tanto desde la literatura como desde la filosofía y la ciencia, especialmente dirigida contra los libros de metafísica y contra la erudición escolástica o similar, y que se intensificará en el siglo XVIII por toda Europa. Ello, naturalmente, no impide que la industria del libro y de la edición se perfeccione y se desarrolle y que los lectores aumenten significativamente hasta llegar, como decía, sobre todo a partir de la segunda mitad del XIX, a las mujeres de clase media y a grupos obreros en las ciudades que descubren el valor de la educación y de la palabra. La lectura como salvación («una vez obtenido el hábito de leer, el tedio vital desaparecía», «comprendí que podía vivir en muchos mundos a la vez», son expresiones que se repiten en memorias y autobiografías) y también como conquista de un espacio autónomo psicológico o mental –a través de la imaginación y del conocimiento–, y físico o material (Walkovitz 1995). Robert

Darnton alude en un trabajo sobre la historia de la lectura a un grabado de principios del siglo XVII, alemán, que muestra «los libros, pesados infolios, encadenados a altos estantes que sobresalen de las paredes». Los estudiantes leen de pie, en mostradores construidos a la altura de los hombros, debajo de las estanterías; leen protegidos del frío por gruesas capas y sombreros, con un pie apoyado en una especie de taburete o saliente para aliviar la presión del cuerpo. Basta comparar ese grabado con los cuadros de lectura a partir del XVIII para ver cómo el desarrollo del confort crea espacios, tanto públicos como privados, que refuerzan el placer de encontrarse con los libros (Darnton 1993: 189).

Es a este placer del lector de encontrarse con los libros al que en definitiva quería llegar con este largo rodeo sobre la historia de la lectura. Pues el libro, que hoy nos parece algo tan cotidiano, tiene sin embargo una compleja historia que le convierte en un bien preciado. La invención del libro es equivalente, dice Brodsky, a la invención de la rueda: es «un medio de transporte para recorrer el espacio de la experiencia a la velocidad del paso de una página» (2000: 59). Siempre me ha conmovido la historia del Inca Atahualpa cuando, en Cajamarca, por orden de Pizarro le lee un fraile el *Requerimiento* y le enseña *el Libro*, la Biblia, en donde todo está escrito, como confirmación de los derechos que asistían a los conquistadores. Pero el Inca, hombre curioso y culto, nunca había visto un libro; se lo coge al fraile y lo agita, tiene dificultad para abrirlo, espera «que le hable» y luego indignado ante su silencio lo arroja lejos de sí. No podía imaginar los mundos y el grado de libertad que pueden estar contenidos en unas páginas.

Por ello, en todo sistema autoritario se prohíben o se limitan los libros. Nada me causaba más irritación en mi juventud que tener que pasar la frontera desde Francia con el temor de que me requisaran el tesoro de los libros adquiridos con esfuerzo en, para mí, las maravillosas librerías parisinas; toda la arbitrariedad y malicia de una dictadura me parecía que se condensaban en esa censura absurda. Nada me parecía más kafkiano que disimular las portadas de libros para burlar cualquier registro policial, aunque nada causaba también más placer que la circulación entre amigos y conocidos de libros prohibidos, buenos y malos, que leíamos con avidez y comentábamos entre nosotros en tertulias interminables o en las trastiendas de las librerías amigas que seguían proporcionándonos la literatura censurada. A mayor irracionalismo totalitario, mayor aborrecimiento de los libros; Bauer en su historia sobre los judíos menciona que el poeta Heine había dicho en pleno siglo XIX que «donde se queman libros, se quemarán al final también seres humanos». Y otro poeta dos siglos antes, John Milton, creía que si el asesinato de un hombre era imperdonable porque se mataba a un ser razonable creado a semejanza de Dios, la destrucción de los libros aniquilaba la propia razón. En el precioso itinerario de la lectura que trata Alberto Manguel señala, igual que Brodsky o Steiner o tantos otros buenos lectores, que la lectura aterra a los gobiernos totalitarios, pero no sólo: «En los patios de las escuelas y en los vestuarios de los clubes se intimida a los lectores tanto como en los despachos gubernamentales y en las prisiones. En casi todas partes la comunidad de los lectores tiene una reputación ambigua que proviene de la autoridad inherente a la lectura y del poder que

se le atribuye. **Los lectores son inevitablemente subversivos.**» (Manguel 1996: 37). Esa intimidación es cierta para todo lector y se acentúa frecuentemente contra las niñas y las mujeres, vistas inmediatamente como algo raro y sospechoso; no es casual que uno de los signos de las brujas en algunos procesos europeos (en España apenas hubo esa persecución de brujería) era ser ingeniosa de palabra o poseer libros. Pero históricamente las ganancias son de ciento por uno.

Pues si es verdad que la literatura no garantiza la felicidad, ni los libros «se levantan en masa» a ayudarte cuando se está en apuros –como dice satíricamente una de las actuales damas inglesas de la novela de intrigas, ante la frase vulgar de «no le han servido de mucho» de los que no aman los libros–, desde luego ayudan a asumir el infortunio y a comprender y tener criterios independientes. Y no sólo a los lectores, sino incluso a los no lectores, hacia los que estoy convencida se extiende de una manera u otra los personajes y algunos valores esenciales aprendidos en los libros. No hay que leer, dice Harold Bloom, citando a Samuel Johnson, para contradecir o impugnar, ni para creer o dar por sentado nada, ni para hallar tema de conversación o de disertación, sino para sopesar y reflexionar, para compartir una naturaleza única «libre de la tiranía del tiempo», para fortalecer nuestra persona y averiguar cuáles son sus auténticos intereses, para sentir el placer de la maduración y del aprendizaje. «Sólo se puede leer para iluminarse a sí mismo». (2000: 18 y 27). Todo lo demás, si se da, es por añadidura. «Sigue tus propias inclinaciones hacia donde te lleven –escribe Robert Merton (1990), después de adoptar lo que llama el «Método Shandiano», según la

gran novela del XVIII de Sterne-, pues es el mejor modo de escribir una historia». Y si me apoyo en estas citas amistosas es de nuevo porque, como decía Julio Cortázar, no se cita por alarde sino por modestia y por el amor a estos amigos de los libros, siempre disponibles, que han expresado nuestros pensamientos y sentimientos mejor que nosotros mismos y que se han convertido al tiempo, por la lectura, en parte de nosotros mismos.

«Señores y damas
-decía una cancioncilla de sabor shakesperiano que oí
una vez a Agustín García Calvo-,
en toda edad
se puede aprender
con la condición sola y pura
de no saber. Y mientras sigáis
aprendiendo, jamás
temáis la vejez ni la tumba.
Ese es el secreto de la juventud».

Muchas gracias de todo corazón.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALVAR EZQUERRA, A. 2001. «Mito y realidad alrededor de la emperatriz», en *Torre de los Lujanes*, nº 43, marzo, pp. 109-129.
- ARENDT, H. 1972. «Le concept d'histoire», en *La crise de la culture*. (pp 58-120). Paris.
- ARENDT, H. 1984. *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid.
- AUERBACH, E. 1950. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. (Trad. I. Villanueva y E. Imaz). México
- AUERBACH, E. 1998. *Figura*. Madrid.
- AYALA, F. 1970. *Reflexiones sobre la estructura narrativa*. Madrid
- AYALA, F. 1986. *La imagen de España*. Madrid.
- AYALA, F. 1998. *De mis pasos en la tierra*. Madrid.
- AYALA, F. 1999. *El escritor en su siglo*. Madrid.
- BACHELARD, G. 1978. *La dialéctica de la duración*. (Trad. Rosa Aguilar). Madrid.
- BERGER P. L. y LUCKMANN, T. 1968. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires.
- BERLIN, I. 1983. a) *Conceptos y categorías: un ensayo filosófico*. México.
- BERLIN, I. 1983. b) *Contra corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México.
- BERLIN, I. 1992. *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona.
- BETTINI, M. 2001. «Contra las raíces: Tradición, identidad, memoria». en *Revista de Occidente*, nº 243. (pp 80-97). Madrid
- BLOCH, M. 1952. *Introducción a la historia*. México
- BLOOM, H. 2000. *Cómo leer y por qué*. Barcelona.
- BOORSTIN, D. J. 1986. *Los descubridores*. Barcelona.
- BORGES, J. L. 1961. *Antología personal*. Buenos Aires.
- BORGES, J. L. 1977. *El libro de la arena*. Madrid.
- BRODSKY, J. 2000. *Del dolor y la razón*. (Trad. Antoni Martí Garcia). Barcelona.
- BRUCKNER, P. 1996. *La tentación de la inocencia*. Barcelona.
- BURKE, P. 1993. «La nueva historia, su pasado y su futuro», en *Formas de hacer la historia*. [BURKE, P. (Ed.)]. Madrid.
- BURKE, P. 2000. *Formas de historia cultural*. Madrid.
- CANETTI, E. 1994. *El suplicio de las moscas*. (Trad. Cristina García Ohlrich). Madrid.

