

Bárbara Díaz

Universidad de los Andes, Chile.

bdiaz@uandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8021-584X>

Recibido: 03/02/2022 - Aceptado: 13/07/2022

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Díaz, Bárbara. "La búsqueda de la verdad ¿tarea del historiador?". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 12, (2022): 157-178. <https://doi.org/10.25185/12.6>

La búsqueda de la verdad ¿tarea del historiador?

Resumen: La cuestión de la verdad del conocimiento histórico ha suscitado diversas soluciones a lo largo del tiempo. Desde aquellos que consideran que es posible revivir el pasado, y narrarlo tal como fue, hasta los que niegan toda posibilidad de verosimilitud, y consideran que el relato histórico es un tipo de ficción, hay una extensa gama de opiniones. En este artículo propongo analizar este problema desde una mirada filosófica, a partir de la teoría del conocimiento, aunque sin olvidar las valiosas reflexiones de algunos historiadores. Luego de abordar la cuestión de la realidad del pasado (I), desarrollaré los problemas del conocimiento como relación entre el ser conocido y el ser que conoce (II-IV), y de la verdad en relación con la historia (V), para concluir con una respuesta a la cuestión planteada (VI).

Palabras clave: Historia, verdad, conocimiento.

In search of truth: the task of historians?

Abstract: The question of truth in historical knowledge has had different solutions in the course of time. There is a whole range of opinions, from those who consider it possible to revive the past and tell it as it was, to those who deny every possibility of truthfulness and think that history is a kind of fictional text. In this paper, I propose to analyse the problem from a philosophical point of view, starting from the theory of knowledge, but counting also with the reflections of some historians. I will begin with the problem of the reality of the past (I). I will then analyse knowledge as a relation between the thing known and the person who knows (II-IV) and address the issue of truth in history (V), and I will conclude with an answer to the posed question (VI).

Key words: History, truth, knowledge.

A procura pela verdade: uma tarefa do historiador?

Resumo: Ao longo dos anos, a questão da verdade do conhecimento histórico tem originado diversas soluções. Entre aqueles que consideram que o passado pode ser revivido e narrado exatamente como foi, e aqueles que consideram o relato histórico como um tipo de ficção, existe um amplo leque de opiniões. No presente artigo, proponho analisar esse problema a partir de uma abordagem filosófica com base na teoria do conhecimento, mas sem esquecer as valiosas reflexões de alguns historiadores. Depois de abordar a questão da realidade do passado (I), irei desenvolver os problemas do conhecimento como relação entre o ser conhecido e o ser que conhece (II-IV), e da verdade em relação à história (V), para concluir com uma resposta à questão proposta (VI).

Palavras-chave: História, verdade, conhecimento.

1. La realidad del pasado

La verdad no es un concepto «políticamente correcto» para la mentalidad postmoderna. El escepticismo y el relativismo desdibujan la idea de verdad. En las concepciones de la historia, la *story* muchas veces busca tomar el lugar de la *history*, reduciéndola a un relato de ficción. No obstante, a nivel del conocimiento ordinario puede constatarse un ansia de verdad por parte de los hombres y mujeres de hoy. Se podría afirmar, sin duda, que, al comprar un libro de historia, las personas no lo hacen solamente para leer un relato bonito, estéticamente bello, sino para entender una época, saber qué pasó y por qué pasó, conocer a los actores y penetrar en sus motivaciones. Del historiador –afirma Ricoeur– se espera que diga «algo verdadero»: ese es su papel cívico, lo que sus conciudadanos esperan de él.¹ Una prueba de esto la tenemos en la constante reivindicación por «verdad y justicia» frente a los hechos de violencia ocurridos en varios países de Latinoamérica en los años 70. Ninguno de los reclamantes se conformará con algo bien argumentado y escrito, quieren que se diga lo que sucedió, cómo sucedió, y por qué se llegó a esa situación extrema. Quizá por ello la historia reciente, que permite la entrevista a actores directos, tiene hoy tanta difusión a nivel popular. Tal como afirmaba Tucídides,² se considera que el recurso a la propia experiencia o memoria, a la explicación de un protagonista, tiene un mayor valor.

Muchas veces, cuando aparece un relato ficticio con pretensiones de historicidad hay reacciones adversas, pues se considera un engaño al lector y una injusticia con los personajes protagonistas de esas *stories*. La dilución de la historia en relato de ficción parece más una discusión a nivel académico que una constatación proveniente del conocimiento ordinario.

