

LA ESQUIVA VERDAD HISTÓRICA. REFLEXIONES EN TORNO A DOS PROPUESTAS FILOSÓFICAS PARA UN MÉTODO DE "HACER LA HISTORIA": KUNO LORENZ Y JÜRGEN HABERMAS*

*THE ELUSIVE HISTORICAL TRUTH. REFLECTIONS ON TWO
PHILOSOPHICAL PROPOSALS FOR A METHOD OF "MAKING
HISTORY": KUNO LORENZ AND JÜRGEN HABERMAS*

Alejandra Guerra

Universidad Católica Silva Henríquez
alejandraguerr@gmail.com

Resumen

Dentro de las propuestas de la Filosofía del lenguaje del siglo XX, las más influyentes parten de la tesis que el lugar propio –y a veces exclusivo– de la verdad es el lenguaje. Autores como Kuno Lorenz y Jürgen Habermas no han estado exentos de ella. Guardando las distancias respecto de las diferencias en los métodos, nos proponemos reflexionar en torno al aporte que la Filosofía del lenguaje puede hacer a la Historia en la búsqueda de la verdad, en cuanto que incorpora las nociones de experiencia y existencia de los sujetos.

Palabras clave: Verdad, Comunicación, Filosofía del lenguaje, Historia Conceptual, Fuentes Históricas, Método histórico.

Abstract

Among the proposals made by 20th century Philosophy of Language (including those by authors such as Kuno Lorenz and Jürgen Habermas), the most influential are based on the thesis that the proper –and sometimes exclusive– place of truth is language. Acknowledging the differences in methods, we reflect on the contribution that Philosophy of Language can

* Este trabajo fue realizado en el marco del Seminario Filosofía del Conocimiento, dirigido por el profesor Renato Ochoa (Programa de Doctorado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2010)

make to History in the pursuit of truth, insofar as it incorporates notions of experience and existence of the subject.

Keywords: Truth, Communication, Philosophy of language, Conceptual history, Historical sources, Historic method.

“Yo para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.

Todo aquel que es de la verdad, escucha mi voz.

Le dijo Pilato: ¿Qué es la verdad?”

(S. Juan 18, 37-38)

Kuno Lorenz y Jürgen Habermas nos proponen desde la filosofía, dos maneras, dos métodos, para descifrar el enigma sobre la verdad en la Historia. Conscientes de que la filosofía –a diferencia de la historia–, se propone llegar a la producción de nuevos conceptos a partir de la abstracción, y por medio de ellos llegar al conocimiento; nuestra propuesta versa en los pro más que en los contra. Las nuevas tendencias metodológicas en el campo de la historia¹, ponen el acento en los métodos, en la manera de abordar las fuentes y posteriormente producir discursos. La nueva historia, como la llama Certeau, está lejos ya de la descripción de episodios, de las supuestas distancias cronológicas con el pasado, de la objetividad. Hoy por hoy, los métodos históricos deben cumplir con la premisa de acotar los márgenes del objeto estudiado y olvidarse del cuán lejos o cuán cerca estamos de la realidad estudiada puesto que las distancias se toman desde el sujeto hacia el objeto y no desde los tiempos de ambos.

En el devenir de estas nuevas tendencias metodológicas, creemos que los planteamientos de Lorenz y Habermas son valiosísimos toda vez que nos invitan a despojarnos del tradicional método positivista para enfrentarnos a la producción historiográfica no con el objetivo de llegar a la verdad sino de *producir* verdad. Si la historia como disciplina no se centra en la producción de conceptos sino en sus significados en el pasado y en el hoy, el fin no será crear dichos conceptos sino que mostrar distancia con ellos. Para tal efecto las propuestas filosóficas de nuestros autores colaborarán, cada una desde sus postulados, en dos momentos claves del “hacer historia”: por una parte, en

¹ Aclaremos desde el principio que empleamos “historia” -coincidiendo con Michel de Certeau- como *historiografía*, es decir, una práctica, una disciplina, cuyo resultado es un discurso. Certeau, Michel de, “La operación histórica”. Le Goff, Jacques y Nora, Pierre. *Hacer la Historia Vol. I*. Barcelona. Laia. 1984. p. 17.

el trabajo con las fuentes y por otra, en la posterior construcción de discursos históricos a partir de ese trabajo.

LA FILOSOFÍA Y LA INTERSUBJETIVIDAD DE LA VERDAD

¿Qué es la verdad? Quizás sea ésta una de las preguntas protagónicas a lo largo de la historia, una de las que más se ha formulado la humanidad en el curso de su existencia; y dentro de las diversas temáticas abordadas por la filosofía durante este siglo, la verdad es el centro donde finalmente confluyen todas.

Es sabido que desde los inicios de la filosofía occidental, las primeras preguntas de los pensadores milesios se focalizaban en encontrar la respuesta a esta cuestión: qué es lo real y lo verdadero, qué son verdaderamente las cosas, cuál es la verdad universal o la verdad del mundo que se nos presenta sólo aparentemente. Cuando estas reflexiones toman el carácter de sistemáticas, estamos en condiciones de decir que se constituyen en teorías de la verdad, tal es el caso de las propuestas de Kuno Lorenz y Jürgen Habermas.

Es necesario destacar que ambos autores responden a tres características que son propias de las reflexiones sobre la verdad en el siglo XX, a saber, que llamamos verdadero a aquello que está realmente presente al contraponerlo con lo imaginario o ilusorio; que llamamos verdadero a lo que es fiable aludiendo a una dimensión de autenticidad del objeto; y cuando éste se ajusta a la realidad de las cosas, es decir, cuando algo coincide con lo que las cosas son².

Tanto Lorenz como Habermas –representantes de las teorías intersubjetivistas de la verdad–, pondrán en cuestión algunos de estos tres principios como lo han venido haciendo las diferentes concepciones de la verdad casi totalmente influenciadas por el modelo heredado de Galileo y Newton. Lo interesante es que ambos autores se ubicarán desde la filosofía del lenguaje para lograr los dos principales cometidos que esta perspectiva filosófica se propone: recuperar la realidad yendo a las cosas mismas (impulsada principalmente por Husserl), y desentrañar el profundo significado que puede tener el lenguaje en la configuración de la propia reflexión filosófica y de los productos de ella, tales como la concepción del mundo, la autocomprensión humana, la determinación del saber, entre otras (cuyo principal impulsor es Wittgenstein)³. El

² Nicolás, Juan y Frápoli, María, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 11.

³ Es necesario destacar que la Filosofía del Lenguaje no es exclusiva del siglo XX, mucho menos una práctica inédita. Ya en el *Cratilo* de Platón podemos apreciar la convicción del

lenguaje se convertirá así en uno de los ejes de la filosofía del siglo XX donde fenómenos tales como el significado, el uso, el aprendizaje y aún la verdad del mismo, serán claves al momento de analizarlo⁴.

KUNO LORENZ Y SU CONCEPTO DIALÓGICO DE VERDAD

La conocidísima afirmación de Aristóteles: “Decir de lo que es, que no es, o de lo que no es, que es, es falso; por el contrario, decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es, es verdadero”; es el punto de partida de Kuno Lorenz para reflexionar en torno a la Teoría de la verdad como correspondencia, que se ha usado desde Platón hasta Marx y aún en la filosofía analítica actual. Esta afirmación –dicho sea de paso– es válida en su autocomprensión o en la comprensión de los intérpretes, como la única explicación adecuada del concepto de verdad.