- CARO BAROJA, J. 1970. *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid
- CARO BAROJA, J. 1999. *Las falsificaciones de la historia*. Barcelona.
- CARR, E.H. 1965. *Qué es la historia*. Barcelona
- CASTILLA DEL PINO, C. 1985. «Paradojas de la novela» en diario *El País*. Madrid.
- CASTILLA DEL PINO, C. 1988. «Los discursos de la mentira». *El discurso de la mentira*. (pp. 143-191). Madrid.
- CHARTIER, R. 1992. *El mundo como representación*. (Trad. Claudia Ferrari). Barcelona.
- CHARTIER, R. y CAVALLO, G. (Dir.) 1998. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid.
- CHARTIER, R. 1999. *Cultura escrita, literatura e historia*. México.
- COHEN, B. 1983. *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*. (trad. Carlos Solís Santos). Madrid
- COLLINGWOOD, R.G. 1946. *The idea of history*. Oxford.
- CRUZ AGUILAR, E de la. 1997. *Historia y periodismo*. Madrid.
- DARNTON, R. 1987. *La gran matanza de gatos y otros episodios...* México.
- DARNTON, R. 1993. «Historia de la lectura», en *Formas de hacer historia*. (Ed. Peter Burke). Madrid.
- DÍEZ DEL CORRAL, L. 1979. *Velázquez, la Monarquía e Italia*, en *Obras Completas*. 1998. Vol. III. Madrid.
- DODDS, E.R. 1980. *Los griegos y lo irracional*. Madrid
- ECO, U. 1999. «A todos los efectos», en *El fin de los tiempos*. Barcelona.
- ELIAS, N. 1987. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México.
- ELIAS, N. 1989. *Sobre el tiempo*. México.
- ELLIOTT, J. 2001. *El oficio de historiador*. (Coords. R. Fernández, A. Passola, N. S. Vilalta). Lleida.
- GADAMER, H. G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. (Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Salamanca.
- GARCÍA CÁRCEL, R. 1995. «Aproximación a la Historia de la Cultura en España a lo largo del siglo XX», en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, nº 71. Zaragoza.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. 2001. «El señor de las palabras» en *Gonzalo Torrente Ballester*. (Comp. Victor García de la Concha, José Paulino, Carmen Becerra), (pp. 1-7). Madrid

- GARCÍA GUAL, C. 1974. *Primeras novelas europeas*. Madrid.
- GARCÍA GUAL, C. 1995. *La antigüedad novelada*. Barcelona.
- GOMBRICH, E. H. 1981. «Valores en historia», en *Ideales e ídolos: ensayos sobre los valores en la historia del arte*. (pp. 11-145). Barcelona.
- GOMBRICH, E. H. 1987. *La imagen y el ojo*. Madrid.
- GOMBRICH, E. H. 1997. «Relativismo en las humanidades...» y otros, en *Temas de nuestro tiempo. Propuestas del siglo XX acerca del saber y del arte*. (pp 47-67). Madrid.
- GOYTISOLO, L. 1995. *El impacto de la imagen en la narrativa española contemporánea*. Madrid.
- HARLAN, D. 1989. a) «Intellectual History and the Return of Literature», en *American Historical Review*, nº 194 (pp. 581-609).
- HARLAN, D. 1989. b) «Replay to David Hollinger» en *American Historical Review*, nº 194. (pp. 622-626)
- HAYEK, F. von, 1952. *Scientism and the Study of Society*. Glencoe.
- HOLLER, A. 1998. «Los límites del derecho natural y la paradoja del mal», en *New School for Social Research*. (Trad. Rivero Rodríguez, A.). Nueva York.
- HELLER, A. 1999. *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona.
- HIMMELFARB, G. 1992: «De heroes, villanos y criados», en *Revista Facetas*, pp. 67-72
- HIRSCHMAN, A. O. 1978. *Las pasiones y los intereses*. México.
- HIRSCHMAN, A. O. 1982. *Shifting Involvement. Private Interest and Public Action*. Princeton.
- HIRSCHMAN, A. O. 1991. *Retóricas de la intransigencia*. México.
- HOLLINGER, D. A. 1989. «The Return of the Prodigal: The Persistence of Historical Knowing», en *American Historical Review*, nº 194, (pp 610-621).
- HUGHES, H. S. 1967. *La historia como arte y como ciencia*. Madrid.
- HUGHES, H. S. 1972. *Conciencia y sociedad: La reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*. Valencia.
- IGLESIAS, C. 1984. *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*. Madrid.
- IGLESIAS, C. 1987. a) «Los hombres detrás de las ideas», en *Homenaje a Luis Díez del Corral*. Madrid.
- IGLESIAS, C. 1987. b) «José Antonio Maravall: La historia como antídoto de la tradición», en *Revista de Occidente* nº 70. (pp. 93-102). Madrid.

- IGLESIAS, C. 1998 «La transición democrática en España», en *Evaluación Histórica Global de la Transición Española*. Bilbao. (pp. 217-230)
- IGLESIAS, C. 1999. *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*. Madrid.
- IGLESIAS, C. 2001. «Las mujeres españolas de finales del siglo XVIII», en *Goya: La imagen de la mujer*. (pp. 18-51). Madrid.
- JOVER ZAMORA, J. M. 1992. «De la literatura como fuente histórica», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo LLXXXIX, cuaderno 1. Madrid.
- KOLAKOWSKI, L. 2001. *Libertad, fortuna, mentira y traición*. Barcelona.
- LAUDAN, L. 1986. *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico*. Madrid.
- LEVINE, L. W. 1989. «The Unpredictable Past: Reflections on Recent American Historiography», en *American Historical Review*, nº 194 (pp. 671-679).
- LOUREIRO, A. G. 1990. *Mentira y seducción. La trilogía fantástica de Torrente Ballester*. Madrid.
- LUKES, S. 1985. *Marxism and morality*. Oxford
- LYONS, M. 1998. «Los nuevos lectores del siglo XX: Mujeres, niños, obreros», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*. (Dir. G. Cavallo y R. Chartier) (pp. 473-518). Madrid.
- LLEDÓ, E. 1991. *El silencio de la escritura*. Madrid.
- LLEDÓ, E. 1994. *Las palabras en su espejo*. Madrid.
- MAGEE, B. 1978. *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*. (Trad. José A. Robles García). Londres.
- MAGRIS, C. 1999. «Biografía y novela», en *Revista de Occidente*, nº 220. pp. 21-37.
- MAGRIS, C. 2001. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. (Trad. J. A. González Sainz). Barcelona.
- MANGUEL, A. 1996. *Una historia de la lectura*. Madrid.
- MARAVALL CASESNOVES, J. A. 1958. *Teoría del saber histórico*. Madrid
- MARAVALL CASESNOVES, J. A. 1960. *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento*. Madrid.
- MARAVALL CASESNOVES, J. A. 1964. *El mundo social de «La Celestina»*. Madrid.
- MARAVALL CASESNOVES, J. A. 1999. «La historia y el presente», en *Lecciones de Historia, Economía y Pensamiento*. (pp. 75-114). Santander.

- MARTÍN MUNICIO, A. 1984. *Biología del habla y del lenguaje*. Madrid.
- MEGILL, A. 1989. «Recounting the Past: «Description», Explanation, and Narrative in Historiography», en *American Historical Review*, nº 194. (pp. 627-653).
- MENTON, S. 2002. «Cuatro novelas», en *La Gaceta del F.C.E.* nº 375, marzo, pp. 10-14.
- MERTON, R. K. 1990. *A hombros de gigantes*. Barcelona.
- MONTERROSO, A. 1998. *La letra e*. Madrid.
- MUÑOZ MOLINA, A. 1992. *La verdad de la ficción*. Sevilla.
- NIETZSCHE, F. (1874). 1932. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, en O. C. Vol. I, pp. 53-101. Madrid.
- NIETZSCHE, F. 1990. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid.
- PAZ, O. 1981. *Traducción: Literatura y Realidad*. Barcelona.
- PAZ, O. 1983. *Tiempo nublado*. Barcelona.
- POMIAN, K. 1999. «La irreducible pluralidad de la historia», en *Revista de Occidente* nº 220. (pp. 5-20). Madrid.
- POPPER, K. R. 1961. *La miseria del historicismo*. Madrid.
- POPPER, K. R. 1974. *The philosophy of Karl Popper*. (Comp. P.A. Schilpp). Illinois.
- POPPER, K. R. (1972) 1982. *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. (Trad. Carlos Solís Santos) Madrid.
- POPPER, K. R. 1983. *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*. Buenos Aires.
- POPPER, K. R. 1994. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona.
- RICO, F. 1986. *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea de la cultura española*. Madrid.
- RICOEUR, P. 1987. a) *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. (Trad. Agustín Neira). Madrid.
- RICOEUR, P. 1987. b) *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. (Trad. Agustín Neira). Madrid.
- RICOEUR, P. 1987. c) «El tiempo contado», en «El tiempo», *Revista de Occidente*, nº 76 (pp. 41-64). Madrid.
- RICOEUR, P. 1990. *Historia y verdad*. (Trad. Alfonso Ortiz García). Madrid.
- RICOEUR, P. 1996. *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. 1997. *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid.

- ROMILLY, Jacqueline de. 1999. *El tesoro de los saberes olvidados*. (Trad. Manuel Serrat). Barcelona
- ROUGEMONT, Denis de. 1978. *L'amour et l'Occident*. París.
- SAFRANSKI, R. 2000. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona.
- SAMPEDRO, J. L. 1991. *Desde la frontera*. Madrid.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R. 1973. «Los niños bravíos y el problema de la naturaleza humana», en MALSON, L. (Ed.) *Los niños selváticos*. (pp. 199-403). Madrid.
- SÁNCHEZ TORRES, L. 1996. «La nueva poesía y la vieja crítica», en *Revista Clarín*, nº 4. Julio-Agosto, 1996.
- SCHAMA, S. 1989. *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*. New York.
- SCHAMA, S. 2002. *Confesiones y encargos. Ensayos de arte*. Barcelona.
- SCHORSKE, C. E. 1981. *Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura*. Barcelona.
- SCHORSKE, C. E. 2001. *Pensar con la historia*. (Trad. Isabel Ozores). Madrid.
- SCOTT, J. W. 1989. «History in Crisis? The Others' Side of the Story», en *American Historical Review* nº 194. (pp. 680-692).
- SIMMEL, G. 1977. «El secreto y la sociedad secreta», en *Estudios sobre las formas de socialización*. (pp. 357-424). Madrid
- SKINNER, Q. 1969. «Meaning and Understanding the History of Ideas», en *History and Theory*, VII.
- STEINER, G. 1980. *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. (Trad. Alfonso Castañón). México.
- STEINER, G. 1982. *Lenguaje y silencio: Ensayos sobre la literatura el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona.
- STEINER, G. 1991. *Presencias reales*. Barcelona.
- STEINER, G. 1998. *Errata. El examen de una vida*. (Trad. Catalina Martínez Muñoz). Madrid.
- STEINER, G. 1999. *La barbarie de la ignorancia*. Madrid.
- STEINER, G. 2001. *Nostalgia del absoluto*. Madrid.
- STONE, L. 1979. «The Return of Narrative», en *Past and Present*, 85. Oxford, pp. 3-24.
- SVENBRO, J. 1998. «La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*. (pp. 57-94). (Direc. G. Cavallo y R. Chartier). Madrid.
- SZILASI, W. 2001. *Fantasia y conocimiento*. Buenos Aires.