Ricoeur concibe la historia como un relato verdadero de las acciones de los hombres del pasado.³ El pasado existió realmente y sus huellas existen, tanto en soportes materiales (escritos, utensilios, etc.) como en la memoria de los protagonistas o en la tradición oral de sus descendientes. Esta afirmación es la que permite empezar a pensar en la posibilidad de un conocimiento histórico verdadero. A propósito de esto, la historiadora Nathalie Zemon

1 Tema extensamente tratado en Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: FCE, 2004).

2 Cfr. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (Madrid: Akal, 1989), I, 20-22.

3 Cfr. Paul Ricoeur, “Expliquer et comprendre”, *Revue Philosophique de Louvain* 75, n° 25 (1977): 126-147, 140, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5924 (visitado 1-12-2021). «L’histoire –l’historiographie– est une sorte de *récit*, un *récit* “vrai” par comparaison avec les *récits* mythiques ou avec les *récits* fictifs [...] et d’autre part l’histoire se rapporte aux *actions* des hommes dans le passé».

Davis, en un reportaje que le hiciera el también historiador Denis Crouzet, afirma que es un peligro cierto para el historiador el buscar una «excesiva familiaridad» con el pasado y que, por el contrario, es necesario acercarse a él con humildad, como ante un misterio: «Siempre debe estar presente la conciencia de que existe una fractura, una fractura que nos hace introducirnos en una esfera distinta de la nuestra, pero a la que debe seguir de inmediato la toma de conciencia del distanciamiento existente».⁴

Y para complementar su idea de que el pasado «está ahí», y que lo que debe hacer el historiador es descubrirlo y relatarlo, dice: «Siempre me quiero acordar de la existencia exterior de las huellas dejadas por la gente del pasado. Quisiera ser narradora antes que caníbal».⁵

Me parecen muy valiosas las afirmaciones de esta historiadora que, después de años de investigación en historia social y cultural, viene a corroborar la realidad del pasado y la necesidad de penetrar en él. En el fondo, continúa vigente la tan traída y llevada máxima de Ranke: *wie es eigentlich gewesen*.⁶ Por el contrario, el «canibalismo historiográfico» sería la pretensión de construir el pasado «a medida» del sujeto historiador. En efecto, si se niega la posibilidad de conocer el pasado solo queda construir, imaginar o confrontar meras representaciones mentales.

A continuación, pasaré a estudiar el conocimiento humano desde una perspectiva relacional, tomando en cuenta los aportes de la metafísica tomista así como los hallazgos de corrientes contemporáneas, como la fenomenología.

II. El conocimiento como relación entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida

Uno de los modos de entender el conocimiento es concebirlo como relación. En la metafísica tomista, la relación es un accidente «cuya naturaleza consiste en la referencia u ordenación de una sustancia a otra».⁷ Los escolásticos llamaron a este accidente *esse ad aliud* o *esse ad*. Esta denominación

4 Nathalie Zemon Davis y Denis Crouzet, *Pasión por la historia. Entrevista con Denis Crouzet* (Valencia: Universitat de Valencia, 2006), 11.

5 Davis y Crouzet, *Pasión por la historia*, 122.

6 La historia solo pretende mostrar el pasado «como realmente fue». Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (Leipzig: von Duncker und Humblot, 1874), VII.

7 Tomás Alvira et al, *Metafísica* (Pamplona: Eunsa, 1997), 72.

indica que este accidente no determina a la sustancia desde dentro, como otros, sino que es una apertura del ente hacia otro y que es origen de un enorme enriquecimiento y perfección para el ente, en especial para los seres de mayor jerarquía, que son los más capaces de contar con múltiples accidentes relacionales.

Profundizar en la condición metafísica de la relación lleva a concluir que ella hace que el ser se vuelque hacia fuera de sí mismo y que, a la vez que se enriquece con el ser de los otros, comunica a estos algo de su propio ser. Cuando la relación se establece entre seres humanos, la posibilidad de enriquecimiento es mucho mayor.

Pasando concretamente al caso de la relación cognoscitiva, Edith Stein explica: «Todo conocimiento [...] sería hecho posible y determinado tanto por la capacidad intrínseca a la cosa de manifestarse, como por la capacidad del sujeto de representarla».⁸ Comenta Esparza: «Stein tiene una clara intuición: el conocimiento es hecho posible tanto por el sujeto como por el objeto, y lo explica en términos de acto y potencia. Por lo tanto, la función del sujeto no sería ni del todo activa, ni meramente pasiva».⁹

No obstante afirmar la existencia de ambos polos de la relación, sostengo, con Sanguineti, que en la relación cognoscitiva la prioridad corresponde a la realidad, pues si algo no existe, es obvio que no puede ser conocido: «El conocimiento no parte del sujeto para, después, desembarcar en la realidad, sino que, desde el primer momento, “ha desembarcado” en la realidad extramental, a la que nunca abandona del todo».¹⁰

Consideraré, en primer lugar, ambos términos de la relación, para luego pasar a discutir el problema de la verdad en el conocer histórico.

