

OBJETIVIDAD Y VERDAD EN HISTORIA

POR

ALVARO D'ORS

A Juan Vallet de Goytisolo, gran defensor del pensamiento, en estos tiempos de fanatismo revolucionario.

Me propongo exponer, en esta ocasión, cómo entiendo la Objetividad en Historia, lo que presupone una determinación de cuál sea el «objeto» de la misma, y en qué medida puede hablarse de Verdad en esta ciencia. Hablaremos, pues, de la Objetividad y de la Verdad en Historia.

Crisis en la historiografía.

Es una observación común de historiadores y no-historiadores que, a un siglo eminentemente historicista como fue el siglo XIX; ha seguido un siglo de signo contrario como es el nuestro, sobre todo después de su primer tercio. Esta crisis del historicismo no se ha limitado al alto nivel de la literatura historiográfica y de la cultura en general. Sería un error el cifrar esta crisis en la falta de grandes figuras de historiadores comparables a los del siglo anterior, pues la verdad es que, después del primer tercio del presente siglo, esta ausencia de figuras estelares no debe reconocerse tan sólo en la historiografía, sino en todos los demás campos de la cultura, de las artes y de las armas, de la política y de la literatura en sus múltiples formas, hasta el

extremo de que parece haberse extinguido por todo el mundo la fuente de la inspiración genial que venía animando singularmente a los grandes hombres de los siglos anteriores. La crisis de la historiografía no sería, desde este punto de vista, un fenómeno aislado, sino una manifestación más de una crisis más general.

En el análisis de esta crisis del género humano no podemos entrar ahora, por la excesiva amplitud y complejidad del tema. Se dice, a veces, entre los hombres de ciencia, que la progresiva e irreversible especialización en la investigación es lo que ha causado la imposibilidad de que se den aquellas grandes figuras de antaño, de saber más amplio, incluso, a veces, universal. Pero esto, que puede ser parcialmente verdad, no lo explica todo, pues, como decimos, la crisis de grandes figuras no se observa hoy tan sólo en el campo de las ciencias, sino en todas las manifestaciones de saber, del arte y, en general, de la vida. Se diría que una especie de democratización igualitaria ha venido a entorpecer la existencia de figuras sobresalientes.

Si nos reducimos a considerar la crisis del historicismo, vemos que hay algo más profundo, que puede apreciarse en la mentalidad general de nuestra época, y que consiste en un traslado fundamental del interés por lo diacrónico a lo sincrónico. Este giro de la mentalidad moderna se nos manifiesta en las distintas formas del estructuralismo, que presenta efectivamente distintas modalidades según las ciencias a que se aplica; que no es propiamente un nuevo método científico, sino, mejor diríamos, una actitud del espíritu moderno, un verdadero signo de los tiempos.

Las raíces generales de esta preferencia por lo sincrónico respecto a lo diacrónico deben buscarse más atrás en el tiempo, y reconducirse al giro anti-teológico que supuso la sustitución de un Dios creador, anterior, por tanto, al mundo creado, por una Naturaleza que no quiere explicarse ya casualmente, sino por su actual consistencia en las múltiples interacciones de los elementos que la componen.

Una proyección diríamos moral de este mismo giro espiri-

tual del mundo contemporáneo puede detectarse también en la exaltación de la fraternidad humana a costa de la paternidad, que es, por sí misma, diacrónica, pues se inserta en la genealogía. En este sentido, el desprecio por el llamado paternalismo, la exacerbación de la natural rebeldía de los hijos contra los padres, la misma intolerancia de la potestad constituida, son repercusiones de este fenómeno más radical de crisis de la paternidad: son como voces que claman por la sincronía en contra de la diacronía, y, por ello mismo, manifestaciones también de la crisis del historicismo.

La misma crisis del derecho que podemos detectar los juristas se enlaza con esta exclusividad de lo sincrónico, porque el derecho, todo el derecho, es siempre histórico. La actividad de todo jurista consiste siempre en juzgar sobre hechos nuevos a la luz de principios antiguos, como son los que pueden contenerse en un código, incluso un código centenario, en una doctrina tradicional, que ha llegado, con el tiempo, a constituir una *communis opinio*, en un precedente judicial, muchas veces antiguo, etc.: siempre en textos históricos. Es comprensible que una mentalidad sincrónica se resista a tener que buscar los principios aplicables al nuevo hecho real, condicionado tantas veces por cambios sociales profundos, en leyes o libros antiguos, escritos en unas circunstancias radicalmente distintas, y, a veces, en un lenguaje que resulta poco inteligible. Y de esta misma repugnancia por el miramiento diacrónico imprescindible en todo jurista proviene el abandono, muchas veces, de los antecedentes legales o doctrinales que explican el derecho vigente, incluso la falta de respeto por aquel principio, considerado tradicionalmente como fundamental, de que ninguna reforma debe conculcar los derechos adquiridos por cualquier persona al amparo de normas ahora invalidadas. De ahí esa tendencia moderna, en el campo del derecho, a cierta irracionalidad, que lleva a buscar soluciones por un solo instinto de momentánea conveniencia social que, naturalmente, no puede fijarse en reglas con un mínimo de formal racionalidad. La misma llamada jurisprudencia de intereses no es más que un aspecto de este abandono de lo con-

ceptual y racionalizado por un supuesto beneficio de las exigencias sociales concretas de cada momento. En realidad, algo no muy distinto de lo que se ha llamado la «Moral de situación», también ella una manifestación más del olvido de principios permanentes, es decir, del olvido de la diacronía, pues los principios siempre han de ser anteriores a la situación que debe ser juzgada por ellos; también la «Moral de situación» prescinde de toda diacronía.