- TORRENTE BALLESTER, G. 1977. *Acerca del novelista y de su arte*. Madrid.
- TORRENTE BALLESTER, G. 1981. «Curriculum, en cierto modo», en *Triunfo*, nº 8. (pp. 1-9). Madrid.
- VAIHINGER, H. 1990. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Madrid.
- VALCARCEL, A. 1988. «Mentira, versiones y verdades», en *El discurso de la mentira*. (pp 43-61). Madrid.
- VARGAS LLOSA, M. 1985. «Paradojas de la novela», en diario *El País*. Madrid
- VARGAS LLOSA, M. 1990. *La verdad de las mentiras: ensayos sobre la novela moderna*. Madrid.
- VARGAS LLOSA, M. 2001. «Las raíces de lo humano», en *Letras Libres*. (pp.18-22). México.
- VILLANUEVA, D. 1977. *Estructura y tiempo reducido en la novela*, Valencia.
- VV.AA. 1972. *Sociologia della letteratura*. Il Mulino. Bologna.
- VV.AA. 1987. «El Tiempo», en *Revista de Occidente* nº 76. Madrid.
- VV.AA. 1995. «Le roman dans l'Histoire, l'Histoire dans le roman», en *Recherches et Travaux, Bulletin* nº 49. Grenoble.
- VV.AA. 2002. *El pasado y sus críticos*. Madrid.
- WALKOWITZ, J. R. 1995. *La ciudad de las pasiones terribles*. Valencia.
- WATZLAWICK, P. 1979. *¿Es real la realidad?* Barcelona.
- WATZLAWICK, P. BEAVIN, J. H. JACKSON, D. D. 1971. *Teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires.
- WATZLAWICK, P. y OTROS. 1988. «Componentes de "realidades" ideológicas», en *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* (pp. 167-200). Buenos Aires.
- WATZLAWICK, P. y OTROS. 1988. «Profecías que se autocumplen», en *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* (pp. 82-99). Buenos Aires.
- WHITEHEAD, A. N. s/f. *Los fines de la educación y otros ensayos*. Buenos Aires.
- WILDE, O. 1977. *Epistola: In Carcere et Vinculis «De Profundis»*. (Trad. José Emilio Pacheco). Barcelona.
- WILDE, O. 2000. *La decadencia de la mentira*. (Trad. M^a Luisa Balseiro). Madrid.



CONTESTACIÓN

DEL EXCMO. SR.

DON ÁNGEL MARTÍN MUNICIO

EXCMO. SR. DIRECTOR,
EXCMOS. SRS. ACADÉMICOS,
SEÑORAS Y SEÑORES:

Puede que no resulte fácil, en la ya multiseccular
avenida de ocasiones de recepción académica que
esta Institución ha vivido, encontrar solemnidades
semejantes. En efecto, si persona, personalidad y reduc-
tos intelectuales, acostumbran a hibridarse en la particu-
lar clonación académica para prestigiar con su vida y su
conducta a esta Casa; es su mismo desarrollo el que, a
fin de cuentas, culmina y contribuye sobremanera –con
el voto social presente– a la brillantez de las ceremonias
de ingreso. Porque, a pesar de sus excepcionales méritos,
cuenta Carmen Iglesias con la devota fidelidad de sus
amigos, lo que al hermanar la admiración con la amis-
tad, vuelve un tanto incierto el dicho que proclama que
*«hay pocos vicios que nos impidan tener muchos amigos; y, sin
embargo, las grandes cualidades pueden dificultarlo».*

Y frente a la tradicional recepción y bienvenida en
nombre de la Academia, no quisiera cumplir el elogio-
so rito con el monótono despliegue monográfico de la
obra realizada. Intentaré más bien perfilar los riscos que,
con clara mente y bella pluma, se fragmentan de ese
gran fractal que conforma la obra científica de Carmen
Iglesias, que, al servicio de la verdad, sin hurtar esfuer-
zos –de tan delicada apariencia como de indómita deci-

sión— a su compromiso de vanguardia, iza la memoria de los maestros mientras que, resistente a la clasificación, va ahondando en la estructuración del tiempo histórico, a la vez que suscita nuevos aconteceres de índole social, política, costumbrista o biográfica; practica la postura interrogante como primera condición del quehacer creativo e indivisible de los planteamientos teóricos; y, al entrecruzar los saberes tradicionales, llega a la narración virtual de la historia transversa concebida a partir de sus imágenes. No en balde, el comportamiento fractal, nacido para interpretar la belleza insospechada de la nueva geometría de la naturaleza, está tanto en la raíz misma del origen del Universo como de la filosofía; y, a su vez, de la vida biológica y de los sistemas sociales.

Hace más de una década que la presencia de Carmen Iglesias en la Real Academia de la Historia es motivo decisivo tanto de las actividades de esa Institución como de las publicaciones que reflejan su actividad profesional desde el brillante y trascendente acceso, en 1984, a la cátedra de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas, de la Universidad Complutense. Entre otras, su propio discurso de ingreso «*Individualismo noble e individualismo burgués*» (1991); y, al término de la década, «*Razón y sentimiento en el siglo XVIII*» (1999) que, en su medio millar de páginas, estruja en una colección de excepcionales aportaciones la política, la sociedad, los personajes y la cultura de ese tiempo histórico; y en espera este mismo año, la participación en la misma serie académica «Clave historial» de la obra «*Imágenes del poder: utopía y memoria*». Y quiero pensar que estos ejemplos lo son también del auténtico ensayismo histórico que, en páginas atrayentes y amenas, con rigor literario, no olvida la

elaboración de las construcciones históricas; las que –como señala don Claudio Sánchez Albornoz– de verdad nos dicen *«cómo ocurrieron los hechos; cómo se forjaron los pueblos, cómo sus ideas, sus instituciones, sus problemas; cómo las comunidades nacionales lucharon con la realidad histórica que les salió al paso; cómo pueden, por tanto, mañana acunar su futuro, elegir sus caminos, decidir sus destinos»*.

Siendo esto así, y aún contando con la indudable especificidad de los terrenos, otro Claudio, otro don, Claudio Guillén, miembro electo de esta Casa, asegura que *«el estudioso de la literatura es un historiador como otros historiadores, entre otros historiadores»*, y que la simple noticia que *«la cronología supone, se manipula con igual libertad por el historiador que por el novelista»*. Y a este respecto, abundantes son los escritos de Carmen Iglesias, que, con el rigor de las normas de la historiología, se apuntan a esta libertad, como *«La máscara y el signo: modelos ilustrados»* (1988), *«Política y virtud en el pensamiento político»* (1989), *«Valores aristocráticos y valores democráticos»* (1992), *«La memoria histórica»* (1994), *«Fines de siglo y sentimiento de crisis. Imágenes y realidad»* (2000).

En numerosas ocasiones, la historia de los discursos de ingreso académicos nos habla también de estas relaciones. Y no deja de ser ciertamente curioso que este mismo 2002 se corresponda con el sesquicentenario del ingreso de don José Caveda –contestado por el marqués de Pidal– en el que consideró *«la poesía como elemento de la historia; cómo la verdad brotó muchas veces de la fábula, cómo fueron las realidades auxiliadas por las ficciones; cómo los cantos del entusiasmo público, al ensalzar la virtud o escarnecer el vicio, resonaron en la posteridad, encontrando eco en las páginas de la historia para salvar del olvido y de la*

oscuridad la vida de los gobiernos y de los pueblos». Al cabo de medio siglo de aquella fecha, en otro discurso, el de Pérez Galdós, se pudo escuchar: «*Imagen de la vida es la novela, y el arte de componerla estriba en reproducir los caracteres humanos, las pasiones, la debilidades, lo grande y lo pequeño, las almas y las fisonomías, todo lo espiritual y lo físico que nos constituye y nos rodea...*». Porque «*allí están reflejadas –nos dice Ana María Matute– en pequeñas y sencillas historias, toda la grandeza y la miseria del ser humano*». A lo que añade en otro lugar: «*Cuando en la literatura se habla de realismo, a veces se olvida que la fantasía forma parte de esa realidad, porque nuestros sueños, nuestros deseos y nuestra memoria son parte de la realidad. Por eso me resulta tan difícil desentrañar, separar imaginación y fantasía de las historias más realistas, porque el realismo no está exento de sueños ni de fabulaciones... porque los sueños, las fabulaciones e incluso las adivinaciones pertenecen a la propia esencia de la realidad*». Y hete aquí, que en estos días nuestros casi resulta como una fabulación el hablar de *lealtad* y de *fidelidad*; las de aquellos rasgos con que la discípula Carmen Iglesias se vinculaba a la mejor clase de la gran historia de las ideas de Luis Díez del Corral y de José Antonio Maravall, para luego devolver los saberes recibidos en otra incansable fabulación, la de la *gratitud* y la *generosidad*, bajo la forma de biografías, semblanzas, compilaciones y hasta ediciones especiales de sus obras completas. Publicaciones de distinto género y envergadura, que, en número exacto de treinta y dos, han revivido en estos últimos años la memoria de los maestros.