III. El *esse* pasado como objeto de la historia

Cuando se aborda el conocimiento histórico es preciso, ante todo, ahondar en la naturaleza peculiar del objeto. El pasado como tal no tiene existencia. Como bien explicó san Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*, lo único que existe verdaderamente es lo presente: «presente de cosas pasadas (la

8 Edith Stein citada en Michel Esparza, *El pensamiento de Edith Stein* (Pamplona: EUNSA, 1998), 190.

9 Esparza, *El pensamiento*, 200.

10 Juan José Sanguineti, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica* (Madrid: Palabra, 2005), 42-3.

memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)». ¹¹ «Sé al menos que, dondequiera que estén [las cosas], no son allí futuras o pretéritas, sino presentes; porque si allí son futuras, todavía no son, y si son pretéritas, ya no están allí; dondequiera, pues, que estén, cualesquiera que ellas sean, no son sino presentes». ¹²

Y agrega:

Cuando se refieren a cosas pasadas verdaderas, no son las cosas mismas que han pasado las que se sacan de la memoria, sino las palabras engendradas por sus imágenes, que pasando por los sentidos imprimieron en el alma como su huella. Así, mi puericia, que ya no existe, existe en el tiempo pretérito, que tampoco existe; pero cuando yo recuerdo o describo su imagen, en tiempo presente la intuyo, porque existe todavía en mi memoria. ¹³

La indagación de san Agustín le lleva a afirmar que lo pasado no existe como tal, sino que solo existe «su huella», que puede conservarse en la memoria: esta sí puede conocerse, en cuanto se hace presente al «alma», al sujeto cognoscente. De todos modos, hay que tener presente lo que también dice en este fragmento: que lo que tenemos son «palabras engendradas por sus imágenes», que imprimen su huella en el alma. Estas afirmaciones de san Agustín nos ponen en la pista de la estrecha relación entre conocido y cognoscente, más aún al tratarse del pasado, pues en este caso, se depende de «huellas», de «indicios» que finalmente solo son captables por quien es capaz de reconocerlos como tales: y ese tal es el historiador. Con san Agustín no solo se aprehende la verdadera naturaleza del objeto histórico, sino que también se vislumbra el papel central del historiador en el proceso de conocimiento, que no es un papel de «creador», sino de intérprete de huellas.

Desde un enfoque fenomenológico, Edith Stein afirma que la memoria siempre es una representación, con «el yo originario que recuerda y el yo no originario recordado». ¹⁴ En la memoria se producen brechas que deben rellenarse para obtener un significado completo de la experiencia. «El mismo recordar puede tener el carácter de duda, de sospecha, de probabilidad pero nunca carácter de ser». ¹⁵ De modo semejante, el historiador debe realizar

11 Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 26, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index.htm>.

12 Agustín de Hipona, *Confesiones* XI, 23.

13 Agustín de Hipona, *Confesiones* XI, 23.

14 Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía* (Madrid: Trotta, 2004), 24.

15 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 25.

también esa operación de «relleno», y en ello consiste buena parte de sus dificultades para conseguir un conocimiento verdadero. Puesto que el pasado no existe en cuanto tal, sino solo sus huellas, necesariamente incompletas, los vacíos deben cubrirse con conjeturas más o menos verosímiles.

Estas afirmaciones no llevan a un subjetivismo extremo en el conocimiento histórico, pues las huellas indican una realidad que fue y que puede ser recuperada de algún modo. Tal es el trabajo del historiador. Incluso, como dice Sanguineti, «algunos conocimientos históricos son definitivos a causa de la increíble convergencia de pruebas que permiten acceder a ellos [...]». No todo es pura hipótesis en el conocimiento histórico.¹⁶

A fin de argumentar que es posible un conocimiento verdadero del pasado, recurriré a la analogía. Conocer el pasado es una actividad análoga a la del conocimiento de seres humanos contemporáneos. De este modo, se puede establecer la diferencia (los del pasado ya no existen como presentes) y la semejanza (se trata de seres humanos, y, en cuanto tales, análogos a nosotros).

iv. Características del sujeto que conoce

El Aquinate afirma que nuestra captación de la realidad depende de nuestro modo de conocer. «El conocimiento se realiza según el modo como lo conocido está en el que conoce. Y lo conocido está en el que conoce según su modo de conocer. De ahí que todo conocimiento se ajuste a la naturaleza del que conoce».¹⁷ Por ello, «la naturaleza del sujeto y sus capacidades cognitivas determinan el tipo de inteligibilidad que él puede afrontar».¹⁸ Se trata, pues, de una postura que, si bien parte de la existencia de una realidad externa al sujeto cognoscente, atribuye a este un papel activo en el proceso de conocimiento, papel que la filosofía contemporánea ha destacado y profundizado, en particular destacando la calidad de «histórico» del sujeto que conoce.

En el caso del historiador, se trata de un sujeto que «está en la historia», no de un observador a-histórico. Ese «estar en la historia» supone que tiene un «horizonte de comprensión» dado por sus vivencias personales, sociales y culturales. Como afirma Gadamer: «Tener un sentido histórico significa

16 Sanguineti, *El conocimiento*, 94.

17 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q 12, a 4, <https://hig.com.ar/sumat/a/c12.html#a4>.