Nuestro autor se manifiesta críticamente hacia lo que llama “las concepciones heterodoxas” que no han podido probar la pertinencia de sus objeciones, proponer otras alternativas, nuevas interpretaciones y menos aún reconstruir racionalmente la teoría de la correspondencia. De allí que su primer intento sea revisar el concepto semántico y pragmático de la verdad como fundamentación de su crítica bajo la premisa de tres condiciones básicas para que una afirmación sea verdadera: la autosuficiencia, el reconocimiento universal, y el contexto.

Respecto de las concepciones semánticas, se manifiesta escéptico y crítico resaltando sus falencias. La principal sería ocultar “del contexto la situación de habla o sea el contexto en que se afirma la expresión problemática y el contexto mismo en que están tanto el hablante como el oyente, cuyo papel se considera irrelevante para la definición de verdadero”⁵, puesto que entre otros muchos reparos que se puedan tener está el del interés sólo teórico que hay detrás de este concepto al que básicamente no le importa el papel que juegan o jugarían las expresiones verdaderas.

filósofo clásico de que la institución de las palabras está en estrecha relación con la esencia de las cosas.

⁴ Cabe hacer la distinción respecto de la Lingüística puesto que tanto el objeto de estudio como los métodos que se utilizan no son los mismos utilizados por la Filosofía del Lenguaje. La lingüística se ocupa del análisis del sistema lingüístico centrado en el fenómeno lingüístico propiamente tal, en sus formas, niveles y funciones; mientras que la preocupación de los filósofos del lenguaje es más abstracta, interesándose por las relaciones entre el lenguaje y el mundo, esto es, entre lo lingüístico y lo extralingüístico.

⁵ Lorenz, Kuno, “El concepto dialógico de verdad” (Texto Inédito, 1972). Nicolás, Juan y Frápoli, María, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid. Tecnos. 1997. p. 533.

En este sentido, las expresiones verdaderas se reducirían sólo a afirmaciones “informantes”, como por ejemplo: la sangre es roja o café es un color. Tal como el término lo señala, se nos informa sobre algo y esa información es verdadera en cuanto que puede constatarse en la realidad. Pero, la dificultad está en que sólo nos informan respecto del objeto del que se habla y sólo son autosuficientes en la medida que no se establezca relación con persona alguna. Esto nos conduce a una serie de problemas posteriores que el mismo Lorenz hace notar, como el de la constatación de la verdad sólo en privado y aún la verdad sin posibilidad alguna de eficacia pública.

En cuanto al pragmatismo, Lorenz destaca el hecho de que recurra desde un principio a la situación del habla, es decir, a las relaciones personales como pueden ser hablante oyente o escritor-lector para determinar la verdad⁶. Su interés práctico radica en el querer lograr la conformidad en el reconocimiento de las expresiones, para salir del margen de la pura constatación de la verdad de las expresiones sin la seguridad de su potencial reconocimiento universal; carácter de vital importancia puesto que, a partir de éste, el concepto deja de ser arbitrario –como lo sería el semántico– al encontrar el consenso universal. Del consenso depende la determinación de la verdad pues, si éste no es incluido en el concepto de verdad, entonces la determinación de la misma queda como una cosa privada del sujeto que, en cada caso, afirma una proposición y, porque el mundo de los hechos se presenta como criterio único y libre básicamente del lenguaje, sólo mediante un postulado puede presentarse como común para todos.

Debemos advertir que este consenso requiere de una característica muy especial: garantizar la verdad de la expresión en cuestión, bajo condiciones cuya cumplimentación, por su parte, no pueda ser orientada de nuevo a un consenso, es decir, se debe llegar a un consenso definitivo que no invite a consensuar nuevamente. En este sentido, es habitual introducir la racionalidad del hablante y del oyente para que el consenso no sea meramente fáctico sino que también racional⁷.

⁶ En ese sentido se apoya en Wittgenstein: “para poder decir “p” es verdadero (o falso), debo haber determinado bajo qué condiciones yo llamo “p” verdadero y con ello determino el sentido de la proposición”. *Ibid.*, p. 534.

⁷ El consenso racional puede explicarse de dos maneras: Independiente de emociones y tradiciones (Kamlah/Lorenzen) y/o como apertura frente a los objetos comentados y recíprocamente a las personas (Habermas). Respecto de éste último, Habermas propone una “situación ideal del habla” (también se conoce como “Principio de Igualdad del Habla”), determinada mediante una distribución simétrica para todos los posibles participantes de las oportunidades para elegir y actualizar acciones lingüísticas, se trata de un “Principio de Invariancia” que aseguraría que ningún consenso depende de quien de los posibles parti-

Lorenz, oponiendo el concepto semántico y el pragmático, afirma que se ha llegado a la introducción de propuestas unilateralmente constituidas para los términos “correspondencia” y “consenso” respectivamente. En el caso de la propuesta de la teoría de la correspondencia, recoge el planteamiento de Austin, quien sugeriría que los enunciados son verdaderos cuando hay un estado de cosas que lo hacen verdadero, estado que sólo podemos describir con palabras pero que no serían el estado en sí. Por ejemplo, sólo podríamos describir la situación en que es verdadero decir que estamos sintiendo mareo diciendo que es una situación en la que estamos sintiendo mareo. Sin embargo, entre el enunciar –por muy verdaderamente que sea– que se está sintiendo mareo y el sentir mareo hay un gran abismo permanente⁸.

Para el caso de la teoría consensual, recoge a Shwayder quien destaca del lenguaje la virtud de hablar por sí mismo. De allí que la elección de las palabras que utilizamos esté calculada para decir lo que queremos, de este modo ellas hablan por sí mismas⁹.

En definitiva para Lorenz, ambos autores representativos de la teoría de la correspondencia (semántica) y de la teoría consensual (pragmática) respectivamente, llaman la atención sobre propiedades que evidentemente conoce cada hablante y de las cuales hace uso, pero sin explicar ni reconstruir cómo se llega a ello.

Es aquí donde hace su entrada triunfal la propuesta de nuestro autor: el Concepto Dialógico de la verdad que, según sus palabras, daría el “sentido racional” –hasta ahora ausente– tanto a la teoría de la correspondencia como a la

cipantes elige y actualiza las correspondientes acciones lingüísticas. Al respecto Habermas sugiere considerar el *contexto* de la acción, es decir, asegurar también que el asentimiento de los hablantes no es simulado. Cerdá, Carlos, “Jürgen Habermas (1929). La sociología intersubjetiva de la comunicación en el mundo de vida”. Fernández, Marta y Barbosa, Susana (et al.). *Nombres del pensamiento social. Mirada contemporánea sobre el mundo que viene*. Buenos Aires. Del Signo. 2004.

⁸ “Cuando un enunciado es verdadero, hay, por cierto un estado de cosas que lo hace verdadero y que es ‘Toto mundo’, distinto del enunciado verdadero sobre él; pero igualmente por cierto, sólo podemos describir desde este estado de cosas con palabras”. Austin, John, *Ensayos filosóficos*. Madrid, Alianza, 1989, p. 124. En: Lorenz, Kuno, “El concepto dialógico de verdad” (Texto Inédito, 1972). Nicolás, Juan y Frápoli, María, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid. Tecnos. 1997. p. 537.