Como es inevitable, esta revolución de la sincronía ha influido poderosamente en la educación de la juventud, y los profesores universitarios podemos apreciar constantemente la progresiva insensibilidad de nuestros estudiantes para una visión cronológica, incluso para la diferencia entre siglos y la más elemental perspectiva histórica en cualquier campo del saber. Hasta qué punto todas las Humanidades quedan desfavorablemente condicionadas por esta crisis de lo diacrónico no requiere ahora aclaración especial, pues se entiende por sí mismo, ya que todas las ciencias humanísticas, al fundarse en libros y autoridades, son especialmente diacrónicas.

Pero, por lo que a la Historia concretamente se refiere, ¿cómo se presenta esta crisis de la que venimos hablando?

En mi opinión —y como he explicado en otras muchas ocasiones—, el punto de partida de esta crisis de lo histórico debe buscarse en aquella afirmación, en otro tiempo quizá inocente por inconsciente de las consecuencias que con el tiempo iba a tener, de que la Historia se refiere a los acontecimientos —sólo a los más importantes, como solía admitirse—, es decir, a los *facta*. Los textos —los *verba*— no serían, según esta idea muy común, más que los instrumentos para conocer los hechos realmente acontecidos, lo que se llama «fuentes de conocimiento», y cuando estos textos eran más modernos, se les llamaba «bibliografía».

Ahora bien: si la Historia se refiere a los mismos hechos acontecidos, a los *facta*, no hay razón para no aplicar a su estudio los mismos métodos que sirven para analizar los hechos actuales de hoy. Y aquí está el giro revolucionario que ha cam-

biado, de hecho, el rumbo de la historiografía y ha determinado la crisis del historicismo: la extensión, al análisis de los hechos pasados, de los mismos métodos cuantitativos que son propios del análisis de los *facta* actuales, en lo que volvemos a ver una ocupación de la Historia, necesariamente diacrónica, por los métodos de la sociología, necesariamente sincrónica. De esa revolución metodológica surgió la Historia de los «hechos sociales», en cuya moda vemos hoy moverse, desgraciadamente, a un gran número de historiadores. Esto se pudo considerar, en un primer momento, como un avance científico: si la antigua historiografía era, como se decía, un género de la retórica, ahora, por fin, podía pretender el rango de verdadera ciencia, gracias a los métodos más exactos de la Sociología. Hasta qué punto no debe verse esta revolución como un triunfo de Augusto Comte, el fundador de la Sociología, no es necesario recordarlo.

Así que, en efecto: la Historia —se decía— debe ser una Sociología del pasado. Naturalmente, esto implicaba una preferencia por el estudio de la época contemporánea, y un cierto abandono de las de épocas anteriores, especialmente la de la Antigüedad, porque lo que llamamos Pre-Historia volvía a ser, quizá, más susceptible, precisamente por la falta de textos, de un estudio con los métodos cuantitativos, más «científicos» por referirse directamente a las cosas y no a las referencias textuales personales.

Pero es claro que el análisis directo de los hechos pasados es imposible, porque sólo los conocemos por referencias textuales. Aun cuando extraemos de estas referencias unos datos que podemos dar por ciertos, siempre nos encontramos con una documentación insuficiente para poder aplicar a su estudio los métodos de la Sociología, que debe contar con una información más completa. Por ejemplo, uno de los primeros datos que necesita la Sociología, para poder desarrollar sus métodos, es el del número de habitantes de una determinada ciudad o territorio. Esto puede hacerse en la actualidad con bastante exactitud, pero, a medida que nos vamos remontando hacia el pasado más lejano, un cálculo de este tipo se hace necesariamente más in-

seguro, hasta llegar a lo puramente conjetural. Por ejemplificar otra dificultad similar: el cálculo de la edad media de mortalidad en una determinada población se ha querido aplicar a épocas en que sólo contamos ya con unas pocas lápidas funerarias; pero, aparte de la escasez de las mismas, es difícil calcular el margen de error, puesto que, en esas lápidas, la edad del difunto suele hacerse constar tan sólo cuando aquél alcanzó una edad avanzada o murió prematuramente, pero no, precisamente, cuando se murió en la edad en que normalmente suele sobrevenir la muerte. Y lo mismo cabe decir del índice de natalidad, de la alimentación, del nivel de vida, etc. Los testimonios que para ello contamos se van haciendo más escasos e inseguros a medida que vamos retrocediendo en el curso de los siglos.

Todo esto ha llevado al historiador a una cierta decepción acerca de la exactitud de su propia ciencia. Aunque en algunas ocasiones se haya podido exhibir algún resultado brillante de ese análisis sociológico del pasado, el panorama general resulta desolador. En este sentido, decimos que la perspectiva sincrónica de la Sociología ha arruinado la dignidad de la Historia, necesariamente diacrónica, y fundada sólo en textos, en los *verba* y no en los *facta* del pasado.

El objeto de la Historia.