18 Sanguineti, *El conocimiento*, 53.

esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es co-extensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido». ¹⁹

En la consideración de este horizonte de comprensión, no es menor el grado de cultura que tenga el historiador. En esto han hecho hincapié insignes cultores de la disciplina, como Lucien Fèbvre y Henri Marrou.

El primero afirmaba, dirigiéndose a sus alumnos:

Para hacer historia, dad la espalda resueltamente al pasado y vivid ante todo. Mezclaos con la vida. Con la vida intelectual, sin duda, en toda su variedad. Historiadores, sed geógrafos. Sed juristas también, y sociólogos, y psicólogos; no cerréis los ojos al gran movimiento que, ante vosotros transforma, a una velocidad vertiginosa, las ciencias del universo físico. Pero vivid también una vida práctica. No os contentéis de mirar desde la orilla, perezosamente, lo que ocurre en el mar enfurecido. ²⁰

Y Marrou, por su parte, afirmaba que «la riqueza del conocimiento histórico es directamente proporcional a la de la cultura personal del historiador». ²¹

Por otro lado, debe tenerse en cuenta la situación política, social y cultural que vive el historiador. Eso determinará las preguntas que le hace al pasado, el proceso de selección de los temas, el tratamiento de las fuentes. Esta idea se da de frente tanto con el positivismo, que considera que los hechos «están ahí», como cualquier otro objeto inerte y, por tanto, desprecia el papel del sujeto cognoscente, como con el constructivismo radical, que niega que exista algo «objetivo» en la disciplina histórica. Y, asimismo, explica por qué cada generación reescribe la historia, y esta no puede considerarse nunca un saber clausurado.

v. Dos acepciones de «verdad»

Pasaré seguidamente, a tratar de la verdad del conocimiento histórico a partir de la perspectiva relacional. Consideraré dos acepciones de verdad: como *adaequatio* y como *aletheia*. En ambas está presente la relación entre el

19 Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* (Madrid: Tecnos, 1993), 43.

20 Lucien Fèbvre, *Combats pour l'histoire* (Paris: Armand Colin, 1953) 3, 31-32. Traducción propia.

21 Henri-Irénée Marrou, *El conocimiento histórico* (Barcelona: Idea, 1999), 30.

historiador y los seres del pasado. Si bien me centraré en ella, estimo pertinente hacer alguna referencia a la relación entre el historiador y los lectores de su obra, o entre los propios historiadores.

a) La verdad como *adaequatio*

En *De Veritate*, Tomás de Aquino afirma que lo verdadero añade al ente «la conformidad o la adecuación de la cosa y del entendimiento. [...] Así, pues, la entidad de la cosa precede a la noción de verdad y el conocimiento es como un efecto de la verdad».²² Está claro que para el Aquinate, hay una prioridad ontológica del ente sobre el sujeto que lo conoce. La verdad es una propiedad del ente, que hace que sea posible su conocimiento. Para que la *adaequatio* pueda darse, se requiere en el objeto la condición de «transparencia», de «claridad», de ahí que «la verdad no es una creación humana sino un descubrimiento: es como un don o una luz del ser para la mente».²³

Por otro lado, la verdad en tanto *adaequatio* implica en el cognoscente una disposición de acogida, que se explicará un poco más adelante, al hablar del conocimiento por experiencia y de la empatía. Desde ya, puede decirse que siempre se conoce lo real desde y en el propio horizonte, que es, a la vez, límite y apertura. Como límite, muestra la finitud y, por tanto, el carácter necesariamente acotado de la visión. Como apertura, es la disposición del sujeto al encuentro con el otro, a descubrir lo inesperado: es un umbral para un conocimiento más profundo.

Gabriel Zanotti, en un ensayo en el que busca una reconciliación entre la filosofía tomista, la fenomenología y ciertas corrientes hermenéuticas, afirma que el ser humano es análogo. Y si el ser humano se da «en la historia, esa historia no será equívoca sino análoga. Y si el espacio del hombre es su cultura, esa cultura no será equívoca sino análoga».²⁴ Estas afirmaciones permiten situar la idea de verdad como *adaequatio* en una esfera más cercana

22 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a 1 <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>: «Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus [...]. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus». La traducción al español está tomada de Patricia Moya: «La verdad en Tomás de Aquino», en Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la verdad*, ed. Felipe Castañeda (Bogotá: Universidad de los Andes, 2018), 249-250.

23 Sanguineti, *El conocimiento*, 244.

24 Gabriel Zanotti, *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje* (Buenos Aires: Universidad Austral, 2005), 14-15.

al pensamiento actual. En efecto, se creyó erróneamente que la idea tomasiana implicaba una especie de positivismo, por el cual se daba una radical separación entre el objeto conocido, real, y el sujeto cognoscente. La recuperación de la idea de analogía permite establecer una relación más enriquecedora del sujeto con su objeto, más aún en el caso de la historia, cuyo objeto es también un ser humano (por lo tanto, análogo al ser que conoce, al historiador).