⁹ “Lo que es a la vez más esencial y más asombroso del lenguaje es que habla por sí mismo. Viéndome hacer lo que quiera que yo esté haciendo, por ejemplo, disparando a la parte superior de un blanco, usted puede no saber qué estoy haciendo yo, pero si usted me oye decir algo, usted estará allí y entonces llegará a saber lo que yo quiero decir”. Shwayder, David, *The Stratification of Behaviour*. Londres, 1965, pp. 287 y ss. En: Lorenz, Kuno, “El concepto dialógico de verdad” (Texto Inédito, 1972). Nicolás, Juan y Frápoli, María, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid. Tecnos. 1997. p. 537.

teoría consensual. Destaca en esta proposición la doble relación permanente que se establece en cada conversación: la relación con los objetos de los que se habla y la relación con las personas con las que se habla, para finalmente articular su conexión.

Al plantear su teoría, Lorenz advierte que no es de extrañarse que aluda a Platón y a la teoría de la correspondencia porque es allí donde se encuentra la definición teórica de la verdad como correspondencia y su vecindad con las reflexiones respecto al consenso. De hecho, cita el *Cratilo* de Platón para fijar el momento exacto en que se introduce el acto del habla que se define como: “la acción lingüística del nombrar y del expresar” con un doble objetivo, por una parte servir a la comprensión recíproca y, por otra, servir a la diferenciación de los objetos.

Determinar la expresión verdadera mediante este “expresar los objetos como son” conduce a la tesis de que la validez de una expresión sobre un objeto (es decir, de las expresiones elementales) depende en lo esencial sólo “de la comparación del uso del predicador frente al objeto en la expresión con su previa introducción externa a una expresión para la diferenciación de objetos”¹⁰. Esta introducción se puede reconstruir, para los hablantes, solamente en una situación de enseñar y aprender pues, es así como debe entenderse la comprensión.

Podemos concluir entonces, que para el Concepto Dialógico de la verdad, la clave está en construir un consenso o disenso fáctico en la situación de uso del habla. Para ello, en primerísimo lugar, es necesaria una “reconstrucción de las situaciones de introducción del habla para cada fragmento lingüístico del habla en la situación del uso del habla”¹¹. Bajo las tres premisas en las que se mueve el autor: autosuficiencia, reconocimiento universal y contexto, se articularía la conexión entre la relación con los objetos de los que se habla y la relación con las personas con las que se habla. Sin embargo, advertimos un problema relativo al contexto.

En virtud de que somos una comunidad en comunicación, que estamos en un ejercicio dialéctico constante y que, por lo tanto, los contextos son infinitos; las preguntas consecuentes serían: ¿hay manera de comenzar por primera vez?, o, ¿es posible no establecer un modo arbitrario de empezar el acto de comunicar?

¹⁰ Lorenz, Kuno, “El concepto dialógico de verdad”. p. 538.

¹¹ *Ibid.*

Si tenemos en cuenta que la concepción socrática de la verdad es dialógica¹², podemos comprender por qué la física newtoniana se pensaba descontextualizada. La abstracción del contexto es clave para llegar a planteamientos científicos, por ende, comprobables y por ende verdaderos; de allí que toda afirmación que no esté desprovista del contexto es simplemente opinión (doxa). Esto es fundamental para el tema que nos ocupa, en virtud de que si el contexto es lo que importa, la diferencia entre opinión y ciencia no estribaría en llegar a afirmaciones verdaderas o falsas sino en las contextualizaciones. Fuera de la ciencia hay una trascendencia de nuestras propias determinaciones empíricas para llegar al consenso, de allí que la ciencia tenga siempre presente el controlar las pretensiones sofisticas, entendidas como el querer convencer al otro de lo que se afirma sin, necesariamente, comprobar si lo que se dice es verdadero o falso.

Otro asunto que debemos resaltar es la riqueza de la comunicación. Afirmaciones tales como "rojo es un color" o "llueve", pueden ser buenos ejemplos para fundamentar las propuestas de lo verdadero y lo falso pero no podemos pensar que en las experiencias humanas la comunicación se reduzca a afirmaciones declarativas solamente. Sin duda alguna el lenguaje es muchísimo más rico en cuanto a contenidos, intenciones, emociones y transmisiones, muchas veces es la acción por medio de la palabra. Pensemos por ejemplo, en los ritos consagatorios, afirmaciones tales como: "yo te bautizo", "yo los declaro marido y mujer", "lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre"; son verdaderos actos comunicativos de estados o del tránsito de una condición a otra.

Conscientes de que la filosofía debe llegar, por medio de la reflexión, a la producción de nuevos conceptos abstractos, no podemos por ello, dejar de advertir que estos ejemplos son ilustrativos para llegar a un consenso –haciendo honor a la palabra usada por el mismo filósofo–, respecto de lo verdadero, pero sin la menor posibilidad de pensar a los seres humanos comunicándose sólo a través de afirmaciones declarativas, de allí que destaquemos la riqueza del lenguaje en cuanto que traspasa las correspondencias¹³.

¹² De allí que la afirmación aristotélica (en conexión con Platón) acerca de lo verdadero comience con un verbo afirmativo clave: "**Decir** de lo que es, que no es, o de lo que no es, que es, es falso; por el contrario, **decir** de lo que es, que es, y de lo que no es que no es, es verdadero". La palabra destacada es nuestra.

¹³ En este sentido Austin nos advierte respecto de que lo que dice la palabra debe ser coherente con lo que se comunica, pero, nuevamente se nos presenta un problema puesto que sí, la manzana puede ser roja si al afirmar esto y evidenciarlo en el objeto del que se habla se ve la correspondencia, pero, ¿son marido y mujer aquellos de los que se afirma que lo son por un par de palabras pronunciadas? La riqueza del lenguaje nos permite estas afir-

JÜRGEN HABERMAS Y SUS TEORÍAS DE LA VERDAD

Bajo la premisa de la pretensión de validez de un enunciado y del asentimiento por medio del consenso racional, Habermas nos presenta su propuesta.

Sin dejar de rescatar las teorías de la verdad como correspondencia y la teoría consensual de la verdad, nuestro autor se cuestiona respecto de lo que podemos afirmar como verdadero y lo que podemos afirmar como falso. Quizás uno de los principales problemas que se presentan a la hora de querer responder esta inquietud sea el de la databilidad de las afirmaciones, ya que éstas no hacen sino representar emisiones y episodios lingüísticos cronológicamente datables, precisamente lo contrario de lo requerido por la verdad, que exigiría como condición *sine qua non* la invariabilidad en cuanto que posee un carácter no episódico¹⁴.

Entonces, ¿de qué podemos decir, que es verdadero o falso? Uno de los primeros pasos sugeridos por Habermas para responder esta pregunta es definir lo que entendemos por verdad, que para nuestro autor es una “pretensión de validez” que vinculamos a los enunciados al afirmarlos.

De allí que las afirmaciones pertenezcan a la clase de actos del habla constatativos ya que, al afirmar algo, entablo la pretensión de que el enunciado que afirmo es verdadero. La verdad debería ser entendida entonces, como el sentido del empleo de enunciados en afirmaciones, y ya que las afirmaciones por sí mismas no pueden ser verdaderas ni falsas sólo podemos llegar a la conclusión de que ellas pueden justificarse o no. Es precisamente en la ejecución de actos de habla constatativos que se expresa lo que queremos decir con “verdad de los enunciados”, puesto que estos actos del habla no pueden, ellos mismos, ser verdaderos¹⁵.