De ahí nuestro ya antiguo esfuerzo por volver a centrar el objeto de la Historia en los *verba*, en los textos, respecto a los que todos los demás, como pueden ser los restos de la llamada «cultura material» o del arte, no son más que ilustraciones, integradas, por ello, en la «lectura» de los textos. En consecuencia, nuestra ubicación de la Historia, dentro del cuadro general de las ciencias, en aquella sección de las Humanidades que llamamos de las Ciencias Hermenéuticas, y, por ello, en estrecha relación con la Filología; y de esta ubicación humanística de la Historia se sigue su distanciamiento de la Sociología y demás ciencias propiamente sociales o, como preferimos decir, a aten-

ción a su conexión con el «hábitat» de toda población, ciencias «geonómicas».

El carácter humanístico de la Historia queda, por lo demás, corroborado por la observación de que en ella el objeto y el sujeto son homogéneos y se llegan a combinar de manera inseparable en el acto de «hacer Historia». Toda la Historia se reduce a escribir reflexiones escritas sobre otras reflexiones igualmente escritas sobre el acontecer humano. No sólo esta última referencia al acontecer humano, sino, sobre todo, la superposición constante de palabras sobre palabras, lo que, a veces, puede aparecer como acumulación de la bibliografía sobre las fuentes, encierra todo el estudio histórico en un ciclo puramente humano, en el que objeto y sujeto se combinan, y en el que, sucesivamente, el que puede actuar como sujeto se convierte prontamente en objeto.

Se trata así —en nuestra opinión— de depurar la Historia de los métodos, miras y modas de la Sociología, que tendían a convertir a la Historia en una especie de Sociología menos exacta y, por tanto, de rango inferior.

El giro socializante de la Historia, que condujo a la crisis de ésta, se fundaba en la crítica de que, siendo los hechos, como solía decirse, el objeto de la Historia, no había que persistir en la reducción tradicional a los acontecimientos más importantes de los protagonistas, como eran batallas y reyes, sino que debían analizarse los fenómenos colectivos, es decir, socio-económicos. Frente a esta tendencia socializante, pensamos que la verdadera Historia, al tener por objeto los textos, debe tomar en consideración las reflexiones de la conciencia de los autores de los textos sobre todo el acontecer humano, sin convertir a este mismo acontecer fáctico en objeto directo de la Historia.

Es comprensible que la reflexión del historiador, que es quien hace la Historia, pues, como su nombre indica, la Historia es, ante todo, narración, verse principalmente sobre la conducta de otros hombres, ya que, de suyo, nada puede interesar tanto a un hombre como otro ser humano, su conducta y sus obras. De ahí que la Historia sea, ante todo, biografía. Que esta

historia biográfica se haya centrado tradicionalmente sobre figuras estelares es muy explicable, pero nada impide que la misma atención biográfica se dirija hacia figuras que, aunque menos estelares, son representativas de grandes grupos humanos. La dificultad puede estar en que las fuentes resulten más escasas, pero, en la medida en que las fuentes lo permiten, pues sin ellas no hay nada que decir, el historiador puede reflexionar también sobre esas figuras más secundarias, incluso oscuras, pero que manifiestan, sin embargo, una conciencia real digna de consideración, figuras que podríamos llamar «típicas». Así ha ocurrido, por ejemplo, con la gran ampliación del horizonte personal que ha permitido alcanzar la documentación papirológica, que nos informa sobre existencias del todo oscuras, incluso anónimas, pero que no dejan de ser personales, y no deben nunca transformarse en supuestos datos sociales. Después de todo, por muy humilde que sea, cualquier texto en papiro que encontremos, tiene un autor, aunque sea el recibo del precio de unas cabras vendidas por un aldeano a otro aldeano. Estos mínimos testimonios pueden multiplicarse, y nos pueden dar una idea, si se quiere, sobre la situación económica de un momento y lugar, pero, para el historiador, lo que interesa es el testimonio mismo, debidamente contrastado y criticado, pues la comparación con otros textos puede hacerle sospechar que aquel precio de las cabras era ficción, y que se trataba realmente de una donación; en ese caso, la nueva reflexión del historiador debe versar sobre la misma ficción del documento.

De este modo, es claro que se puede hacer una Historia económica, como también una Historia de la Economía. Esta última versará sobre los escritos que tratan de Economía, de las teorías y observaciones sobre los fenómenos económicos; aquella otra, en cambio, versará sobre las referencias personales de la vida económica. En ambos casos, no se trata ya de Economía, sino de Historia, pues la Economía se refiere a hechos, como ciencia social que es, en tanto la Historia se refiere a textos, es decir, testimonios personales. Y así con todas las otras ciencias. Una Historia de la Química, por ejemplo, no pertenece a la

Química, ciencia natural, sino que, al referirse a los textos escritos por los químicos, sigue siendo Historia. Incluso sucede así cuando la Historia se refiere a otra disciplina también humanística: una Historia de la Filosofía o de la Teología es propiamente Historia, y no Filosofía o Teología; en estos casos, las mismas ciencias historiadas, por ser humanísticas, se refieren también a textos, pero la diferencia respecto a su Historia estará en que el punto de vista de ellas es temático, en tanto el de la Historia es esencialmente diacrónico; así, aunque a veces puede haber coincidencias, la actitud del historiador es siempre distinta: no pretende presentar un sistema racional de la materia, sino seguir una secuencia histórica, aunque sea en relación con los mismos temas establecidos por los autores historiados.

En conclusión, lo que venimos defendiendo respecto a la Historia es su independencia frente a la Sociología, su reconducción a reflexiones personales sobre existencias personales y no sociales, y para ella la concreción de su objeto directo en los textos, que son siempre personales: en los *verba* y no directamente en los *facta*.

Certeza histórica.