La idea de verdad como *adaequatio* no implica –afirma Zanotti– la identidad entre el objeto real y su representación mental: la mente no es un «receptáculo» de esencias. No hay conceptos de esencias a-históricas. Lo que se conoce, se conoce dentro de un determinado contexto histórico-cultural.²⁵

También Paul Ricoeur se ha ocupado extensamente del problema, al tratar de la historia y la ficción. En su obra *Temps et récit*, recoge la famosa frase de Ranke: *wie es eigentlich gewesen* –los hechos tal como fueron– buscando especificar, a través del «tal como», el carácter análogo del conocimiento histórico.²⁶ Cuando se quiere marcar la diferencia entre ficción e historia, explica Ricoeur, se invoca inevitablemente la idea de una cierta correspondencia entre el relato y lo realmente ocurrido. Al mismo tiempo, se es plenamente consciente de que esa re-construcción es una construcción diferente del curso de los acontecimientos reportados. Sin embargo, el pasado ejerce sobre el discurso histórico una suerte de sujeción (*contrainte*), exigiendo del discurso una rectificación constante. El historiador, por instinto, querría que su construcción fuera una re-construcción. Su relación con el pasado es en cierto modo el de una deuda impaga, y el historiador nos representa a todos, los lectores de su obra. El historiador busca «dar lo debido» al pasado, restituir (*rendre*).²⁷

Sin embargo, hay que combatir la idea de que el lenguaje del historiador pueda ser enteramente transparente, al punto de dejar hablar a los hechos por sí mismos. Hay que volver a la expresión de Ranke, «tal como», que, como afirma Ricoeur, no es solo un dato retórico sino ontológico: «lo realmente pasado» de Ranke, está significado en la expresión «tal como». El análogo tiene en sí la fuerza de la re-efectuación y de la puesta en distancia, ya que «ser como» es, a la vez «ser» y «no ser».²⁸ De este modo, se distingue adecuadamente entre el pasado y el discurso histórico: nunca van a ser iguales, pero sí pueden

25 Cfr. Zanotti, *Hacia una hermenéutica*, 15-16.

26 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, III (París: Du Seuil, 1985), 269-270.

27 Ricoeur, *Temps et récit*, III, 219-220.

28 Cfr. Ricoeur, *Temps et récit*, III, 225-226.

y deben ser análogos, y la función del historiador, también su función cívica, la deuda de justicia que tiene con sus conciudadanos, es que esa analogía sea lo más ajustada posible.

b) La verdad como *aletheia*

Paso ahora a referirme al otro concepto de verdad que propuse analizar: *aletheia*, o «des-ocultamiento». La idea griega de *aletheia* fue retomada por Heidegger, quien la abordó en una conferencia titulada «Hegel y los griegos». Afirma allí que «*aletheia* es el misterio mismo, el asunto del pensar»:²⁹

Ahora bien, si dirigimos la atención a lo misterioso de la *aletheia*, la cual impera en el comienzo de la filosofía griega y en la marcha de toda la filosofía, la filosofía de los griegos se muestra, también para nuestro pensar, en un «todavía no». Mas este es el «todavía no» de lo no pensado; no el «todavía no» que no nos satisface, sino el «todavía no» para el cual nosotros somos insuficientes y al cual no atendemos suficientemente.³⁰

En ese «todavía no», Heidegger muestra la finitud del ser humano, que es incapaz, por sí solo, de agotar la verdad. Para el caso de la verdad histórica, esta idea es sumamente fecunda, pues alerta al historiador acerca de la actitud con la que debe acercarse a su objeto. Frente al misterio solo es posible acercarse desde la humildad, pues se trata de algo que sobrepasa las propias fuerzas, la propia capacidad de comprensión. Desde ese umbral, el historiador puede entrar, como de puntillas, en el objeto a conocer, tratándolo con el respeto que merece el «otro», que es otra persona o grupo de personas al que no se debe manipular mediante la ideología o los prejuicios, sino realizando, previamente, esa *epoché* de que habla Marrou,³¹ ese despojamiento que permite entrar en comunicación con el otro.

Considero que la idea implícita en el concepto de *aletheia* es especialmente significativa para el historiador. Por un lado, porque el objeto histórico se presenta siempre ante él como un misterio a develar: no por casualidad Carlo

29 Martin Heidegger, «Hegel y los griegos». Conferencia pronunciada en Heidelberg el 26-VII-1958, <https://www.icergua.org/latam/pdf/09-segsem/03-07-fh3/doc13.pdf>, 6 (consultada 1-12-2021).

30 Heidegger, «Hegel y los griegos», 7.

31 Marrou, *El conocimiento histórico*, 67.

Ginzburg se refería al «paradigma indiciario»,³² queriendo mostrar con ello el esfuerzo por encontrar pruebas que conduzcan al conocimiento del pasado. Por otra parte, la verdad tiene pliegues, y eso también está unido a la idea de misterio: cada historiador, en su tiempo, «des-pliega» una parte de la verdad de la historia, sin agotarla. Por eso puede afirmarse que ese conocimiento es un «todavía-no»: no está acabado, siempre pueden conocerse más pliegues, más facetas, nuevas perspectivas.