Ideas sobre la literatura, en cualquier caso, que complementa José Luis Sampedro al señalar que «*las fronte-*

ras, incluso las más obvias, las introducimos nosotros, indispensablemente, con el fin de conocer, clasificando e identificando lo percibido»; y al abundar que «con palabras se construyen las fronteras en el mundo de la literatura, donde se desenvuelve la novela, alzada sobre el filo mismo de la realidad y la ficción porque participa de ambas... Por eso los grandes personajes de ficción resultan más reales e influyen más en nosotros que muchos seres de carne y hueso». Algunos, sin embargo, de estos influyentes de carne y hueso han sido objeto de los estudios y publicaciones de Carmen Iglesias; a modo de ejemplo: «El pensamiento de Montesquieu: política y ciencia natural» (1984), «La teoría del conocimiento en Montesquieu» (1984), «Las pasiones y el origen del conocimiento en Rousseau» (1985), «Montesquieu et l'Espagne» (1987), «Montesquieu: ideas políticas» (1989), «Montesquieu, contemporáneo» (1991), «Jovellanos: la ocasión perdida» (1994), «Campomanes, un ejemplo de civismo» (1996), «Felipe II: un Monarca y su época» (1998), «Felipe II: la Monarquía hispánica» (1998), «Felipe II y la memoria histórica» (1998), «Rousseau y la tentación de la inocencia» (1999), «Felipe V en España. Política y Corte» (2002), «Velázquez en la Corte de Felipe IV» (2002).

Sin que baste todo ello, ya que «en la evaluación de la memoria del ser humano que contienen las novelas –piensa Luis Mateo Díez– podemos encontrar las huellas más secretas, y un recuento de lo más hondo y misterioso de los sentimientos, de las emociones, de las frustraciones y deseos, que el ser humano acarrea, como hijo de su tiempo, como ejemplo de su época, sólo en las ficciones es posible...»; de modo que «la experiencia de lo imaginario cobre en la palabra otra verdadera realidad». Lo que permite al autor concluir que «una evaluación de lo que en la memoria histórica, en el de-

venir de los siglos, supone la memoria literaria, la memoria narrativa, la huella de esa verdad artística que se ha perpetuado en el universo de lo imaginario, resultaría tan contundente que si, por un momento, pudiéramos pensar en su pérdida o en su inexistencia, sentiríamos el terrible vacío de lo que sólo ella contiene: ese otro resplandor del pasado que la ficción literaria hace revivir con el latido, la intensidad y la complejidad con que sólo el arte derrota al tiempo». Lo que media docena de años antes apuntaba Luis Goytisolo a propósito «de las buenas nuevas que traía consigo el fin del siglo pasado —el siglo XIX— que son en definitiva las que han condicionado el nuestro»; entre las que el autor elige la fotografía, el cine y la televisión como las buenas nuevas que han incidido sobre la narrativa, y lo hace de esta manera: «¿Influencia de la fotografía en la narrativa? Yo más bien hablaría de una utilización consciente de los cambios que lo nuevo ha introducido en la percepción del lector, que es, al mismo tiempo, espectador cada vez más familiarizado con la fotografía». Admitidas todas estas ideas, imagino que su puesta en práctica ha tenido una singular versión en la original concepción de la dualidad *idea-tiempo*, exhibida bajo la doble forma de *narración-imágenes*, y ofrecidas a modo de mano a mano endógeno *lector-espectador*, en una colección de exposiciones estructuradas, vivificadas, y relatadas por Carmen Iglesias. La primera en 1988-89 sobre «Carlos III y la Ilustración» (Palacio de Velázquez, Madrid, 1988; y Palacio de Pedralbes, Barcelona, 1989); de nuevo, en 1998 bajo el título «España fin de siglo. 1898» (Fundación La Caixa, Museo de Antropología, Madrid 1998, y Palacio Maçaya, Barcelona 1998); en el mismo año 1998 tuvo lugar «Felipe II. Un Monarca y su época: la Monarquía Hispánica» (Sociedad Estatal para la conmemo-

ración de los centenarios de Felipe II y Carlos V. El Escorial, Madrid, 1998); y, en 2001, la cuarta exposición de esta serie con el título de «*Ilustración y proyecto liberal. La lucha contra la pobreza*» (Ibercaja, La Lonja de Zaragoza, 2001). Es, seguramente, una original y sugestiva manera de hacer historia, restregando el cerebro del espectador con las numerosas ideas sociales, económicas y políticas que se manifiestan en las imágenes, los instrumentos y los utensilios, y las costumbres de una época, sabiamente guiadas por los mojones de un recorrido didáctico, y ayudadas por las *buenas maneras* de la tecnología de nuestro tiempo.

Mas, por encima de todo, asegura Mario Vargas Llosa, «*al genio literario le son indiferentes los temas y los géneros y, aunque parezca mentira, incluso las ideas*». Precisamente, porque –según advierte Francisco Rodríguez Adrados– «*los hombres, desengañados muchas veces de la lengua que recibieron, han acudido a crear una lengua ideal que respondiera a sus objetivos: la lengua científica y la literaria y poética. Son especializaciones de la lengua, logradas por selección, eliminación, creación; pero son lengua después de todo*». Cauces a fin de cuentas de la escritura que drenan los terrenos de la historiografía y la reflexión filosófica o científica, para abonar luego las diferentes funciones sociales –didácticas, culturales o políticas–.

Y aunque pareciera imposible encontrar justificaciones añadidas a todas estas realidades de la literatura y de la lengua, en el último ingreso académico, José Antonio Pascual nos dejó ese tremendo regusto de que «*amar a la lengua no es monopolio de escritores y filólogos*».

Desde estos principios, con diversidad de temas, según una creación especializada, y siempre con el empe-

ño del cuidado de la lengua, Carmen Iglesias ha abordado numerosos proyectos de diferente género y alcance, expuestos en formas y medios variados, y bajo el común significado de su difusión social. Tres tipos de proyectos especiales han experimentado su dirección y participación destacada. En primer lugar, la presencia en los medios de comunicación de ediciones conmemorativas de excepcionales acontecimientos históricos, de los que son ejemplo: «*Crónica de la Revolución*» (1989), «*Así era el mundo, así éramos nosotros*» (1992) e «*Isabel la Católica*» en «*Quinientos años de la unidad de España*» (1992). En segundo término, los volúmenes hasta ahora aparecidos –1996, 1997 y 1999– responden a la organización, presentación y participación en los cursos especiales que bajo el título «*Nobleza y Sociedad en la España moderna*» (Fundación Central Hispano) constituyen aportaciones singulares al estudio del papel jugado por dicho estamento en la historia de España. Y en tercer lugar, la dirección e introducción de la magna obra «*Símbolos de España*», excepcional estudio y documentación gráfica de los signos que caracterizan al Estado español. Obra singular que retrata el cabal ajuste de la personalidad de nuestra nueva académica en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales cuya dirección ocupa desde 1996.

Al intentar huir, como acabo de señalar, de las retahílas curriculares y entresacar los riscos que permitan vislumbrar la personalidad intelectual de Carmen Iglesias, se topa uno con que estos cuantos aspectos singulares acabados de seleccionar se edifican sobre un espléndido cimiento de conferencias, seminarios, presentaciones, libros colectivos, prólogos, comisiones, artículos de prensa y de revistas especializadas, etc. De forma que

si a cada uno de los sobresalientes conjuntos anteriores puede encontrarse un encuadre adecuado dentro de las cosechas conceptuales de los fenotipos académicos; a toda su extraordinaria labor –universitaria, investigadora, de creación y gestión–, y a toda su incansable dedicación al diálogo con las ideas políticas, sociales y morales, pueden referirse aquellas palabras con que Cela esculpió, en bella filigrana literaria, la huella de otro ilustre académico, de Marañón el hombre, en su centenario: «... derrotó al tiempo con el arma que más ama el tiempo: la constancia; en su vida, más importante que el tiempo que no se aprovechó, fue el tiempo que no se dilapidó, el tiempo que no se dejó perder. El perder el tiempo no supone tan sólo una pérdida de tiempo –que, bien mirado, sería lo de menos–, sino también una alteración de la conciencia, un derroche de la paz más íntima y, lo que es peor, una dejación de la fe en uno mismo». Y es que, precisamente, esta constancia en cualquier labor del tiempo de Carmen Iglesias bien pudiera ser una singular referencia en la obra de Cela «*Las compañías convenientes*» cuando asegura: «Llegar a la meta prevista cuando la vida se apaga, no nos puede ilusionar. No es menester llegar el primero a nada; es, por el contrario, de toda necesidad llegar a tiempo». Y, hoy, Carmen Iglesias llega a tiempo, al debido tiempo, a esta Academia.