Planteado así el objeto de la Historia, debemos ver ahora en qué puede consistir la certeza de la ciencia histórica; pero al llegar a este punto me parece necesario distinguir dos niveles de certeza: el de una inmanente certeza de la misma Historia, que podemos llamar Objetividad, y otro que la trasciende y resulta ordinariamente inaccesible, que es el de la Verdad.

En cierto modo, aunque sin contraer con esto un compromiso con los filósofos que, como Heidegger, han usado moderadamente de tal distinción, esta diferencia entre Objetividad y Verdad equivale a la que podemos ver entre «significado» y «sentido» de las palabras; para nosotros, de las palabras en que consiste la Historia. Se trata siempre de palabras, pues no dejamos de tener por objeto los textos, pero estos textos pueden tener

un significado convencional, idiomático, que es aquello que el autor de las palabras nos quiere comunicar; y a esto se refiere nuestra investigación de la Objetividad. Pero pueden también representar algo no directamente perceptible por el mismo tenor literal; pueden tener una referencia que trasciende a la intención del autor de las palabras, y que es su sentido, y a él se refiere la cuestión sobre la verdad de las palabras y de la Historia. En otros términos: la Verdad no queda nunca directamente manifestada por los textos mismos, sino que resulta de un contraste trascendente de los mismos que no podemos alcanzar por los métodos propiamente históricos, sino que depende de un desvelamiento ocasional, que, en todo caso podemos profetizar por inspiración, pero no deducir de los textos mismos. No se trata de una alternativa, sino de una acumulación trascendente: el significado objetivo de las palabras tiene, además, un sentido que ordinariamente el historiador no conoce. El significado es siempre singular, de palabras o textos concretos, el sentido, en cambio, por su mismo carácter trascendente, puede predicarse, no sólo de lo singular, sino de lo universal, y por eso nos podemos plantear la cuestión del sentido total de la Historia.

Objetividad, en Historia.

Si admitimos que el objeto de la Historia son los textos, y no los hechos mismos sobre los que la reflexión humana ha producido los textos, se deduce necesariamente que la Objetividad, en Historia, no puede referirse a una como reconstruida idea de lo acontecido, aunque así piensen tantos historiadores y otros que no lo son, sino a la recta adecuación de las propias palabras de los textos, esto sí, críticamente confrontados y establecidos.

La depuración crítica de un texto se procura alcanzar, en primer lugar, por la crítica textual interna, según los cánones de la Filología y, en segundo lugar, mediante la confrontación de otros textos, que nos permite muchas veces juzgar sobre la Objetividad concreta del testimonio, a la vez que sobre la del autor

de los mismos en general, de donde podemos también deducir un criterio sobre la fiabilidad de otros testimonios del mismo autor. De este modo, hasta donde podemos contar con textos y comparar críticamente unos textos con otros, podemos pretender una relativa Objetividad. Esta es la máxima pretensión de un historiador. En cambio, cuando le faltan los textos, el historiador, si no quiere, ni debe, lanzarse al mundo de la conjetura que excede del ámbito de la Objetividad, no puede hacer más que enmudecer y ejercer el arte de la Sigética, es decir, de aquella ciencia que nos dice cuándo debemos abstenernos de decir algo. En el fondo, esta Sigética es una manifestación de la virtud de la Prudencia, pero, en relación con el historiador, equivale a la prudencia de saber callar cuando enmudecen los textos, objetos propios de la Historia. Ningún historiador ha dejado de reconocer la necesidad de practicar esta ciencia del silencio: el *ars silendi*, que es una manifestación justamente de la humildad que los historiadores suelen llamar *ars ignorandi* o *nesciendi*. Es una virtud muy característica del historiador, pues es la primera manifestación de su Objetividad, que, como decimos, encuentra un límite allí donde se acaban los textos. Y en esto hay una clara diferencia —permítaseme esta nueva referencia a mi más auténtico oficio— entre el historiador y el jurista, pues éste no puede callarse ante la falta de textos normativos, sino que allí donde éstos le faltan debe construir él, por vía lógica, incluso por intuición profesional, una norma utilizable. Y así ocurre también con aquellos juristas que debemos fundar nuestras soluciones conforme a un derecho histórico cuyos textos se nos conservan de manera, no sólo muchas veces contradictoria, sino también incompleta: me refiero concretamente a los romanistas, que, si, como historiadores podemos practicar el *ars ignorandi*, como juristas que realmente somos y primeros responsables de la continuidad de una tradición culta del derecho, no podemos menos de inventar soluciones normativas allí donde enmudecen nuestras fuentes. En este sentido, nos aproximamos mucho más a un juez, que no puede dejar de dar sentencia so pretexto de

oscuridad de las leyes, que a los verdaderos historiadores, que deben enmudecer cuando no pueden ser objetivos, es decir, cuando les faltan los textos.

Hasta aquí nuestro discurso sobre Objetividad.

Verdad, en Historia.