Nathalie Zemon Davis ha dejado un excelente testimonio de lo que significa ese acercamiento al pasado buscando des-velar su misterio. Al contar su experiencia de investigación, dice: «Quiero llevar mis investigaciones tan lejos como pueda con el propósito de encontrar y comprender los mundos mentales y afectivos de los individuos y las comunidades del pasado. Al abordar los indicios y las huellas que me han dejado, me siento ayudada y obstaculizada a la vez por mis subjetividades y mis distintas capacidades».³³

Llegados a este punto, podemos preguntarnos de qué modo puede llegarse a este des-ocultamiento, siempre parcial, siempre superable, siempre «camino hacia». Esto lleva a ver cuáles son las formas por las que el sujeto llega, efectivamente, al conocimiento. En este apartado me referiré al conocimiento experiencial, al conocimiento empático, al conocimiento por amistad y diálogo.

Sanguineti explica que los conceptos, si bien revelan aspectos importantes de la realidad, necesariamente prescinden de muchas cosas: «Nos revelan, pero también nos ocultan la realidad, que es mucho más compleja».³⁴ La experiencia, por el contrario, es un conocimiento «existencial e inmediato», que siempre puede «enriquecerse con nuevos matices y aspectos imprevistos».³⁵ Pasando específicamente al conocimiento histórico, siendo la historia una disciplina de lo concreto, es evidente que el uso del concepto, si bien es fundamental, no es suficiente. El conocimiento experiencial, en cambio, sí puede ofrecer una pista válida para entender el modo de conocer del historiador. Explica Sanguineti que entre «concepto» y «experiencia» se produce una «complementariedad circular», de modo que uno potencia a la otra. El conocimiento por

32 Vid entre otros el ensayo: «Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. (Barcelona: Gedisa, 1999), especialmente pág. 148: «Y el conocimiento histórico, como el del médico, es indirecto, indicial y conjetural».

33 Davis y Crouzet, *Pasión por la historia*, 122.

34 Sanguineti, *El conocimiento*, 124.

35 Sanguineti, *El conocimiento*, 106.

experiencia, descuidado por la filosofía clásica, fue potenciado por corrientes contemporáneas como el vitalismo, la fenomenología, el existencialismo.³⁶

En *Persona y acción*, Karol Wojtyła aborda este tipo de conocimiento desde la fenomenología, y lo define como

lo que se da de forma inmediata, o todo acto cognoscitivo en que el objeto se nos dé de forma directa [...]. En oposición al reduccionismo empirista, existen, por tanto, muchas formas diferentes de experiencia en las cuales se dan objetos individuales para que sean tomados en consideración, como, por ejemplo, la experiencia de los hechos psíquicos individuales de los otros egos, la experiencia estética.³⁷

Por su parte, Marrou rechaza los métodos propios de las ciencias de la naturaleza y afirma que el punto de partida para la historia ha de ser el «conocimiento vulgar». «Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la historia, ese encuentro de lo otro, aparece como íntimamente emparentado con la comprensión del Otro en la experiencia del presente y se introduce con ella en la categoría más general [...] del conocimiento del hombre por el hombre».³⁸

Marrou dedica varias páginas a la explicación de esa peculiar relación del sí mismo con el otro, de los modos, posibilidades y dificultades de esa comunicación. Concluye reafirmando la posibilidad de comprender al «otro-pasado», siempre que se esté en una disposición que nos haga «connaturales con otro, nos permita experimentar sus pasiones, y volver a pensar sus ideas bajo la misma luz con que él las vivió».³⁹ En otro escrito, el mismo autor afirma que «el historiador es un hombre que busca comprender a otros hombres: no lo logra más que en la medida en que pone en práctica su conocimiento del hombre, su experiencia, su pensamiento».⁴⁰

Edith Stein, con una perspectiva netamente filosófica, ha profundizado en estas ideas a partir de la fenomenología, particularmente en su obra *Sobre*

36 Sanguineti, *El conocimiento*, 127.

37 Karol Wojtyła, *Persona y acción* (Madrid: BAC, 1982), 10, nota 1.

38 Marrou, *El conocimiento histórico*, 69.

39 Marrou, *El conocimiento histórico*, 79-80.

40 Henri-Irénée Marrou, “De la philosophie à l’histoire”, en *Étienne Gilson philosophe de la chrétienté* (Collection «Rencontres», 30) (París: Éditions du Cerf, 1949), 83.

el problema de la empatía. Empatía es «la experiencia de la conciencia ajena».⁴¹ Pero, ¿de qué manera se da esta experiencia?