Y entre los nudos del discurso que acabamos de escurchar, ocupa la posición central la reflexión sobre las relaciones historia-literatura y sus ámbitos comunes, dependientes o complementarios; y, entre ellos, adquieren un interés sobresaliente las consideraciones sobre el *tiempo histórico* y la pretensión de *verdad* como caracteres que enmarcan la configuración narrativa de la historia; sin que ello sea incompatible con el común acervo de

formas narrativas a los variados géneros de la historiografía, y aún reconociendo sin remedio los superiores efectos sociales de la estela de la obra literaria. Como quiera que en el transcurso del razonamiento lógico del discurso figuran tantó los orígenes de la ciencia y de las matemáticas, al lado de la filosofía griega, como los de la ciencia moderna en el siglo XVII, al lado del nacimiento del método experimental, cabe pensar no será demasiado ajena al discurso que acabamos de escuchar la descripción complementaria de las relaciones *historia-ciencia-literatura*, ya que ciencia y científicos comparten el lenguaje con escritores e historiadores. El *lenguaje literario*, sin embargo, en su creatividad subjetiva, puede llegar a ser un fin en sí mismo; en tanto que los *lenguajes de la historia y de la ciencia* son instrumentales y carentes, en distinta medida ciertamente, de ambigüedades para el logro de algo adicional y objetivo; sus descripciones y cualidades son también diferentes. La literatura puede hacer del lenguaje un ingrediente ingrávido, sin otro significado que sí mismo; en tanto que la historia y la ciencia utilizan el lenguaje como código de referencia para significar algo más ajeno a él: un hecho, un significado o una verdad. Todas ellas, en cualquier caso, buscan nuevas visiones de las cosas en mundos diferentes que no dejan por ello de participar de una base común dentro de la historia cultural y social. Mundos diferentes que, sin embargo, cambian frecuentemente sus papeles: si en el de la literatura se ama y se odia, se triunfa y se humilla, se alegra o se sufre, hay sosiego o desesperanza; también hay muchos ejemplos de cómo en el de la ciencia se triunfa y se alegra y hay esperanza. De otro lado, si en el de la ciencia se fijan sus doctrinas y sus

ideas a las concepciones del mundo; también el de la literatura se incrusta en el ambiente producido por las corrientes científicas del mundo físico y los avances tecnológicos.

Uno de los ejemplos más bellos y precisos de este intercambio de papeles o, si queremos, de la extensión de esas *fronteras compartidas* –en las que se detiene el discurso de Carmen Iglesias– o, incluso, de las *estrategias del saber histórico o del saber científico* al servicio de la literatura, lo tenemos en una de las novelas más famosas de nuestros días cuando, al comienzo de la narración, uno de sus personajes espetó: *«Fue entonces cuando vi el Péndulo. La esfera, móvil en el extremo de un largo hilo sujeto de la bóveda del coro, describía sus amplias oscilaciones con isocrona majestad. Sabía, aunque cualquiera hubiese podido percibirlo en la magia de aquella plácida respiración, que el periodo obedecía a la relación entre la raíz cuadrada de la longitud del hilo y ese número p que, irracional para las mentes sublunares, por divina razón vincula necesariamente la circunferencia con el diámetro de todos los círculos posibles, por lo que el compás de ese vagar de una esfera entre uno y otro polo era el efecto de una arcana conjura de las más intemporales de las medidas, la unidad del punto de suspensión, la dualidad de una dimensión abstracta, la naturaleza ternaria de p, el tetragono secreto de la raíz, la perfección del círculo»*. Tan rigurosamente precisa como bella la descripción física con que se inicia *«El Péndulo de Foucault»*; y pocos párrafos más adelante Humberto Eco pone en boca del personaje: *«El Péndulo me estaba diciendo que, siendo todo móvil, el globo, el sistema solar, las nebulosas, los agujeros negros y todos los hijos de la gran emanación cósmica, desde los primeros eones hasta la materia más viscosa, un solo*

punto era perno, clavija, tirante ideal, dejando que el universo se moviese a su alrededor. Y ahora yo participaba en aquella experiencia suprema, yo, que sin embargo, me movía con todo y con el todo, pero no era capaz de ver Aquello, lo Inmóvil, la Fortaleza, la niebla resplandeciente que no es cuerpo, no tiene figura, forma, peso, cantidad o calidad; y no ve, no oye, ni está sujeta a la sensibilidad; no está en algún lugar o en algún tiempo, en algún espacio; no es alma, inteligencia, imaginación, opinión, número, orden, medida, sustancia, eternidad; no es tinieblas ni luz; no es error y no es verdad». Y cuando este personaje, el personaje del Péndulo, pasaba revista a lo que Eco llama «cementerio de cadáveres mecánicos», con el alma herrumbrada, puros signos de un orgullo tecnológico e intenta esconderse y permanecer en el museo de antiguos objetos móviles; cuando tenía que ser astuto y lúcido, se dijo para sus adentros: «Ánimo, deja de pensar en la sabiduría. Pide ayuda a la ciencia».

Y como representación de ese otro extremo, buscador de analogías, bien pudiéramos escoger las confluencias formales que señaló Octavio Paz en sus ensayos recogidos bajo el título de «Corriente alterna»: «Hay más de una semejanza –asegura Paz– entre la poesía moderna y la ciencia. Ambas son experimentos, en el sentido de prueba de laboratorio: se trata de provocar un fenómeno por la separación o combinación de ciertos elementos, sometidos a la presión de una energía exterior o dejados a la acción de su propia naturaleza. El poeta no postula ni afirma nada de antemano (...) su actitud frente al poema es empírica».

En otro lugar, Paz llega a admitir que la posición del poeta no es muy diferente de la del hombre de ciencia. Este logra participar en la experiencia y en ciertas ocasiones forma parte del fenómeno y, en consecuencia, lo

altera. Por lo que respecta a la poesía moderna, añade: «*El sujeto de la experiencia es el poeta mismo: él es el observador y el fenómeno observado. Su cuerpo y su psique, su ser entero, son el campo en donde se operan toda suerte de transformaciones. La poesía moderna es un conocimiento experimental del sujeto mismo que conoce. La poesía es un saber y un saber experimental*». Idea de la que ya participó Zola en el texto programático de su obra «*La novela experimental*» (1880), en la que, al adaptar las innovaciones que Claude Bernard había descrito en «*La introducción al estudio de la medicina experimental*» acerca de la experimentación y la prognosis, justificaba sus esquemas y procedimientos novelísticos, y reivindicaba para la novela los criterios de verificación y predicción que se introducían en la medicina. Idea compartida también, en 1939, por Bertold Brecht en su obra «*Sobre el teatro experimental*».

Pocas autoridades a este respecto como la de Ernesto Sábato, quien asegura en su «*Itinerario*»: «*La literatura, esa híbrida expresión del espíritu humano, se encuentra entre el arte y el pensamiento puro, entre la fantasía y la realidad, puede dejar un profundo testimonio de este trance y quizá sea la única creación que puede hacerlo*». Literatura, pues, como buscadora de comunicación y complemento del pensamiento; a lo que se refiere también el mismo Sábato cuando afirma: «*En el momento mismo en que las ciencias físicomatemáticas me acababan de salvar, empecé a comprender que no me servían: eran un refugio en medio de la tormenta, pero nada más, aunque nada menos que eso*».

Y aunque no haya razones epistemológicas para dejar de admitir la relación recíproca entre ciencia y literatura, tampoco cabe pensar en una reversibilidad completa. Yo creo que la capacidad y la inspiración de la ciencia para

inducir y dar forma a la creación literaria son netamente superiores a la aptitud de la literatura para requerir o inspirar la creación científica. Bien es cierto también, que en el seno de sus relaciones cabe preguntarse: *¿cómo las figuras, metáforas y mitos, comparten el discurso común de la creación literaria y científica?, ¿cómo el creador literario se adentra en las hipótesis, los descubrimientos y los hechos de la ciencia?* Posturas interrogantes, inseparables de los planteamientos teóricos, que se recogen en el discurso a propósito de la narración histórica y que, como condición del quehacer creativo, afectan por igual a los terrenos de las ciencias naturales. Puede que tenga que ver con ello la narración literaria de una sugestiva novela de nuestro tiempo, cuando dos amigos de edad madura –como de edad tardía los refiere el autor– emprenden juegos demasiado peligrosos; y a sus protagonistas –cuenta la novela de Landero– *«la primavera los sorprendió examinando los misterios del arte y de la ciencia. Gil –uno de ellos– preguntó cómo podía saberse el punto exacto del progreso en que se encontraba el mundo. Gregorio, que había previsto la pregunta, leyó en la libreta que había un lugar medio secreto donde iban los artistas con sus obras, los científicos con sus inventos, los filósofos con sus teorías, los médicos con sus remedios y los oradores con sus discursos. Un lugar donde se vendía, se compraba, se cambiaba y se daba a conocer, como un gran Mercado de la Inteligencia o Lonja del Progreso»*. Y en ese ambiente surgió la pregunta: *«¿Cuál es la diferencia entre el científico y el poeta? Bueno, la ciencia si miente pierde su valor, y el poeta siempre dice la verdad aunque mienta. Lo que se dice en verso nadie lo puede contradecir en prosa, porque no forma una opinión sino un designio. Lo que es bello es también verdadero. Ya lo dijo Platón»*.

Lo que no deja de animarme a dedicar unos minutos a meditar acerca de estos conceptos desde el universo de la naturaleza; sobre todo, además, cuando en un libro de *literatura comparada* (Claudio Guillén «*Entre lo uno y lo diverso*», pág. 26, editorial Crítica, Barcelona, 1985) y a propósito de la unidad de la literatura se lee literalmente: «*Citaré en segundo lugar unas palabras de Ilya Prigogine, eminente científico belga, Premio Nobel de Química, pronunciadas en una entrevista de 1979. Recalca Prigogine la importancia del tiempo en las ciencias naturales y concretamente en los sistemas moleculares cuyo equilibrio es afectado por las bifurcaciones del azar y el influjo de otros sistemas; de ahí la pertinencia del segundo principio de termodinámica: la energía, de transformación en transformación, no cesa de degradarse. A consecuencia de este principio, pregunta el entrevistador, ¿debe creerse que el universo, en su conjunto, y a pesar de su diversidad, de sus éxitos parciales, va hacia un enfriamiento y un fin ciertos?*». Sin entrar en la respuesta –que tampoco iba a aclararnos nada del problema en cuestión–, la simple referencia me indulta a priori de las particularidades desde las que, a causa de mis orígenes, pudiera contemplar estas ideas. Referencia particular a la que habría que añadir la general influencia de las estructuras y los sistemas, de la biología y de la física, sobre los modelos lingüísticos y, de rechazo, sobre la misma crítica literaria.