Si nos preguntamos ahora acerca de la Verdad en Historia, puede ocurrir que nos venga a mano la definición de la Verdad como adecuación del pensamiento, o lo que es lo mismo, la palabra a la cosa. Pero también con este concepto de Verdad tenemos que concluir que la Verdad es inaccesible al historiador. En efecto, esa cosa a la que deben adecuarse nuestras palabras de historiadores no es algo que podamos captar directamente, pues son cosas que han dejado de existir: ya no son, y nos resultan impalpables. La muerte de César, por ejemplo, la coronación de Carlomagno, o la venta de unas cabras a la que antes nos hemos referido no son hechos que nosotros podamos conocer más que por los textos. Esto quiere decir que tal adecuación tan sólo puede alcanzarse por el estudio crítico de los textos mismos, y entonces no se trata más que de la Objetividad, puesto que ésta implica ya la autenticidad, la falta de error o falsedad en el autor del texto, la confrontación de los distintos textos que se refieren al mismo hecho, etc. Si eso fuera la Verdad, no podríamos distinguir la Verdad de la Objetividad. Sin embargo, creo que la Verdad es algo distinto de la Objetividad, pero precisamente porque no se trata de hechos. Esto nos obliga a plantear de otro modo qué sea la verdad.

La pregunta de Pilatos *¿Quid est veritas?* (Jn., 18, 38) no deja de ser en ningún momento una pregunta acuciante, a la que, si seguimos sin dar una respuesta satisfactoria, es precisamente por la misma causa que impedía al prefecto de Judea encontrarla. Sin embargo, su dificultad resultaba más misteriosa porque precisamente tenía la Verdad en persona delante de él: en la persona de Cristo, que él iba, por cobardía, a dejar ejecutar en

una cruz. El mismo Jesucristo había declarado formalmente que El era la Verdad. Todos lo sabemos, y muchos admitimos que era efectivamente así; es más, no se ha vuelto a repetir a lo largo del curso de los siglos que alguien, otro hombre, haya dicho, no ya que decía la verdad, pues eso se repite constantemente en boca de todos, y hasta existe una forma solemne de juramento de «decir la verdad y nada más que la verdad», sino que él era la Verdad misma. «Yo soy la Verdad», eso sólo se ha oído en boca de Jesucristo. Ante cualquier anticristiano, ante el marxista de turno que niega la verdades del Cristianismo, si formulamos la pregunta «¿Acaso eres tú la verdad?», no podrá menos de enmudecer. Nadie se ha atrevido a decir «Yo soy la Verdad». Sólo Jesucristo.

Sin embargo, aun los mismos cristianos que aceptan reverentemente esta proclamación solemne de Jesucristo, no parecen saber, o quizá no osan deducir, las consecuencias que de tal proclamación se derivan para el concepto ordinario de Verdad, y, en concreto, para la Verdad en la Historia. Entre la verdad de los asertos que ellos profieren o encuentran en sus textos y esa otra Verdad personal que es el mismo Jesucristo no tratan de establecer relación. Se diría que respetan la proclamación evangélica como algo metafórico, pero que la verdad cotidiana que buscan en su quehacer científico habitual no puede ser algo personificado y viviente, sino una abstracción de la misma Objetividad. Es decir, vienen a reconocer que la Verdad es la misma Objetividad, suponiendo, como decimos, que la Historia se refiere a los hechos y que su Verdad consiste en el ajuste más exacto posible de sus palabras a esos hechos.

Ahora bien: el problema es éste: ¿puede haber ajuste o adecuación de las palabras a los hechos?

Hechos y palabras son realidades muy heterogéneas, y esta misma heterogeneidad permite poner en duda que sea posible la adecuación de algo espiritual como son las palabras a algo material como son los hechos; sólo con la onomatopeya podríamos aspirar a una cierta adecuación entre la palabra hablada y el fenómeno real a la que se refiere; pero incluso la onomatopeya

escrita pierde ya tal adecuación, y sería absurdo pensar que la Verdad consiste en el son de la onomatopeya. La adecuación, repetimos, debe buscarse entre términos homogéneos como pueden ser las palabras, no entre las palabras y las cosas a las que éstas se refieren.

Lo que un historiador puede hacer es ajustar sus propias palabras a las de los textos que son objeto de su ciencia, pues hay homogeneidad entre unas palabras y otras —las suyas y las de sus fuentes—, y los hechos realmente sucedidos pueden ser referidos por las palabras, pero no mediante una adecuación, como puede haberla, en cambio, entre un fenómeno cualquiera y un instrumento de mensuración, sea temporal, sea especial, o físico de cualquier tipo. El resultado de estas mensuraciones pueden ser referidos en palabras, pero estas palabras no son más que referencias personales, susceptibles siempre de error o de apreciación subjetiva; propiamente, explicaciones de hechos.

Una palabra sólo a otra palabra puede adecuarse. A una cosa puede una palabra referirse, pero no adecuarse o ajustarse. Cuando a una flor la llamo «rosa», esta palabra en nada se parece a la cosa misma, a la flor referida, y, como bien decía la Julieta de Shakespeare, la rosa olería igualmente bien aunque no se llamara así; pero esa palabra «rosa» sí que se ajusta a lo que otras personas del mismo idioma dicen, en referencia a una determinada flor: la adecuación está en el lenguaje común, pero respecto a la cosa sólo hay identidad de referencia.

Así también cuando yo digo que Julio César fue muerto los idus de marzo del año 44 antes de Jesucristo, esta afirmación en nada se parece, ni puede adecuarse, al hecho mismo, sino que su ajuste debe buscarse con las palabras de las fuentes más pertinentes y la combinación de otros textos que permiten, en este caso, encontrar la equivalencia de una fecha romana con la cronología cristiana de Dionisio el Exiguo, seis siglos posterior, por lo demás, convencionalmente admitida a sabiendas de que es inexacta, pues, por un misterioso arcano, la fecha más importante de todas, la de la Encarnación, nos sigue siendo desconocida, y, paradójicamente, debemos conjeturarla, con un amplio

margen de error, en relación con la muerte del infanticida Herodes.