Para comenzar, Edith Stein se detiene a diferenciar las experiencias originarias de las no-originarias. Cuando se vive el gozo del otro, por ejemplo, no se experimenta una «alegría originaria»: es el otro el que la experimenta. Su gozo es originario aunque el yo lo experimente como no-originario.⁴² Por eso diferencia «empatía no es sentir-a-una, si esto se toma en sentido estricto».⁴³ El que empatiza «siente» lo del otro, pero de modo «no-originario». Solo a través de la empatía se rompe el aislamiento del yo, que se abre a la experiencia de los otros.⁴⁴

Un punto interesante de su argumentación se refiere a que el cuerpo viviente tiene una posición que llama «punto cero de la orientación del mundo espacial».⁴⁵ El cuerpo viviente no puede separarse del mundo exterior que le es dado. Cuando el yo interpreta este cuerpo viviente y se proyecta empáticamente en él, obtiene una nueva imagen del mundo exterior, y un nuevo punto cero de orientación, No es que el yo mueva su punto cero al nuevo lugar, sino que retiene su «punto cero originario» y su orientación «originaria», mientras que, de modo empático y no-originario, obtiene el otro.⁴⁶ De todo esto surge la posibilidad de enriquecer la propia imagen del mundo a través de la del otro, y la importancia de la empatía para experimentar el mundo exterior como real.⁴⁷

Creo que estas consideraciones de Edith Stein pueden trasladarse, en sentido analógico, al conocimiento histórico. En efecto, el sujeto-historiador es capaz de empatizar con el otro-historiado y, mientras retiene su propio punto de orientación (en este caso no sería solo espacial sino fundamentalmente temporal), es capaz, no solo de conocer al otro, sino además de enriquecerse con su peculiar punto de orientación. La empatía con los seres del pasado permite su conocimiento y, por añadidura, un enriquecimiento en la manera que tiene el sujeto-historiador de ver el mundo y su transcurrir. Por tanto, el conocimiento empático es una manera privilegiada de acceso a la verdad

41 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 27.

42 Cfr. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 27.

43 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 33.

44 Cfr. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 34.

45 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 75.

46 Cfr. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 80.

47 Cfr. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 81.

histórica, a una verdad que se va des-ocultando, a medida que la empatía es mayor.

Otro punto interesante para la temática historiográfica es la afirmación de que la empatía puede ser un correctivo para evitar el encierro en la propia individualidad y una probable fuente de engaño para el sujeto que conoce.⁴⁸ Por el contrario, la visión del otro otorga mayor claridad sobre la propia visión. Pienso en la posibilidad de trasladar esta idea a la historia y, en concreto, considero cómo muchas veces los historiadores extranjeros logran una perspectiva más ajustada de la realidad pasada que los historiadores nacionales.⁴⁹

Para la comprensión empática no es necesario que el yo haya pasado por todas las experiencias que son ofrecidas empáticamente por el otro. Puede ser que ese yo sea agnóstico y, sin embargo, sea capaz de empatizar con un sujeto creyente y entender sus acciones con relación a su fe: esto ocurre cuando el yo empatiza un valor del otro como motivo de su conducta. Glosando a Dilthey, Stein dice que solo cuando uno se experimenta a sí mismo como una persona, como un todo con sentido, es capaz de entender a otros. Y agrega que de este modo puede entenderse a Ranke cuando quería «“extinguir” su sí mismo para ver las cosas “como han sido”». Tomar el yo como medida es encerrarse en la prisión de la individualidad. Así, los otros se convierten en enigmas o, peor aún, son remodelados a imagen del yo cognoscente, y así se falsifica la verdad histórica.⁵⁰

Es oportuno, en este momento, citar al historiador Dominick LaCapra, para quien la empatía «puede entenderse como algo que presta atención e incluso intenta recuperar la posible dimensión escindida, afectiva, de la vivencia de otros», lo que implica «que la afectividad es un aspecto crítico de la comprensión del historiador».⁵¹ Este autor considera que la acogida de las vivencias de otros, en especial cuando se trata de acontecimientos traumáticos da lugar a un «desasosiego empático» que, lejos de enturbiar la investigación, debería conllevar una mejor comprensión de los acontecimientos relatados,

48 Cfr. Stein: *Sobre el problema de la empatía*, 83 y 133.

49 Podrían citarse muchos ejemplos. En el contexto europeo, se me ocurre el aporte de los historiadores ingleses: J. Elliott, G. Parker, H. Kamen al conocimiento de la historia de la España moderna; en el contexto uruguayo es claro el aporte del estadounidense J. Chasteen a la historia de un caudillo, Aparicio Saravia, cuya imagen fue objeto de un uso político que impidió un auténtico conocimiento del personaje y de su entorno –*Héroes a caballo* (Madrid: Aguilar, 2002)–.

50 Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 133.

51 Dominick LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma* (Buenos Aires: Nueva visión, 2005), 62.

siempre que la empatía no ceda «el paso a una condición vicaria de víctima»,⁵² en la que el historiador se identifica de modo absoluto con el sujeto historiado.

Otro punto que debe tenerse en cuenta en esta búsqueda de la verdad por parte del historiador es que se trata de un esfuerzo que solo puede darse «en comunión», en diálogo con otros. Según Marrou, el conocimiento histórico se produce fundamentalmente a través de la amistad, de un modo análogo a como se da el conocimiento interpersonal con otros seres humanos presentes.