Porque, además, *tiempo y memoria*, de un lado, y *verdad, realidad y ficción*, de otro, son ideas que en todas las épocas han estado en candelero; tan variados en sus concepciones como de difícil contemplación unitaria. Al *tiempo* se refiere tanto la propiedad de duración de las cosas –*temporeidad*– como el primado de la noción de

tiempo en una sucesión de acontecimientos –*temporalidad*–. El paso del *tiempo*, incluso a distintas velocidades aparentes, nos es familiar y es el centro de los intereses intelectuales y emotivos del hombre. En su uso lingüístico, ¡cuántas veces tan sólo se *hace tiempo*! Algunas, sin embargo, se aprovecha, gana, corre o adelanta; otras, al contrario, se pierde, se engaña, se entretiene y hasta se mata el *tiempo*. Puede ser el *tiempo* bueno o malo; oro, sabio o maestro; de marras o de maricastaña; todo lo cura o todo lo cubre.

Pero ¿existe el *tiempo*?, ¿qué es esto del *tiempo*?, ¿es un atributo del movimiento y del cambio?, ¿qué es el *ahora*, fin del pasado, comienzo del futuro?; el *tiempo de la relatividad*, el *tiempo* espacializado de la física, el continuo tetradimensional espacio-tiempo ¿se presta a describir los seres vivos? En cualquier caso, ciencia y poesía, filosofía e historia, desde San Agustín a Einstein y desde Shakespeare a Darwin, han intentado la descripción y la idealización de la naturaleza, han reflejado los sentimientos y las aspiraciones del hombre; se han enfrentado con la temporalidad de los seres vivos; han narrado de mil maneras el curso de las pasiones y las actitudes emocionales en el tiempo y su mutabilidad; han discurrido sobre las nociones de pasado, futuro y simultaneidad; han creado bellas imágenes en alabanza de los que usan el tiempo como versión de eternidad y para quienes el tiempo es a la manera de intuición kantiana de su propio ser. En el espíritu del hombre están, desde siglos, las mismas inquietudes, las mismas dificultades para la comprensión del mundo, que lograron expresarse, prodigiosamente, como si alcanzaran el futuro saltando sobre su propio tiempo.

Hace ya casi diez mil años que nuestros antepasados tuvieron experiencias del tiempo en los ciclos de fertilidad y de desarrollo embriológico; y desde entonces, calendarios, relojes y cronologías han servido para ordenar en el tiempo los acontecimientos individuales y sociales. Y, durante miles de años, el hombre ha diseñado multitud de artilugios para la medida del paso del tiempo: relojes de agua, de fuego, mecánicos, astronómicos y atómicos, ninguno de los cuales mide el tiempo real, sino solamente compara diferentes procesos naturales. Así, resulta que cuando nos preguntamos: un segundo, un día o un mes, ¿cómo son de largos?, aparte de lo que nos den de sí a nuestra finalidad —«*para los hombres que están en alegría, el pesar hace de una hora diez*», argüía uno de los personajes de Shakespeare—, su duración dependerá del proceso que se utilice para su comparación. Y, entre la infinidad de relojes curiosos que nos cuenta la historia de la medida del *tiempo* se citan el del arquitecto Vitruvio, con un dial rotatorio movido por un flotador; la candela de Samuel Levi, citada en el «*Saber de Astronomía*» de Alfonso X el Sabio, que, al perder peso, eleva una plataforma indicadora sobre una regla graduada; y no digamos los famosos vástagos de incienso, importantes contadores del tiempo en los aposentos de geisas.

San Agustín se pregunta insistentemente sobre esa palabra, a la vez, tan sencilla y oscura, tan vulgar y profunda, ¿qué es el *tiempo*? Medimos el tiempo a su paso, asegura; *el presente existe, pero no perdura y, en cambio, el pasado y el futuro tienen duración, pero no existencia*. Hasta el siglo XIX, no obstante, no se plantea en ciencia y en filosofía, en toda su complejidad, el problema del *tiem-*

po. Y dudas e interrogantes parecidas a propósito del *tiempo* llegan a nuestros días; cuando hace alrededor de cuatro décadas muere Besso, intentando conciliar la irreversibilidad del tiempo con la relatividad general, su gran amigo Einstein escribió a la familia: «*Para los físicos convencidos, la distinción entre pasado, presente y futuro es sólo una ilusión por persistente que sea*». La noción clásica de simultaneidad y la significación absoluta del tiempo, independiente del estado de movimiento del cuerpo de referencia fueron, con Einstein, asociados a las coordenadas del espacio y a la coordenada *tiempo*; de esta forma, cada cuerpo tiene su *tiempo* particular y, a menos que se haga esta referencia, *carece de sentido la atribución del tiempo a cualquier suceso*.

Einstein solidarizó al hombre y al planeta en que vive con el cosmos, pero fue Darwin quien logró la solidaridad de la vida del hombre con la vida en el resto de la Tierra. Darwin vinculó su conocida teoría de un *tiempo* lento, evolutivo, que en el pensamiento de la época equivalía a natural, frente a la idea de cambio brusco, discontinuo, más vinculado a lo sobrenatural. A la vez, el hombre descubre cada vez más relojes sujetos a las leyes de la biología o de la física y, en los últimos años, intenta aclarar el control génico del tiempo de vida de una especie y del mantenimiento de su integridad, a fuerza de detectar numerosas oscilaciones biológicas que manifiestan la *biotemporalidad* rítmica de la naturaleza. Ritmicidad que afecta a todas las células de todos los seres vivos, hembras y machos, árboles y aves, corales y crustáceos. Y hoy se persigue descifrar las bases moleculares de los ritmos circadianos y de las variaciones en la agresividad, el cortejo, el color, los estilos del canto o los hábitos ali-

mentarios de las diferentes especies animales; se interpreta la sincronización de las señales en los periodos luz-oscuridad o en las oscilaciones metabólicas y de la fotosíntesis; se busca hasta el sentido del ritmo de las vibraciones moleculares del DNA. Esta repetición de acontecimientos a lo largo del *tiempo biológico* contrasta en cierta manera con los procesos neurofisiológicos a los que corresponden las experiencias de presente, pasado y futuro y, por tanto, con las bases moleculares y celulares del aprendizaje y la memoria y su peculiar combinación de estabilidad y fragilidad. La memoria *—la que huele a vida / a presente, a tiempo dulce / a tiempo oloroso*, en los versos de Aleixandre— nos ofrece, hoy más que nunca, el contrapunto unamuniano: *mar de las memorias / el olvido tu eres....*; como si intuyera uno de los más brillantes tratamientos de la biología molecular actual en el estudio de los mecanismos del envejecimiento y de las alteraciones de la conducta y el recuerdo. En el caminar de la ciencia se emplean ya cultivos celulares como sistemas modelo de senescencia; y habrá que dar *tiempo al tiempo* para que se esclarezca el juego de las moléculas en los diversos aspectos del comportamiento, en particular de la memoria y la ansiedad.

Todas estas peculiaridades de la *biotemporalidad* no son sino unas cuantas pruebas de la *sociotemporalidad* de los tiempos que corremos, que tienen en la ciencia y la técnica uno de los árbitros del desarrollo cultural, sin olvidar la participación de su lenguaje en la creación de las nuevas realidades. Porque si la dirección del *tiempo* es un misterio para la física, el *tiempo* es un fenómeno de la vida y pertenece a la biología y a la historia, a las artes y a la literatura.

Buena prueba de ello es que dos siglos antes de las observaciones fundamentales que en la ciencia dieran origen a las teorías de Darwin, se podía ya leer el siguiente párrafo: «*La vida de todos los hombres constituye una historia que representa la naturaleza de los tiempos que fueron; y por la observación de esta historia, un hombre puede vaticinar, casi a ciencia cierta, las cosas probables que están todavía por nacer y que reposan envueltas en sus semillas y en sus débiles orígenes*». No se en qué medida será fácil reconocer en estas líneas a Warwick, el personaje shakesperiano de «*Enrique IV*»; pero, no es difícil, en cualquier caso, espigar entre las bellas figuras del autor la siembra abundante de la idea de *tiempo*. En el acto tercero de «*As you like it*», Orlando y Rosalinda, amorosos, se hacen esa pregunta tan inglesa *¿qué hora es en el reloj?*; y en la conversación se puede escuchar: «*No importa que no haya reloj en el bosque para que el tiempo se cuente; se puede hacer igual de bien registrando su marcha perezosa a suspiro por minuto y a gemido por hora*». Pero, marca el *tiempo* también otros pasos; a paso de andadura va el *tiempo* con un sacerdote que no sabe latín y con un ricachón que no sufre de gota, pues el uno duerme a pierna suelta porque no puede estudiar y el otro vive alegre porque no siente ningún padecimiento; va al trote duro con una doncella desde el día de su contrato matrimonial hasta el día de sus bodas; al galope con un ladrón a la horca; se para en firme con las gentes de ley en tiempo de vacaciones. En el acto V de «*Ricardo II*», el Rey, en el torreón del castillo, exclama: «*He abusado del tiempo y ahora el tiempo abusa de mí, pues ahora el tiempo me ha tomado por el reloj que marca sus divisiones; mis pensamientos son los minutos y mis suspiros son el tictac que marca la hora sobre mis ojos (...)*»;

los sonidos que indican la hora son los gemidos del dolor que golpean sobre mi corazón que es la campana; los suspiros, las lágrimas y los lamentos marcan los minutos, los segundos, las horas...»