El historiador, como venimos diciendo, no tiene acceso directo a los hechos, sino sólo a través de los textos, es decir, mediante otras palabras, y en la adecuación de unas palabras a otras, siempre personales, consiste precisamente su Objetividad; adecuación no a unas únicas palabras, sino al conjunto de las de todos los textos convenientemente concertados y críticamente analizados. Pero la Verdad no puede reducirse a esta Objetividad, que es inevitablemente relativa e insegura, pues se trata siempre, como decimos, de expresiones personales de la autores de los textos.

Parece claro que, si la Verdad debe consistir en la adecuación de términos homogéneos, como son las palabras entre sí, pero a unas palabras absolutamente ciertas, la Verdad sólo puede consistir en la adecuación a la palabra de Dios, al Verbo divino, que es precisamente la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, que se ha hecho accesible a los hombres mediante la unión hipostática de la Encarnación. Por eso Jesucristo, cuando dice que El es la Verdad, no habla metafórica, ni alegóricamente, sino que proclama algo absolutamente cierto, que debe entenderse literalmente, pues sus palabras humanas son siempre expresión de su única personalidad divina, el Verbo de Dios. Por eso Su palabra es la única verdadera, y, como dice San Juan (I *epist.*, 1, 10), cuando decimos algo falso, como que no somos pecadores, «su palabra no está en nosotros». Y si Jesucristo es la Verdad por ser el Verbo divino, toda la Verdad que los hombres podemos alcanzar debe buscarse por la adecuación de nuestras palabras a las del Verbo. En El está el contraste de toda Verdad.

Toda la Verdad es, pues, algo revelado, que no se nos da directamente, sino que, por sí misma está oculta, y sólo por una especial revelación nos llega a ser conocida. El término griego *aletheia* lo expresa claramente: la Verdad es algo desvelado. Pero esta revelación es también divina. Podemos decir, en consecuencia, que la Verdad se predica siempre de nuestras palabras; que éstas quieren significar algo, pero que el verdadero sentido de las mismas sólo es conocido cuando podemos contrastarlas con

las palabras del Verbo encarnado, que es, El mismo, la Verdad personificada.

La Historia, como toda otra ciencia, puede buscar y aun parcialmente lograr una gran Objetividad, exactitud, autenticidad, en fin, certeza humana, pero la Verdad, lo que es la Verdad, sólo le puede venir por una revelación del Verbo que ocasionalmente y graciosamente le es dada.

Teología de la Historia.

Esto equivale a decir que el historiador sólo puede aspirar a la Objetividad, al sentido exacto de las palabras, debidamente criticadas según los cánones de la Filología, pero que el contraste de la Verdad pertenece, no ya a la Historia, sino a la Teología de la Historia. Quizá pueda censurarse esta apelación a la Teología como una abdicación del historiador, pero, en realidad, los historiadores más conscientes de su oficio no pueden menos de serlo de sus propias limitaciones, y no deben presumir de alcanzar, con todo el rigor de su ciencia, con toda la humanamente posible Objetividad, más que algo así como una imagen poco clara de la Verdad, de una Verdad que, como decimos, no está en los hechos, sino en una palabra trascendente, que es inasequible con los instrumentos de la razón humana.

El recurso a una Teología de la Historia para explicar el sentido total del acontecer humano no es insólito en el pensamiento de los mismos historiadores, cuando han sabido comprender que no basta una Filosofía de la Historia, con la que siempre se oculta el verdadero sentido último del acontecer humano. Recordaré tan sólo aquí al ejemplo de uno de ellos, cuyo prestigio como hombre de profunda erudición y de autoridad en el ejercicio de su oficio queda fuera de duda, como es el de Enrique Ireneo Marrou, cuya presencia perdimos hace siete años, y al que me permito mencionar aquí, quizá también por la fortuna de un conocimiento personal, como un testigo de excepcional autoridad y de singular representatividad.

Para Marrou, como para otros, toda la Historia universal se explica en función del Reino de Dios, que se nos presenta en el tiempo como incoado en la Iglesia. En este sentido, toda la Historia universal es una Historia de la Iglesia. Acude Marrou para explicarlo a la imagen de un gran tríptico. El panel central del tríptico es el de la Redención, cuyo espacio temporal, desde la Encarnación a la Resurrección y Pentecostés, es breve, pero cuya centralidad esencial es evidente. El panel de la izquierda comprende los siglos pre-cristianos, de preparación del Advencimiento del Salvador, cuya línea principal es la del Antiguo Testamento, con sus profecías, pero sin desvinculación posible de las antiguas historias profanas, con sus reminiscencias del origen divino común y los oscuros presentimientos, que podemos ver representados, efectivamente, en el momento revelador de la Epifanía, en que esas alejadas civilizaciones gentiles confluyen para adorar al Dios encarnado. El último panel de este gran tríptico es el de la Iglesia ya fundada, militante, purgante y triunfante, que va creciendo como incoado Reino de Dios: este reino de Dios que ya ha llegado, pero no está aún perfecto, que deberá culminar con el fin de los tiempos, cuyo momento sólo el Padre conoce, cuando «se haya completado el número de los santos». Porque «no tenemos aquí abajo una ciudad permanente, pero estamos en camino hacia lo que ha de venir» (*Hebr.*, 13, 14); y la Iglesia, como decimos, no consta sólo de los vivos peregrinantes, sino muy principalmente de los santos triunfantes. Un panel, este último, en que vemos, combinadas como luz y sombras, las figuras de dos ciudades, la «Ciudad de Dios» y la «Ciudad terrena» o «secular», según la imagen del pensamiento agustiniano que dominó toda la obra de Marrou. Dos ciudades que no pueden separarse; que, como dice San Agustín, están entremezcladas, y, no sólo como el trigo y la cizaña de la parábola evangélica, sino de una manera más íntima e inseparable, puesto que, en el Juicio Final, no podrán ser discriminadas épocas ni civilizaciones determinadas, sino sólo las conductas personales de los que en ella hayamos intervenido, ya que en ningún momento puede reconocerse, a pesar de las posibles pretensiones, que una