En síntesis, debemos tener presente que “la condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás”; por lo tanto, la

maciones y la convención de ellas, convención en cuanto que todos aceptamos que el acto es tal porque se han pronunciado las palabras que dan cuenta de él.

¹⁴ A propósito Strawson señala: “Mi decir algo es ciertamente un episodio, lo que digo no lo es. Es lo primero, no lo segundo, lo que declaramos ser verdadero”. Strawson, Peter, “Truth”. *Analysis*. Vol. 9. N° 6. 1949. En: Habermas, Jürgen, “Teorías de la Verdad” (1973). En: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra. Madrid. 1989. pp. 113-158. En: Nicolás, Juan y Frápoli, María, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid. Tecnos. 1997. p. 545.

¹⁵ Al respecto Habermas afirma que “llamamos verdad a la pretensión de validez que vinculamos con los actos de habla constatativos, un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que, haciendo uso de oraciones afirmamos ese enunciado”. *Ibíd.*, p. 552.

verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho. La propuesta fundamental de Habermas respecto de la verdad es que “las experiencias se presentan con la pretensión de objetividad; pero ésta no es idéntica a la verdad del correspondiente enunciado”. Dicho de otro modo, “el derecho que asiste a la pretensión de validez implícitamente entablada con las afirmaciones” se muestra en argumentaciones que nos permiten desempeñar discursivamente esa pretensión de validez¹⁶.

Definitivamente el énfasis está puesto en la comunicación, la circunstancia de que nunca podamos tener certeza definitiva acerca de si nos estamos equivocando sobre nosotros mismos cuando emprendemos un discurso, hace aparecer como necesario, a lo menos, un hilo conductor con ayuda del cual podamos, metódicamente, superar las barreras de la comunicación sistemáticamente distorsionada –cuando tales barreras existen–¹⁷.

HISTORIA Y FILOSOFÍA: EN EL INTERSUBJETIVISMO DE LA VERDAD

Tanto Kuno Lorenz como Jürgen Habermas nos presentan dos teorías que consideramos oportunas al momento de ejercer el oficio de historiador, es decir, cuando “historiamos” en el sentido que Marc Bloch ha sugerido al evocar el trabajo concienzudo y bien hecho, como el de los artesanos, con los que gustaba compararse¹⁸. En los principios de autosuficiencia, reconocimiento universal y contexto –por parte de Lorenz– y la pretensión de validez junto al asentimiento por medio del consenso racional –de Habermas–, vemos reflejados dos espectros importantísimos del oficio del historiador: por una parte, el tratamiento de las fuentes históricas y por otra, lo que el historiador comunica luego, acerca de lo que la fuente le ha comunicado.

Tenemos muy presente que los métodos de la Filosofía y la Historia son muy distintos tanto en la búsqueda como en el tipo de conocimiento al que se quiere llegar, pero no por ello la primera puede dejar de iluminar a la segunda. Al

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 558 y ss.

¹⁷ Habermas expone en profundidad lo que podríamos llamar “una comunicación óptima” en su teoría sobre los universales del habla bajo los principios de Intelligibilidad (la comunicación es imposible si lo que se dice los demás no lo comprenden), Rectitud (todo hablante se atiene a un conjunto de normas aceptadas por todos), Verdad (en relación con lo objetivo, lo que se dice debe corresponder con aquello de lo que se habla) y Veracidad (su formulación como expresión de su pensamiento, se debe decir lo que se piensa porque de lo contrario se miente y la comunicación se rompe). Cerdá, “Jürgen Habermas (1929). La sociología intersubjetiva de la comunicación en el mundo de vida”. Particularmente ver capítulo: “Mundo de vida y acción Comunicativa en Habermas”.

¹⁸ Bloch, Marc, *Historia e Historiadores*. Madrid, Akal, 1999 (1995). Prefacio.

respecto sólo deseamos plantear dos situaciones. Por una parte, aun cuando la filosofía reflexione en torno a conceptos abstractos para llegar a la producción de nuevos conceptos abstractos, nos propone problemáticas propias de nuestro campo, a saber, nuestra propia construcción de conceptos, bajo ciertos parámetros y ciertas condiciones propias del lenguaje. De esto se subentiende una segunda cuestión y es que la filosofía del lenguaje, específicamente, nos sugiere perspectivas de análisis a la hora de conocer y comunicar.

El historiador lee porque quiere conocer, y más tarde escribe porque quiere comunicar. “Para estructurar las piezas del rompecabezas cuando llega el momento de escribir, el historiador se apoya en sucesivos *razonamientos constructivos* que lo mismo le permiten dar cuenta de los rompimientos que unir las partes o, en ocasiones, reemplazar con otras las piezas faltantes”¹⁹. De allí que los planteamientos de Lorenz y Habermas sean del todo sugerentes para esta tarea.

Advertimos que nuestra intención no es homologar los métodos filosóficos con los históricos cayendo en el extremo de pensar que ambos son idénticos y que los campos se confunden; pero tampoco debemos juzgarlos como ajenos e irreconciliables, yendo al extremo contrario de ver tan sólo diferencias. Intentamos aproximarnos a los aportes que las propuestas ya mencionadas hacen al campo de la Historia, más precisamente que la filosofía del lenguaje hace al oficio del historiador, no para llegar necesariamente a la verdad como concepto absoluto sino para ejercitar un método, un camino para llegar al conocimiento verdadero, que sólo será tal en la medida que el historiador lo fundamente como tal²⁰.

No debemos olvidar que “leer la historia es trabajar con un torrente de palabras, de nombres, de fechas que escapan de archivos y bibliotecas. Material de trabajo que George DUBY llama masa inerte, montón de palabras escritas al que van los historiadores a aprovisionarse, a escoger, a tallar, a ajustar para después construir el edificio cuyo proyecto han concebido previamente”²¹, dos dimensiones que evidencian nuestro constante “estado en comunicación”, dos dimensiones propias del oficio: leer lo que se nos comunica y comunicar lo que se nos ha comunicado.

¹⁹ Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la Historia. Siglos XIX y XX*. México D. F., F. C. E., 2005, p. 9.

²⁰ Para el tema de los métodos de la historia y la filosofía y los problemas entre la filosofía de la Historia, Marcquard, Odo, *Las dificultades con la filosofía de la Historia*. Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 19 - 35.

²¹ Corcuera de Mancera, *Voces y silencios en la Historia*. pp. 9 y ss.

El trabajo con las fuentes: lo que los testimonios comunican.

“Como ustedes saben, soy profesor de historia. Me dedico a enseñar el pasado. Les narro batallas a las que no he asistido, les describo monumentos desaparecidos mucho antes de mi nacimiento o les hablo de hombres a los que nunca he visto. Y mi caso es el de todos los historiadores. Nosotros no poseemos un conocimiento inmediato y personal sobre los acontecimientos de antaño comparable, por ejemplo, al que tiene su profesor de física con relación a la electricidad. Sólo los conocemos gracias a los relatos de los hombres que fueron testigos de su realización. Cuando faltan estas narraciones, nuestro conocimiento es total e irremediable. Todos los historiadores, tanto los más grandes como los más humildes, nos parecemos a un pobre impotente físico ciego que sólo conoce sus experimentos gracias a los informes de su ayudante de laboratorio”²².