¡Cuántas veces el sentido del tiempo se ha refugiado en la literatura! Nada como ella ha reflejado la visión actual del tiempo, y Machado lo ha cantado como nadie: «*Al borde del sendero un día nos sentamos. / Ya nuestra vida es tiempo (...)*». Entre las más recientes, en una de las narraciones de Carlos Fuentes podemos leer: «*...Antes el tiempo no era nuestro, era providencial; insistimos en hacerlo nuestro para decir que la historia es obra del hombre (...) porque no hay providencia que le haga de nana a los tiempos: ahora son responsabilidad nuestra; mantener el pasado, inventar el futuro...*». Apenas habían pasado seis semanas desde la concepción del protagonista Cristóbal, y el nonato describía «*su diseño y su vida, su nuevo océano (...) la marea de sangre que me envuelve (...) las células de la capa externa de mi cuerpecito empiezan a formar la epidermis, el pelo, las glándulas (...) ¡mis ojos están a punto de cerrarse por primera vez! Ahora los ojos se me cierran y yo temo perder el tiempo*». Justamente todo lo contrario del riesgo que corría el tiempo cuando –como continuaba Cela al grabar la huella de Marañón– «*...a fuerza de lavarse el alma, cada mañana, en los claros chorros del tiempo que, por usarlo con alegría, se ve pasar sin congoja, fue un domador del tiempo, un árbitro de su propio tiempo. En su cigarral había un reloj de sol, un reloj que no daba las horas, pero sí las contaba*».

Pero, si hace un momento las interrogantes de *¿qué es esto del tiempo?*, *¿existe el tiempo?*, servían al razonamiento de la construcción narrativa y las variaciones imaginarias de la novela, y a la representación histórica del tiempo

pasado, la medición del tiempo por las acciones de los hombres; el discurso que acabamos de escuchar reflexiona también sobre la *ficción*, la *realidad*, lo *verosímil*, la *mentira* y la pretensión de *verdad* en ambas alternativas. La historia de la ciencia, por otro lado, se ha referido siempre a la búsqueda permanente de la *representación* más fiel de la realidad de la naturaleza; y, en particular, a una *representación* de la imagen física que busca la *realidad* de un ser vivo, tanto de su estructura como de la función de una persona determinada. Y en todos los casos se plantea de entrada una profunda interrogante: *¿Cuál es la base de tales realidades?*, o lo que bien pudiera ser lo mismo *¿qué es lo real?* Planteamiento que puede tener dos opciones: una *ontológica*, *¿existe una realidad detrás de la apariencia?*; y otra opción *epistemológica* fundada en *¿qué es verdad?*, *¿el conocimiento es fruto de la razón o de la experiencia?*, *¿es suficiente la evidencia de los sentidos para determinar la realidad?* Para cuya respuesta o interpretación hay que acudir a alguna forma por la que esta realidad se representa. En cualquier caso, muchos cientos de páginas han llenado los filósofos para hablar de algo que al hombre de la calle le resulta totalmente ingenuo: *la distinción entre el ser y el parecer, entre lo verdadero y lo falso, entre los hechos tal como son y los hechos como se dice o piensa que son.* De esa realidad que, para Homero y Sófocles –y todo el que habla verdad– no era más que decir las cosas como son; para el pintor y poeta William Blake, no era sino la figuración imaginativa que cada hombre se hace de ella; que para Sartre sólo se halla en las emociones; la que nunca logra encontrar el hombre desilusionado; la que es ciega en la pureza metódica del científico; y de la que, para objetivar

su presencia en el mundo, se dice que no hay como seguir un camino matemático.

Y por si hubiera alguna duda acerca de estos planteamientos para alcanzar esta realidad, recuérdese la cita de Jenófanes: *«Y, en cuanto a la verdad cierta, no la ha conocido el hombre ni la conocerá; ni de los dioses ni aun de las cosas de que hablo. Y, si por azar, la verdad perfecta revelase, él mismo no lo sabría: Pues todo es una red de conjeturas»*. También convendrá recordar como otros intentos de representación de la realidad los debidos a la *imitación literaria* y a ciertos documentales cinematográficos, que nos muestran acontecimientos del mundo y de la condición humana, sus problemas económicos, sociales y culturales, sus perspectivas históricas y sus posibles soluciones, que, bajo la forma de significantes lingüísticos y de imágenes, aglutinan un argumento central. Imágenes más o menos seductoras, que, dirigidas por un discurso literario, intentan congraciarse con la realidad.

A propósito, sin embargo, de las posibilidades de aproximación a la realidad, también será bueno recordar la sentencia de Platón, en *«La República»*: *«Cuando el ojo de la mente se fija sobre objetos iluminados por la verdad y la realidad, los comprende y los conoce y su posesión de inteligencia es evidente; pero cuando se fija sobre el mundo crepuscular de cambio y decadencia, sólo puede formar opiniones, su visión es confusa y sus opiniones cambiantes, y parece faltarle inteligencia»*. Pero, sobre todo, habrá que examinar las ideas y los dichos cotidianos de la realidad, de esa que, como aseguró Luis Rosales *«se pertenece tanto a la fantasía, como la verdad a la mentira y como el metal a la ganga»*. Y que, para la ciencia, *tener realidad* –de acuerdo con el pensamiento de Zubiri– significa *«formar parte del*

mundo de los fenómenos (...), acontecer ante nuestros ojos (...) y no exclusivamente ser material, ya que los números, el espacio, las ficciones, tienen también, en cierto modo, su realidad». Y, dentro de ese particular cierto modo, bien pudiera valer el de los versos de Aleixandre: «La realidad que vive / en el fondo de un beso dormido, /...».

No cabe la menor duda, pues, de que la *realidad* puede referirse y abarcar tanto a la *materia* misma como a sus *propiedades y cualidades*, y, entre ellas, la *energía*, las *actividades químicas*, y cuantas funciones tienen un soporte molecular, desde un deseo o un sentimiento de alegría o frustración a un proceso metabólico de síntesis o de degradación. Además, por supuesto, los *números* y los *objetos matemáticos* –entre ellos, determinantes, matrices, vectores, grupos, etc.–, que también describen las cualidades de la realidad. Y otra especie de realidad, más profunda que las anteriores, es la *información*; tan profunda que no reside más que en la dualidad de los «ceros» y los «unos», esto es de los bits digitales de la información, incluida la de los sistemas cuánticos –el «qubit»– del comportamiento de partículas sencillas como el electrón. Y, al final: la *realidad virtual*.

A esta múltiple consideración de la *realidad* habrá que referirse siempre que se trate del fantástico abanico de posibilidades que nos abre actualmente la investigación de la representación de la *normalidad* y la *patología* del hombre. O, si queremos, de esta especie de *doble realidad*: la del estado de las cosas que existen y la del estado al que las cosas tienden en su perfección. A esta dualidad de *realidades* se referiría Ortega: «Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad. Ese estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia, es lo que llamo

idealismo. La mocedad es siempre idealista y en ella vive el idealismo fisiológico».

Con estas ideas, tanto acerca de las restricciones filosóficas sobre las posibilidades de acceso a la realidad como de sus consideraciones científicas y vulgares, cabe ya enfrentarse con las cuestiones fundamentales: «¿Cuál es la base de nuestra realidad física?, ¿de qué modo intentamos conocerla y representarla?» Al repasar los veintitantos siglos de historia de la medicina nos damos cuenta de cómo la mayor parte de ellos ha transcurrido buscando, prácticamente a ciegas, esa *doble realidad*, la realidad viviente y la del idealismo fisiológico; la de la interpretación de la enfermedad, sin herramientas capaces de averiguar los orígenes y las circunstancias de su desviación, frente a la de la descripción de la normalidad, con idéntica carencia de criterios para su asignación.

De esas realidades comenzamos a tener noticia, al menos, desde dieciocho siglos antes de nuestra Era en que los papiros egipcios testimoniaron los pliegues del cerebro, y asignaron a sus lesiones los defectos motores. Las descripciones de las enfermedades de bastantes de aquellos primeros siglos se deben las más de las veces a referencias literarias o a lo sumo históricas, a las que pueden añadirse en la actualidad las procedentes de las recientes investigaciones paleopatológicas. Durante los siglos griegos, Hipócrates y el famoso corpus hipocrático supusieron un inicial punto de inflexión en la consideración de esta *doble realidad* al suponer que tanto el estado normal como la enfermedad podrían explicarse, al igual que tantos otros fenómenos cosmológicos, como alteraciones de un equilibrio natural, sin participación alguna de lo sobrenatural. Según Protágoras, los cambios

se llevan a cabo por los hombres sabios. Los hombres sabios, sin embargo, no pueden cambiar el error en verdad o la apariencia en realidad, pero sí pueden cambiar una realidad inconfortable, amenazante y dolorosa en otra de un mundo mejor. Y así, aseguraba Protágoras, *gracias a los remedios, cambia el estado real de un individuo, por muy penoso que sea, en otro estado real, más agradable del mismo individuo*. Y, como tantos otros fenómenos de la literatura y el arte, la medicina griega se trasplantó a Roma y formó parte de la cultura romana, en la que aparecen conformados ya los cuatro humores y los cuatro elementos, al lado de una incipiente disección humana con Herófilo de Calcedonia, y el empleo cada vez más abundante de los productos de nuevas plantas en una inicial farmacología.