civilización haya realizado en su tiempo la imagen perfecta del Reino de Dios al que tiende todo el curso de los siglos. De ahí ese pesimismo, quizá agustiniano, pero absolutamente cierto, de que todas las sucesivas civilizaciones deben considerarse como fallidas, como ensayos favorables quizá a la aceleración del advenimiento del Reino de Dios, otras veces claramente contrarias, pero en todo caso finalmente fracasadas, y, sin embargo, que no por ello dejen de integrarse en el conjunto de ese gran destino de la economía providencial. Es más, esta idea de progreso que el acercamiento del Reino de Dios entraña no supone en modo alguno una real diferencia de proximidad a Dios, Señor de la Historia y verdadero sujeto de la misma, sino que cualquier momento histórico, cualquier civilización que haya existido o pueda existir, se halla en una relación de igual inmediatez con Dios. Como decía el más famoso representante del historicismo, Von Ranke, y recuerda Marrou, «toda época es inmediata a Dios» — «unmittelbar zu Gott»; porque, después de todo, Dios mismo, término de ese progreso ascendente, se halla fuera de él, como el que contempla la luz y las sombras de ese panel del gran tríptico de la Historia.

Marrou, siguiendo una imagen poética de Péguy, habla de que esta realidad terrenal es como el «cuerpo» de la «Ciudad de Dios» en desarrollo; otros autores han acudido, para explicar esta relación, a la idea de «parábola», es decir, de realidad que sólo metafóricamente nos desvela algo de la Verdad divina; podríamos hablar también de «signo», y, en efecto, solemos hablar frecuentemente —adaptando a lo humano la expresión que el mismo Jesucristo (*Mt.*, 16, 4) refería a los fenómenos naturales— de los «signos de los tiempos»; señales, pues, a veces tenebrosas, pero, siempre con el velo del misterio, de algo que sólo al final del mundo será totalmente comprensible.

Revelación de la Verdad histórica.

Pero no era la Teología de la Historia, en toda su amplitud, el tema de nuestro actual discurso, y por ello no nos detendremos

más en este horizonte del pensamiento actual. Decíamos, a propósito de la Verdad en Historia, que el historiador no puede alcanzarla por los métodos ordinarios de su oficio, con los que sólo puede aspirar a conseguir una Objetividad, sino que la Verdad nos tenía que ser revelada por quien es El mismo la Verdad, Jesucristo, y que la veracidad del historiador sólo es posible cuando cabe una adecuación de sus propias palabras, sus propios *verba*, al Verbo divino. El historiador lee los textos y los interpreta con Objetividad, pero el sentido verdadero permanece cerrado y sellado para él. «¿Quién será digno de abrir el libro y soltar sus sellos?», leemos en el *Apocalipsis* (5,2). Esto es como la versión inspirada de la misma duda profanamente formulada por Pilatos, pero no menos acuciante, de «¿Qué es la Verdad?».

La Revelación del Verbo propiamente dicha se nos da en el Nuevo Testamento, y quedó concluida con los últimos escritos de San Juan, a finales del primer siglo. Fuera de esta Revelación cabe siempre, dentro de los límites de la autenticidad probada, las revelaciones privadas que efectivamente ha habido a lo largo de los siglos. En último término queda la zona insegura de la intuición adivinadora, de la que ordinariamente se abstienen los historiadores. Porque, aunque el Espíritu Santo puede inspirar en cualquier momento y a cualquier persona, incluso a un modesto historiador, su inspiración no siempre es claramente certificable; como leemos en el Evangelio de San Juan (3,5), el mismo Jesucristo nos previene ante esta inseguridad: *vocem eius audis sed non scis unde veniat et quo vadat*: «se oye su voz sin saber bien de dónde viene ni adónde va».

Con la misma incertidumbre cabe hablar de una tendencia a la Verdad, de una como «veracidad» moral, a propósito de aquella actitud reverente del historiador que tiende a reflexionar a la luz, muchas veces difusa, de la doctrina de Cristo, puesto que todo radica en El: *omnia in Ipso constant* (*Coloss.*, 1,2). En esta actitud moral, lo decisivo tiene carácter negativo, y consiste en no querer la mentira. En eso consiste la Verdad, o mejor veracidad de los hombres, en no querer mentir, lo que, en tér-

minos teológicos, quiere decir no querer seguir al Diablo, padre de la mentira, sino a Jesucristo, que es la Verdad. Como toda virtud, su aspecto es principalmente negativo, y no sería justo confundir esta «veracidad» moral del que no quiere mentir con la Verdad absoluta que es la misma persona de Jesucristo. La «veracidad» es siempre, incluso en los que le niegan, una expresión de amor a Jesucristo, amor preferencial, pero que nunca puede pretender ser absoluto, por las mismas limitaciones de la naturaleza humana. Así, cuando juramos «decir la verdad y nada más que la verdad», lo que realmente hacemos es renunciar solemnemente a la mentira, pero no podemos tener seguridad de que nuestra palabra coincida exactamente con el Verbo divino. Porque el Verbo sólo nos es conocido por revelación.