Estas son las palabras de Marc Bloch al referirse al trabajo del historiador con las fuentes, palabras que no podrían interpretarnos mejor. Al establecer una relación con nuestras “ayudantes de laboratorio”, necesariamente nos fiamos de ellas reconociendo que, cualquiera sea su característica (orales, escritas, iconográficas, etc.), éstas nos comunican una verdad. Pero la paradoja de la Historia, en palabras de Héctor Herrera, radica en un principio fundamental: muchas cosas no siendo, son y, muchas otras siendo, no son; y este principio condiciona no sólo la calidad de la fuente sino que también nuestra interpretación de la misma²³. ¿Cuál es, entonces, la distancia que debemos tomar respecto de ella para no caer en el error de considerar verdad una falsedad?

Es aquí donde el principio del contexto formulado por Lorenz nos da luces al respecto. Bien podemos declarar universal y autosuficiente el análisis de lo comunicado por la fuente histórica en la medida que contextualicemos ese comunicado.

²² Bloch, *Historia e Historiadores*. p. 18.

²³ Héctor Herrera nos advierte eso sí que cuando nos encontramos con un testimonio claramente deformado, debemos hacer el esfuerzo de comprender lo que hay en esa deformación: “así era visto, in-comprendido; y nosotros tenemos que comprender esa incompreensión, del mismo modo como normalmente se supone que debemos hacerlo con la comprensión, y no añadir una nueva incompreensión”. Herrera, Héctor, “La ‘Germania’ de Tácito. El problema del significado del escudo”. *Tiempo y Espacio*. N° 5. 1995. p. 100.

“La fuente debe ser intermedio necesario –no olvidemos que es propio del conocimiento histórico ser mediato y del historiador crear la inmediatez– para llegar a conocer a aquel hombre, en particular, y al hombre en general”, podemos comprender y practicar esto sólo en la medida que tengamos siempre presente que la fuente es una “persona” del pasado y más aún, una persona que nos comunica a través de palabras, portadoras de un pensamiento²⁴. Este pensamiento es el que debemos recuperar o, si se quiere, develar –en el sentido más literal del término–, es decir, quitar el velo que lo cubre y que nos impide contemplar sus más profundos significados.

Es posible que ese comunicado transmitido, muchas veces, exceda los propios límites conscientes del sujeto transmisor, de allí que la tarea del historiador sea complejísima en cuanto que debe analizar las palabras del comunicante recuperando todos los posibles contextos en los que se desarrolla el sujeto, y en los que se transmite esa palabra. En este sentido es de vital importancia estudiar todas la referencias directas e indirectas de esas palabras; recrear el contexto –aunque, como ya hemos señalado, sea arbitrariamente–, y trazar las líneas relacionadoras que dibujarán la idea final que se transmite²⁵.

Sin embargo, estudiar las referencias, recrear contextos y establecer relaciones no es el fin de la tarea sino, sólo el primer paso descriptivo de lo comunicado. Es algo así como decir que “rojo es un color” porque la fuente estudiada lo dice, afirmación declarativa que no nos conduce necesariamente a una verdad histórica. Esa es nuestra problemática.

Creemos fundamental, por lo tanto, considerar que la verdad histórica es una cuestión de perspectiva y demarcación, en otras palabras, no se refiere realmente a la verdad cuando se señala o se describe algo –un hecho, por ejemplo–, sin darle su justo y adecuado lugar dentro del todo que fue, “sólo puede expresarse la verdad con precisión cuando se cita los hechos conocidos teniendo en cuenta la jerarquía de valores”²⁶. Sin duda alguna, esto nos lleva a otro problema –que sólo enunciaremos aquí– relativo a la manipulación de las fuentes: ¿Cómo y bajo qué parámetros podemos situar una manera de pensar en tal o cual escala de valores?, aún más ¿no es violar el principio de simetría propuesto por Lorenz para los agentes participantes del proceso comunicativo,

²⁴ *Ibíd.*, p. 98.

²⁵ Hemos seguido íntegramente la propuesta de análisis sugerida por Héctor Herrera, al unísono con lo señalado por Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento. De la muerte de Hegel a nuestros días*. México D. F., F. C. E., 1948, p. 321.

²⁶ Belloc, Hilaire, *La crisis de nuestra civilización*. Buenos Aires, Sudamericana, 1950, p. 20.

el proponer escalas y sitios de ese pensamiento transmitido, en virtud de que sabemos algo más de lo que se nos transmite? Por ejemplo, el estudio de una fuente que consigne una fecha previa a la Revolución Francesa, ¿acaso no será emprendido teniendo siempre presente el desenlace de la misma?

Esta situación es la que nos debe poner en alerta. Sabemos lo que nuestros hombres del pasado no sabían, estamos un paso más allá porque conocemos el final de la historia relatada parceladamente; es por ello que al analizar una fuente y llegar a la final comprensión de un proceso histórico, es fundamental tomar distancia. Este “tomar distancia” supone situarse en un plano diferente, que no es ni superior ni objetivo sino simplemente distante del hecho, como si observáramos un bosque tupido desde las alturas. Esa distancia metodológica nos posibilitará cualquier análisis, aún de los fenómenos más cercanos e inmediatos a nuestro presente; de allí que en nuestro siglo sea insostenible afirmar que no se puede hacer historia de un hecho acontecido recientemente. No es la distancia cronológica la que permite al historiador “hacer historia” sino que la distancia metodológica²⁷.

Las fuentes son, “cómo el término lo señala, manantiales inagotables no tan sólo de conocimiento histórico sino también veneros ricos en posibilidades para entrar en contacto más directo con la realidad de la cual emanan y a la cual refieren la labor del historiador, cuya obra –el relato histórico– es, así, una relación acumulativa y totalizadora lograda por el historiador de un determinado pasado desde su presente”²⁸. Dependemos de ellas en la medida de que en nuestra búsqueda por recuperar la realidad, no podemos acercarnos a ella nuevamente. Recuperar, por ejemplo, el momento en que efectivamente San Pablo pronunció su discurso en el Areópago de Atenas no es posible, no podemos volver a ese hecho único, irrepetible y –dicho sea de paso–, objetivo. No podremos, por más que lo deseemos, recuperar los hechos en su dimensión real, en cuanto momento y contexto exacto en que acaecieron; sólo las fuentes pueden ayudarnos en la recuperación de esa realidad.

Pero, parafraseando a Marc Bloch, ¿basta con reunir estos testimonios e hilarlos de cabo a rabo? Realmente no, porque no todos los testigos son sinceros, ni su memoria es siempre fiable; por ello, no podemos aceptar sus declaraciones sin ejercer cierto control. Debemos arreglárnoslas para extraer, al menos, atisbos de verdad de los errores y/o posibles mentiras, y este procedimiento es

²⁷ Respecto de la distancia cronológica y la distancia metodológica que debe guardar el historiador, Certeau, “La operación histórica”.

²⁸ Millán, Antonio, *Ontología de la existencia histórica*. Madrid, Rialp, 1955, pp. 139 - 149.

definitivamente un arte. No puede sino ser un arte discernir lo verídico, lo falso y lo verosímil en cada narración²⁹.

Agrupar las fuentes y hacer de ellas un análisis que nos conduzca a una verdad cuyo valor no radique en la veracidad sino más bien en la coherencia, nos invita considerar las propuestas filosóficas ya enunciadas toda vez que postulan que la coherencia está dada por la ausencia total de la contradicción.