El nuevo cambio de pendiente que, en el siglo II, originó la gran personalidad y las doctrinas de Galeno de Pérgamo, fue capaz de cobijar prácticamente todos los avances de la Medicina hasta el siglo XVII, incluida la formidable eclosión cultural del mundo islámico, que, desde Bagdad a Córdoba, sistematizó el conocimiento médico de la época en gran número de traducciones, recopilaciones y compendios. Conocimiento médico solamente adornado por las modas medievales de la astrología y la alquimia. Esta contaminación astrológica medieval, a la vez que potenciaba en cierta manera la doctrina hipocrática de la influencia de los cielos, supuso —quizá por primera vez en la historia de la Medicina— la necesidad de una *habilidad matemática* aunque fuera para relacionar la enfermedad con la posición de los planetas. A la vez, por aquella época, el escritor monástico Hugo de San Victor incluyó la Medicina entre las

artes mecánicas propias del trabajo humano, aquellas que imitan la naturaleza y que andando el tiempo llegarían a conocerse como *tecnología*.

Las obras de los grandes artistas del siglo XVI –Leonardo da Vinci (1452-1519), Rafael (1483-1521), Durero (1471-1528) y Miguel Ángel (1475-1564)– supusieron las primeras representaciones de las *realidades* anatómicas presentes; las que en seguida se vieron sistematizadas en la obra «*De humani corporis fabrica*», publicada en 1543 por Andreas Vesalio (1514-1564), contestatario de la metodología anatómica de Galeno, profesor de anatomía y cirugía en Padua y en Salamanca. Y, desde mediados del siglo XVI, vencidos los prejuicios religiosos y académicos que la disección humana venía suponiendo desde antiguo, las ilustraciones anatómicas constituyeron una de las bases del conocimiento médico erudito. A aquellas puede aplicarse el fragmento de Ortega en el «*Espectador*»: «El centauro y la quimera, seres fantásticos, son más que unas nada, son algo y algo perfectamente delimitable y susceptible de clara descripción. Sería una ingenuidad disfrazada de extrema sabiduría, que se nos saliera al encuentro con la objeción de que el centauro y la quimera no son, en realidad, más que imágenes o representaciones nuestras. De suerte que, el centauro, en realidad, no es centauro, sino imagen subjetiva, y la quimera, en realidad, no es más que representación. ¡Qué salimos ganando con esta prudente advertencia! Por imagen y por representación no entendemos sino modos, estados o situaciones de nuestra conciencia, en que, de una cierta manera, nos es presente una cosa».

Las ilustraciones anatómicas supusieron, efectivamente, una incipiente forma de representación con la que dar fe de la consigna ilustrada de Pope, en su «*Essay on*

Man» de que *el más adecuado estudio para la humanidad es el hombre*. Lo que no quita para que 2500 años antes de Vesalio, los Olmecas, predecesores de los antiguos Mayas y Aztecas mejicanos, grabaran sobre recipientes cerámicos las más antiguas imágenes conocidas del corazón, en las que se incluían una arteria pulmonar, una vena cava superior, la aorta y el sulcus interventricular. Correcta representación debida, con toda seguridad, a sus primitivos rituales humanos.

A pesar de todas estas circunstancias, desde Platón y a través del Renacimiento, la visión no era considerada sino una cuestión de rayos invisibles emitidos por los ojos mismos. Solamente con Kepler y con la «*Óptica*» de Newton, tomó cuerpo, en el siglo XVIII, la sensibilidad de la retina, aunque hayamos seguido contemplando la influencia de la física de la luz y la psicología de la mente en creaciones maestras como «*El retrato de Dorian Gray*», de Oscar Wilde, y «*A través del espejo*», de Lewis Carroll; y nos hayamos continuado interrogando hasta hace bien poco acerca de si *el yo, nuestro yo, es un producto del ojo, de nuestra visión*.

Esta trascendental inflexión que, en el siglo XVIII, supuso la idea del tratamiento cerebral de las tomas de conciencia realizadas por los sentidos, estuvo acompañada por otra no menos importante en el terreno de las ideas sociales y políticas; a cuya diacronía histórica, Carmen Iglesias ha consagrado una de sus áreas preferentes de especialización. Además de algunas ya mencionadas, y entre las que se agrupan en torno a la historia de las ideas del siglo XVIII, deben mencionarse: «*Los monstruos y el origen de la vida en la Francia del siglo XVIII*» —en el libro-homenaje a Julio Caro Baroja, 1978—, «*Estu-*

dios sobre el siglo XVIII en España» (1991), «Ética y política en la Ilustración –en el vol. II de «Historia de la Ética», dirigida por Victoria Camps, 1992–, «Inquietud y melancolía en el siglo XVIII» –en el libro-homenaje a Juan Velarde, 1992–, «Una imagen oriental de España en el siglo XVIII» –en el libro-homenaje a Emilio García Gómez, 1993–, «Influencia francesa y mujeres españolas del siglo XVIII» (1997), «El fin del siglo XVIII: la entrada en la contemporaneidad» –en la obra «Visiones de fin de siglo», dirigida por Raymond Carr, 1999–, «Las mujeres en el siglo XVIII» (2001).

El interés renacentista por las válvulas y las poleas, y la experimentación directa; la construcción de la nueva ciencia y la anticipación del entusiasmo ilustrado; la desvinculación del hecho científico y su metodología de la componente filosófica natural; los cambios discretos y las variaciones sustanciales en el seno de la ciencia; los descubrimientos de Darwin, Mendel o Einstein, de Pasteur y de Röntgen; y las revoluciones del siglo XX en los campos de la estructura de la materia, la informática y las ciencias de la computación, de la biotecnología y la representación icónica del cuerpo humano; son etapas de la espléndida contribución multidisciplinar a la que tanto debe la *representación física de la realidad humana*. A propósito de la potenciación de las herramientas de representación de la realidad humana, normal y patológica, en el diagnóstico médico, recordemos tan sólo que: la investigación del conocimiento de lo infinitamente pequeño tiene su origen en la conquista de lo infinitamente grande; que la ecografía procede de las aplicaciones militares de los ultrasonidos, y el escáner del estudio de la posición de los planetas; y que la infografía se fomentó, sobre todo, en las

investigaciones industriales y artísticas. Este paradigma tecnológico está fundado en la gran asimilación de los conceptos y los métodos de la física, de un lado, y, de otro, en la adaptación de la gran herramienta matemática de la moderna ciencia de la computación. Además, este paradigma tecnológico, como tantas otras veces en la historia de la civilización, es capaz de describir una interrelación del cambio técnico con las consecuencias sociales. Porque una determinada tecnología impone ciertas características sociales y políticas a la sociedad en que se encuentra; y esta propiedad que tiene la tecnología de configurar la sociedad es la que, con gran fuerza, está ocurriendo en nuestros días y en nuestra sociedad bajo la influencia de la gran tecnología de la imagen.

Si una de las realidades de la materia responde a su interpretación matemática, y si como tales realidades vamos a poder verlas en el fundamento de varios tipos de imágenes médicas; su representación más habitual, sin embargo, se ha venido fundando en las cualidades sensoriales de la conciencia subjetiva. No obstante, las modernas técnicas de digitalización de imágenes, otorgan también a la representación una objetivación tan dependiente del tratamiento matemático como lo es la figuración de la realidad. Realidad virtual a la que se ha referido Fritjof Capra en su obra de 1986 *«El punto crucial»*: *«Nos estamos acercando a una de las transformaciones culturales más espectaculares de la historia de la humanidad, que está provocando no sólo una crisis de los individuos, de los gobiernos o de las instituciones sociales. Se trata de una transición de dimensiones planetarias. Como individuos, como sociedad, como civilización y como ecosistema planetario estamos llegando a un punto decisivo»*.

Decisivo, efectivamente; pues la ciencia moderna, en los últimos años, ha aclarado algunos dualismos, sobre todo en los campos de la física –y por ende de la filosofía– con las unificaciones *movimiento-reposo*, *energía-materia* y *espacio-tiempo*. En el tratamiento del cerebro, sin embargo, sigue dominando aún la escena el llamado problema *cuerpo-mente*. Si, por un lado, el espíritu del hombre bien pudo identificarse con el famoso «*cogito, ergo sum*»; las representaciones físicas de la realidad de hoy –la del pensamiento incluida– nos llevan a pasos agigantados al esclarecimiento del racionalista «*yo soy, luego yo pienso*».

Estoy convencido de que el discurso que acabamos de escuchar va en la comprobación de este argumento. Al creerlo y pregonarlo, como su mejor alabanza, lo alabo en la felicitación y en la alegría del *tiempo* y de la *realidad* de la Real Academia Española. Porque, además, las ideas vertidas en el discurso y la presencia misma de Carmen Iglesias van a henchir la red de sensibilidades compartidas en el seno de esta Casa; hermoso ideal platónico que tiene como misión nombrar y definir las realidades del mundo, a lo que ha de ser decisiva la colaboración de nuestra nueva académica. Con esta grata seguridad, en nombre de todos vosotros y en el mío, la acogida más afectuosa.

Muchas gracias.

INDICE

	<u>Págs.</u>
DISCURSO DE LA EXCMA. SRA. DOÑA CARMEN IGLESIAS	
INTRODUCCIÓN	9
I. DE HISTORIA Y DE LITERATURA	17
• Espejos y máscaras. Narración y realidad	24
• Sobre la realidad y la verdad	32
• La ficción y la verdad en lo histórico y lo literario	39
• Los avatares de la narración histórica y otros vaive- nes	54
• De subjetividades y objetividades. El oficio de histo- riar	70
• Historia y relato verídico. «El tiempo contado»	82
• Presente y pasado	90
• Memoria y olvido. Historia y tradición	94
II. LA NOVELA EN LA HISTORIA, LA HISTORIA EN LA NOVELA ...	107
• De estrategias diferentes y entrecruzadas	120
• Problemas de literalidad o cómo contribuir a las falsi- ficaciones de la historia	138
• De lectores y de libros	149
BIBLIOGRAFÍA CITADA	165

CONTESTACIÓN DEL EXCMO. SR.
DON ÁNGEL MARTÍN MUNICIO