Efectivamente, en la Revelación del Verbo nos encontramos constantemente con verificaciones de la Verdad, es decir, del sentido que las palabras transmitidas tienen más allá de su significación inmediata. Algunas veces, esta aclaración de la Verdad se da de una manera algo general, como cuando vemos que Jesús ya resucitado dio a sus apóstoles la intelección del verdadero sentido de la Sagrada Escritura: *tunc aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas* (Lc., 24,25); les abrió el «sentido» de las Sagradas Escrituras cuyo significado ellos creían ya conocer. Pero es muy frecuente leer también en los Evangelios la declaración de que algo ocurre para que se cumpla lo profetizado en la Sagrada Escritura: «Todo esto se hizo para que se cumpliera...» (p. ej., Mt., 1,23; 21,4, etc.), o también: «Hoy se ha cumplido esta escritura...» (Lc., 4,21). Este cumplimiento del texto profético es realmente una revelación de su sentido trascendente, de su Verdad. En algunos casos la Verdad del *dictum* profético queda claramente afirmado; así, cuando la Sagrada Familia se traslada a Nazareth, se nos dice (Mt., 2,23) que fue así «para que se cumpliera lo que habían dicho los Profetas: "Se llamará Nazareno"»; en este caso, sólo *ex post facto* y por la misma declaración divina se podía ver tal Verdad, y es incomprensible que incluso a un erudito como Zolli se ocultara la evidencia de esta revelación tan clara, cuando trató de interpretar de otro

modo el sentido de «Nazareno». En algunos casos se rectifica claramente el significado inmediato de las palabras por el verdadero sentido de las mismas; así, por ejemplo, cuando dice Jesús (*Jn.*, 2-19): «destruid este templo y en tres días lo reharé», los judíos creían que significaba el templo de Jerusalén, pero se nos revela inmediatamente la Verdad (*Jn.*, 2,21): «lo decía de su propio cuerpo». Quizá, respecto a esta locución de Jesús, un historiador hubiera podido adivinar, por lo sucedido después, cuál era el sentido verdadero de la misma. Y también en aquella otra (*Jn.*, 11,50) en que Caifás, como pontífice en funciones, proclama aquel solemne consejo: «os conviene que muera un solo hombre por el pueblo y no perezca la nación entera». Cualquiera historiador conocedor de los hechos sucesivos podría adivinar aquí que ese «hombre» es precisamente Jesucristo, cuya muerte se estaba decidiendo, pero, la revelación divina viene a confirmarlo al decir luego el evangelista San Juan (11,15) que esto no lo dijo Caifás de propia iniciativa, sino para profetizar «que Jesús había de morir por toda la nación». Así, pues, no deja de haber casos en que la Verdad resulta adivinable para un historiador conocedor de los textos, aunque no goce de una especial inspiración. Pero estos casos de revelación o adivinación cierta de la Verdad son muy excepcionales, y, generalmente, el historiador, como venimos diciendo, debe abstenerse de pretender conocer la Verdad, y debe contentarse con la Objetividad. Sólo un conocimiento total del sentido de la Historia podrá, al final de los siglos, dar el sentido exacto de la Verdad de todos los datos aislados, pero en ese momento no habrá ya necesidad de textos, lo que equivale a decir que ya no habrá más Historia. Es consecuente, después de todo, que en un momento en que no haya ya noche porque habrá desaparecido el tiempo, no haya tampoco Historia, para la que la relatividad del tiempo es esencial.

Pero conocer el sentido total del acontecer humano, ése vuelve a ser un tema de la Teología y no de la Historia propiamente dicha. De ahí que la seguridad del trabajo histórico debe partir de la conciencia de su esencial limitación, de la renuncia a co-

nocer el sentido de los textos, su Verdad, que es ordinariamente inasequible, para esforzarse por conseguir tan sólo una Objetividad que sólo puede referirse a los textos mismos, pues el historiador no debe pretender convertir en objeto a los hombres y su conducta, que es lo que sí hace, en cambio, la Sociología, pero mediante la despersonalización de los fenómenos humanos. Ese es propiamente el precio de la pretensión de objetivizar los hechos en vez de los textos: la despersonalización de lo humano, pues lo que es sujeto no puede convertirse en objeto sin perder su esencia personal. En cambio, si tomamos como objeto los textos, que son ellos mismos palabras, la personalidad de los hombres, y la misma personalidad del autor de los textos queda respetada en su insoslayable subjetividad; la Objetividad del historiador se cifra entonces en ese mismo respeto de la subjetividad personal.

Así, pues, aunque al hablar de la Verdad en la Historia nos hemos tenido que elevar a los niveles de la Teología, para no errar sobre la esencia de la Verdad, cuanto hoy podemos decir en relación con la aparente crisis de la Historia se concreta en la reducción del objeto de la Historia a los textos y en la defensa de la misma contra los asaltos que hoy parece sufrir por parte de los que quisieran convertir la Historia, ciencia humanística y propiamente literaria, en una necesariamente imperfecta Sociología del pasado.

En esta restauración de la Objetividad creemos ver la tabla de salvación de la dignidad de la Historia, gracias a la cual pueda evitar su naufragio en estos tiempos adversos del triunfo de la sincronía sobre la diacronía.