Podemos deducir que la crítica histórica trasciende la descripción de acontecimientos narrados en una fuente, trasciende la reconstrucción “formal” de lo comunicado en el documento estudiado, para llegar al significado de estos acontecimientos. De allí que Marc Bloch cuestione el interés práctico que podría tener estudiar hechos que sólo se vieron una vez y no se verán nunca más. Su respuesta es contundente: sólo vale la pena por el significado de éstos, porque estudiarlos es observar experiencias completas y medir los efectos hasta su último extremo³⁰.

Como ya se habrá notado, en todo este quehacer no hemos podido ni podremos salir del ámbito del lenguaje: todo se nos comunica, luego leemos lo comunicado para comunicarlo. Esto nos sitúa finalmente en otro problema que no podemos soslayar: el del lenguaje como herramienta. En este sentido consideramos que la propuesta de Lorenz es interesante en cuanto que nos prepara para la problemática del mismo, pero carece de la mirada hacia la trascendencia de lo puramente enunciado. Insistimos que todo lo que se enuncia es verdadero en cuanto es autosuficiente y universal pero, esas condiciones sólo estarán dadas en la medida de que los contextos estén determinados. Por lo tanto, el lenguaje histórico a diferencia del filosófico debe ser flexible, para adaptarse progresivamente a los descubrimientos³¹. Esta es una de las diferencias fundamentales que nos separa de las ciencias naturales, poseedoras de sus propios términos y su propio material de signos. Para dar nombres a sus actos, a sus creencias y a los diversos aspectos de la vida de las sociedades,

²⁹ No es tema de este trabajo analizar en detalle el método histórico, sus derroteros y pautas, para ello recomendamos Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México D.F., F. C. E., 2010, p. 435 en adelante.

³⁰ “Con respecto al presente siempre nos encontramos en una situación similar a la del químico que estuviese obligado a redactar el informe de su experimento sin esperar que se produjese la última reacción. A pesar de estas dificultades -y créanme si les digo que yo no me las oculto- sólo el estudio del pasado nos permite entrenarnos para el análisis social”. *Ibíd.*, p. 50.

³¹ Según Marc Bloch, la flexibilidad en el lenguaje histórico debe cuidar las precisiones para no caer en fluctuaciones ni equívocos. Bloch, Marc, *Introducción a la Historia*. México D. F., F. C. E., 1994, p. 122.

las ciencias sociales se surten de la misma materia prima de su estudio y es el historiador el que acepta esos términos incluso ya desgastados y deformados por un dilatado uso. Todo lo anterior nos conduce a una reflexión final relativa a nuestro próximo apartado de análisis: comunicar lo comunicado.

Qué hacer en vista de que los hombres cambian y con ellos sus tiempos y espacios –muchas veces de manera imperceptible por los coetáneos–, qué hacer cuando las acciones mutan, cuando desaparecen los actos cobijados en las palabras quedando sólo las últimas, pero ya desprovistas de las acciones, qué hacer, ¿reproducir o calcar la terminología del pasado?

Nuestra ciencia no dispone, como las matemáticas o la química, de un sistema de símbolos aparte de los propios lenguajes sociales. Cómo hacemos, entonces, para universalizarlos y volverlos a la vez autosuficientes. Más aún si consideramos el otro lado del espejo, es decir, el del historiador que comunicará, que evidentemente habla exclusivamente con palabras propias de su país, su contexto histórico y su herencia dada, y aún –como para empeorar las cosas–, considerando los bilingüismos jerárquicos de lo oficial y lo popular³².

Dejamos enunciadas estas problemáticas que consideramos fundamentales a la hora de analizar el rol que adopta el historiador como “transmisor de los lenguajes pasados”, cuando de comunicar lo comunicado se trata.

LO QUE EL HISTORIADOR COMUNICA DE LO COMUNICADO

Si tuviésemos que hacer una síntesis de lo que ha venido sucediendo a lo largo del siglo XX en el ámbito de la Historia podríamos consensuar con Ruiz-Domenec que la gran historia de finales del siglo ha sondeado al hombre en sus infinitos avatares: “el arraigo de los nómadas a la estepa con Lev Gumilev, el influjo de la imaginación literaria en la moral social con Lionel Trilling; el universo de los carnavales populares con Mijail Bajtín; la conmoción social ante las desgracias con Barbara Tuchman; el proceso de la civilización con Norbert Elias; (...) el pequeño cosmos de un molinero con Carlo Ginzburg; la cara oculta del deseo con Michel Foucault; la dimensión política del regalo con Paul Veyne; el efecto lingüístico en la sociedad con Yuri Lotmann; (...) el protagonismo de la realeza medieval con Jacques Le Goff...” por citar algunos de los aspectos que se han estudiado y que nos han maravillado por su diversidad e ingenio. Todas

³² Consideramos fundamental tener en cuenta la afirmación categórica de Marc Bloch: “Una palabra vale muchísimo menos por su etimología que por el uso que se hace de ella”. *Ibid.*, p. 132.

estas grandes obras han sido una herencia de la que el historiador debería sentirse orgulloso. Pero ¿por qué se sigue dudando de ellas? Nuestro autor afirma que tales recelos responden a un cierto pesimismo de los intelectuales de la posguerra, convencidos de que la historia es una ciencia, categoría que es rebatida por el mismísimo Paul Veyne en su polémica obra *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, quien, parafraseando a Raymond Aron escribía que “no existe ningún método en la historia porque la historia no plantea ninguna exigencia; le basta con relatar cosas verdaderas, es suficiente. La historia sólo busca la verdad. En este sentido no es una ciencia que busque el rigor, no impone normas; ninguna regla del juego la domina, nada es inaceptable para ella, ésta es la característica más original del género histórico”³³; y estas son las aguas en las que se mueve el historiador porque la historia la hacen los hombres y la escriben los hombres mismos.

Bajo esta lógica es que Habermas nos sitúa en el problema de la verdad, sólo en la medida que tenga pretensión de validez y su correspondiente asentimiento por parte de los receptores de ella. Si al decir de Veyne la Historia, o mejor, el historiador, solamente busca la verdad, podríamos afirmar que sólo puede llegar a ella postulando principios con pretensión de validez. Pero las cosas no son tan sencillas pues, tanto al formularlos como al requerir asentimientos o consensos, se nos enfrenta a la compleja red de las relaciones humanas, relaciones entre el que escribe y el que lee y que se cristaliza a través del lenguaje.

Handlin nos confiesa en su obra *La verdad en la Historia*, que pocos descubrimientos le han asombrado tanto como la revelación de que los estudiantes leen más fácilmente un libro que un capítulo, un capítulo más que una frase y una frase más que una palabra. Pareciera que las palabras por muy sencillas que parezcan, son escurridizas, de allí que hayan mantenido por tanto tiempo ocupados a filósofos, gramáticos, y más recientemente, a los sociólogos del conocimiento como a los lingüistas. Pareciera que a fines del siglo XX, la proclama de Wittgenstein de la incompresibilidad del mundo si no es por medio del lenguaje, es indiscutible³⁴.

Tener el control de las palabras y sus significados tiene sus grados de dificultad de acuerdo con el carácter de las mismas, es mucho más sencillo controlar palabras como *silla* o *tronco* que cuando denotan no una cosa ni una institución,

³³ Ruiz-Domenec, José, *El reto del Historiador*. Barcelona, Península, 2006, pp. 26 - 29.

³⁴ Handlin, Oscar, *La verdad en la Historia*. México D. F., F. C. E., 1982, p. 167.

sino un concepto abstracto como por ejemplo, la palabra *razón*³⁵. Como es de suponer no entraremos aquí en el análisis del cómo proceder ante los conceptos y las palabras, puesto que lo que nos ocupa es lo que deberíamos hacer para establecer una relación verdadera entre las producciones lingüísticas del historiador y la recepción de las mismas a través del lenguaje. Lo que enfatizamos es que el historiador tiene la responsabilidad y el deber de ser tan fiel, como el método se lo permite, de construir discursos verdaderos. Si lo que se transmite es o no verdadero, no se puede medir en cuanto a su mayor o menor grado de fidelidad con la realidad, menos aún en cuanto a si convence o no y aún, si será lo último que se pueda afirmar respecto de un hecho histórico, como si con ello se diera por absoluto y terminado el proceso de búsqueda de la verdad en cualquiera sea la investigación emprendida.

La pretensión de validez de una afirmación, en una investigación histórica, sólo puede aplicarse bajo la premisa de que nos acerca a un enfoque de la verdad. Estamos convencidos de que la vocación del historiador depende de que funcione este mínimo artículo de fe: la verdad existe, tanto como la realidad misma. No existe porque los individuos lo deseen, no es un "antojo"; y si bien, los observadores pueden tener vistas más o menos parciales de la verdad, su realidad está totalmente desligada de los deseos o de los especiales puntos de vista de los observadores. La verdad puede ser conocida e identificada si se le busca seriamente; y las ciencias en sus diversos matices, tanto como la historia, son el procedimiento o el conjunto de procedimientos que nos permiten aproximarnos a ella en mayor o menor grado³⁶.

Creemos que la verdad reside en las pequeñas piezas que reunidas forman el conocimiento. La historia no es el pasado, como la biología no es la vida, ni la física la materia. La historia es el producto de la destilación de las pruebas que quedan del pasado. Donde no hay pruebas, no hay historia. Una buena parte del pasado no se puede conocer de esta manera, y respecto de esas áreas el historiador debe aprender a confesar su ignorancia. Nadie puede volver a vivir el pasado; pero cualquiera puede buscar la verdad en los datos que subsis-

³⁵ Un ejemplo de ello es la palabra *revolución* que definida en el diccionario sería un cambio radical en el pensamiento, en la ciencia o en la manera de vestir; o un cambio fundamental en la organización política o en el gobierno a fin de reemplazarlo por otro. Pero el problema es que también refiere a un "uso primitivo": el movimiento de un cuerpo alrededor de un centro de tal manera que vuelve a la posición original. La idea de una desviación radical notoriamente no es la misma que la idea de un regreso recurrente, en realidad se trata de conceptos opuestos, y sin embargo, la misma palabra se emplea respecto de las dos. *Ibíd.* p. 179.

³⁶ En ese sentido Ginzburg afirma con todas sus letras que no escribe verdad entre comillas. <http://saladehistoria.com/wp/2010/08/22/entrevista-a-carlo-ginzburg/>, 02 de Marzo de 2011.

ten³⁷. Al respecto, Michel Foucault se ha pronunciado reiteradamente haciendo una verdadera declaración de principios en su *Arqueología del saber*, donde definitivamente invita al historiador a ser sincero más que verdadero, para él, la preocupación debería estar mucho menos en si se dice la verdad que el documento quiere decir, que en decir la verdad que se quiere decir desde el punto de vista en que se enfoca el tema³⁸.

De allí que consideremos la propuesta de Habermas muy humana y muy asociada al método histórico. Proponer una verdad con pretensión de que sea tal y esperar además que de ella otros consensúen, es el ejercicio que de continuo hace el historiador³⁹, pero insistimos que ambas prácticas deben considerar siempre los contextos sociales tanto de las afirmaciones del presente como las del pasado, lo que supone una utilización adecuada del vocabulario y una debida conceptualización.

La precisión del vocabulario es otro aspecto sobre el que filosofía e Historia se aúnan. Las palabras, son característicamente evasivas, a veces revolotean fuera de nuestro alcance, se esconden en las obnubilancias de la ambigüedad, o bien se alojan dentro de inaccesibles estructuras lógicas, no obstante, constituyen la materia misma de las pruebas. El historiador puede captar el sentido de los pequeños grupos de sílabas si puede saber quién las inscribió o las emitió, proeza que sólo es posible mediante la comprensión de las mentes, de los corazones y de las manos de los hombres y mujeres para quienes alguna vez tuvieron sentido. Las palabras que liberan su comprensión echan a volar sus mensajes a través de los siglos. Una utilidad de la historia consiste en instruir

³⁷ Handlin, *La verdad en la Historia*. p. 398.

³⁸ El problema que Foucault evidencia, en la década del setenta, era precisamente el de la verdad en la revisión del valor del documento: "No hay equívoco: es de todo punto evidente que desde que existe una disciplina como la historia se han utilizado documentos, se les ha interrogado, interrogándose también sobre ellos; se les ha pedido no sólo lo que querían decir, sino si decían bien a verdad, y con qué título podían pretenderlo; si eran sinceros o falsificadores, bien informados o ignorantes, auténticos o alterados. Pero cada una de estas preguntas y toda esta gran inquietud crítica apuntaban a un mismo fin: reconstituir, a partir de lo que dicen esos documentos -y a veces a medias palabras- el pasado del que emanan y que ahora ha quedado desvanecido muy detrás de ellos; el documento seguía tratándose como el lenguaje de una voz reducida ahora al silencio: su frágil rastro, pero afortunadamente descifrable. Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. México D. F., Siglo XXI, 1970, p. 9.

³⁹ No entraremos aquí en el debate entre Foucault y Habermas, pero creemos necesario advertir que en otros estudios, Habermas critica fuertemente la modernidad por su relativismo absoluto, relativismo que impide "hacer historia" en la medida en que no se puede estudiar el pasado sin parámetros referenciales. Foucault contradice esta postura señalando que Habermas se centra sólo en el lenguaje para realizar tales afirmaciones acusándolo precisamente de "poco histórico". Cerdá, "Jürgen Habermas (1929). La sociología intersubjetiva de la comunicación en el mundo de vida".

en la lectura de una palabra, en la comprensión de los que hablan o escriben, que son distintos de quienes escuchan o quienes observan. Y con ellos va de la mano el contexto. Todo lo que subsiste a conocer un contexto. El que grabó, escribió o construyó, lo hizo para que lo vieran los demás. Cada línea, cada forma denota una relación con la gente, con las cosas o con los conceptos, que pueden ser conocidos. La identidad del remitente y del destinatario explica el contenido de una carta, el medio de transmisión explica la idea que se está desarrollando. La utilidad de la historia está en la ayuda que presta para localizar acontecimientos no bien identificados, fenómenos y expresiones, en toda su amplitud, por eso es que se debe antropologizar el discurso, no pasar por alto sus irregularidades.

Nuestra crítica respecto de Lorenz es precisamente ésta, el detenerse en las formas lingüísticas, prescindiendo del sujeto parlante y de los sujetos tras ese sujeto parlante. Definitivamente este procedimiento, que metodológicamente sería posible en la filosofía del lenguaje, no lo es en la Historia: no se puede limpiar el discurso de todas sus referencias antropológicas y tratarlo como si jamás hubiese sido formulado por nadie, como si no hubiera nacido en unas circunstancias particulares, como si no hubiera atravesado por unas representaciones, como si no se dirigiera a nadie. Porque en definitiva, el discurso a diferencia de la lengua, es esencialmente histórico y está constituido por acontecimientos reales y sucesivos que no se pueden analizar fuera del tiempo en que se manifestaron⁴⁰. No queremos decir con esto que Lorenz no considere la obviedad de que las palabras son emitidas por los seres humanos (como sí lo haría Habermas), lo que afirmamos es que separa ambos agentes de la comunicación y de tanto hablar de predicados y de enunciados, finalmente termina haciendo protagonista a las palabras y no a quienes las pronuncian, siendo éstos últimos quienes las “cargan de valor”; de representaciones, de comunicados.

Finalmente queremos dejar enunciada dos consideraciones que, por la extensión de este trabajo, no profundizaremos aquí. Una en torno a la llamada de atención que respecto de las palabras y los discursos nos hace Michel Foucault; aspecto a considerar a la hora de querer hallar alguna luz en el tema de la verdad en la y de la historia. Sería recomendable fijar la atención respecto de lo que nos propone metodológicamente la no tan nueva Historia Conceptual⁴¹. Las palabras no son lo mismo que los conceptos y menos aún si estos se ape-

⁴⁰ Foucault, *La arqueología del saber*. pp. 334 y ss.

⁴¹ Para una profundización de los métodos y conceptos de la Historia conceptual y la afinidad entre filosofía e historia, Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans-George, “*Begriffsgeschichte*”

llidan de históricos. “Que hay que reescribir de vez en cuando la historia del mundo es algo de lo que seguramente ya no queda ninguna duda en nuestro días (...) pero tal necesidad no nace porque se hayan descubierto entretanto muchos sucesos que antes no se conocían, sino porque se dan nuevas opiniones, porque el compañero de una época en progreso es conducido hasta posiciones desde las que se puede abarcar y juzgar el pasado de un modo nuevo”⁴². Estudiar el lenguaje como punto de encuentro entre el universo social y cultural, estudiar la historicidad de los conceptos, es clave en esta cuestión, así llegaremos a un análisis antropologizado como requiere Foucault, con las verdades desentrañadas tanto desde la fuente como desde el historiador.

Una segunda cuestión es la propia posición del historiador. Llegar a una verdad exige de éste, exponer “con el corazón en la mano” cuáles son sus opiniones y sus juicios, sin los cuales no es posible escribir historia alguna, de allí que estemos convencidos de la ilusión que es esperar encontrar la verdad histórica sola y únicamente en los escritores llamados imparciales y/o neutrales⁴³. El peligro del que debemos cuidarnos es el de no manipular las verdades, las pretensiones de validez deben ser ante todo honestas, decir lo que queremos decir y ser fieles a la distancia respecto de lo dicho puesto que, como es evidente, el riesgo del relativismo es altísimo⁴⁴.

Cicerón nos advierte que la primera ley del historiador, consiste en “jamás atreverse a decir una mentira y la segunda, jamás suprimir nada que pueda ser cierto.” Y antes todavía, Polibio había hecho notar que nadie estaba exento de cometer errores cuando son producto de la ignorancia. Pero “las deliberadas falsedades en interés del país o de los amigos o por hacer un favor” reducían al

Historiográfica: más allá de la Hermenéutica y de la Historia”. *Historia y Hermenéutica e Histórica y lenguaje: una respuesta*. Barcelona. Paidós. 1997.

⁴² Goethe, Johann, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*. Vol. 14. 1960. p. 93. En: Kose-llack, Reinhart, *historia/Historia*. Madrid, Mínima Trotta, 2004, p. 121.

⁴³ Michel Foucault en una lección inaugural dictada en el Colegio de Francia (1970) afirmaba que “el discurso del historiador es un lugar privilegiado donde el historiador ejerce algunos de sus más terribles poderes, las palabras son un medio de lucha y el instrumento de un poder del que el hombre quiere adueñarse”. *Ibíd.*, pp. 121-122.

⁴⁴ Georg Iggers nos advierte de esta situación “relativa”, a su parecer el individuo histórico debiera ser medido conforme a sus propias normas y las del historiador puesto que “existen principios de lógica y ética comunes a toda la humanidad esto cuestiona el relativismo de la historiografía actual. El pensamiento moderno refleja una profunda y generalizada toma de conciencia de la aparente falta de significado ético del mundo, la irracionalidad del hombre y la condición absurda de la historia”. *Vid.* Corcuera de Mancera, *Voces y silencios en la Historia*. p. 8.

hombre de estudio al nivel de quienes “se ganan la vida con la pluma” y “todo lo sopesan de acuerdo con la norma de la utilidad”⁴⁵.

En suma, el ejercicio de “hacer historia” consistía y consiste en aprender de su estudio y no en aplicarle ideas preconcebidas u objetivos externos. Lo que es seguro es que, en palabras de Koselleck, el concepto de historia no va a ser capaz de resolver el llamado enigma de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Belloc, Hilaire, *La crisis de nuestra civilización*. Buenos Aires, Sudamericana, 1950.
- Bloch, Marc, *Introducción a la Historia*. México D. F., F. C. E., 1994.
- Bloch, Marc, *Historia e Historiadores*. Madrid, Akal, 1999 (1995).
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento. De la muerte de Hegel a nuestros días*. México D. F., F. C. E., 1948
- Certau, Michel de, “La operación histórica” Le Goff, Jacques y Nora, Pierre. *Hacer la Historia Vol. I*. Barcelona. Laia. 1984.
- Cerdá, Carlos, “Jürgen Habermas (1929). La sociología intersubjetiva de la comunicación en el mundo de vida” Fernández, Marta y Barbosa, Susana (*et al.*). *Nombres del pensamiento social. Mirada contemporánea sobre el mundo que viene*. Buenos Aires. Del Signo. 2004.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la Historia. Siglos XIX y XX*. México D. F., F. C. E., 2005.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. México D. F., Siglo XXI, 1970.
- Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México D.F., F. C. E., 2010.
- Habermas, Jürgen, “Teorías de la Verdad” (1973). En: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra. Madrid. 1989. pp. 113-158. En: Nicolás, Juan y Frápoli, María, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid. Tecnos. 1997.
- Handlin, Oscar, *La verdad en la Historia*. México D. F., F. C. E., 1982.
- Herrera, Héctor, “La ‘Germania’ de Tácito. El problema del significado del escudo”. *Tiempo y Espacio*. N° 5. 1995.
- Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*. Madrid, MínimaTrotta, 2004.
- Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans-George, “*Begriffsgeschichte* Historiográfica: más

⁴⁵ Cicerón, *De Oratore*. II. XV. 62. París, Garnier, 1927; Polibio, *Historias*. XVI. V. 7-10. Madrid, Gredos, 1981.

allá de la Hermenéutica y de la Historia": *Historia y Hermenéutica e Histórica y lenguaje: una respuesta*. Barcelona. Paidós. 1997.

Lorenz, Kuno, "El concepto dialógico de verdad" (Texto Inédito, 1972). Nicolás, Juan y Frápoli, María, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid. Tecnos. 1997.

Marcquard, Odo, *Las dificultades con la filosofía de la Historia*. Valencia, Pre-Textos, 2007.

Millán, Antonio, *Ontología de la existencia histórica*. Madrid, Rialp, 1955.

Nicolás, Juan y Frápoli, María, *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos, 1997.

Ruiz-Domenec, José, *El reto del Historiador*. Barcelona, Península, 2006.

Recibido 14 de febrero de 2012

Aceptado 19 de marzo de 2012