La comprensión [...] supone la base de una amplia base de comunión fraterna entre sujeto y objeto, entre el historiador y el documento (digamos más exactamente: entre el historiador y el hombre que se revela a través de ese signo que es el documento): cómo comprender, sin esta disposición de ánimo que nos hace connaturales con otro, nos permite experimentar sus pasiones, y volver a pensar sus ideas bajo la misma luz con que él las vivió..., en una palabra, sin comunicar con el otro. [...] Entre el historiador y su objeto tiene que establecerse un vínculo de amistad, si es que el historiador quiere comprender, pues, según la hermosa fórmula de san Agustín, «no se puede conocer a nadie si no es por la amistad», «*et nemo nisi per amicitiam cognoscitur*».⁵³

Esta implica, necesariamente, el diálogo. *Dia-logos*, es –etimológicamente– palabra que atraviesa: en este caso es el esfuerzo del yo historiador para alcanzar al otro, y la apertura de este a ser conocido. Karol Wojtyła, desde la perspectiva fenomenológica y personalista que le es característica, afirma que «el conocimiento humano, que es un fenómeno social, se desarrolla mediante la mutua comunicación e intercambio de las cosas comprendidas»,⁵⁴ y considera que, «aun cuando no haya una comunicación directa», «las distintas personas pueden intercambiar mutuamente los resultados de las experiencias que han tenido en las relaciones con sus semejantes», y esto constituye verdadero conocimiento sobre el hombre.⁵⁵

Resulta profundamente atractivo, a partir de las ideas anteriormente expuestas, considerar el trabajo de investigación histórica como un diálogo, una relación «amistosa» con los hombres y mujeres del pasado. Realmente, a lo largo del quehacer histórico, se forja esa relación peculiar entre el historiador

52 LaCapra, *Escribir la historia*, 68.

53 Marrou, *El conocimiento histórico*, 79-80. La cita de san Agustín procede de: *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 71, 5. http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/ottantatre_questioni_libro.htm (consultado el 1-12-2021).

54 Wojtyła, *Persona y acción*, 21.

55 Wojtyła, *Persona y acción*, 4.

y los protagonistas de la historia, sean estos personajes destacados o gentes comunes. Esa relación supone, de parte del historiador, estar disponible frente a lo inesperado y superar la «mala subjetividad». ⁵⁶ Nathalie Zemon Davis lo expresa afirmando que «el historiador debe ser generoso, atento a las huellas, a las voces del pasado». ⁵⁷

Obviamente, como ya se ha dicho, al hablar de amistad entre el historiador y los seres humanos del pasado, se está utilizando el término en sentido analógico, pues la amistad supone reciprocidad, y ella no se da –de modo pleno al menos– en el caso de la historia. Escribe Laín Entralgo: «Consiste la verdadera amistad en dejar que el amigo sea lo que él es y quien él quiere ser». ⁵⁸ A partir de esta definición se puede penetrar en la analogía que supone la amistad en el conocimiento histórico: por una parte, los personajes del pasado brindan al historiador su historia, su memoria, su relato; por otra, el historiador rescata del olvido a esos seres del pasado y –en una nueva relación amistosa– los presenta a sus contemporáneos.

Para que el ser humano objeto de la historia se muestre, el historiador debe esforzarse en acercarse a su objeto con reverencia, con afán de saber, aun sabiendo que lo abordará –necesariamente– desde su propio horizonte de comprensión. De este modo, el historiador pagará la «deuda» que él y toda su comunidad tiene con el pasado, develando a sus contemporáneos esa realidad que puede estar oculta por el olvido, por el prejuicio ideológico, por la amnesia impuesta. ⁵⁹

VI. ¿Es posible la verdad en historia?

Habiendo analizado desde diversas perspectivas la peculiaridad del conocimiento histórico, podemos enfrentarnos con la pregunta que inició esta investigación: ¿es posible la verdad en historia?

Los enunciados verdaderos –explica Sanguinetti– son contextuales, pues han de entenderse en su contexto lingüístico y conceptual para poder ser reconocidos en su verdad. No obstante, dichos contextos no son «cerrados

56 Ricoeur, *La memoria, la historia*, 437 nota 59.

57 Davis y Crouzet, *Pasión por la historia*, 19.

58 Pedro Laín Entralgo, *Sobre la amistad* (Madrid: Revista de Occidente, 1972), 215.

59 Para este tema Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido, passim*.

e inconmensurables», sino «ventanas» desde las cuales pueden contemplarse diversos aspectos de lo real.⁶⁰ «El conocimiento de las personas, la cultura y la historia es una tarea inagotable. Solo llegaremos a conocimientos parciales que a veces convendrá ir reajustando. Conocemos numerosas verdades en todos estos campos, pero siempre permanecemos abiertos a ajustes y a nuevos avances».⁶¹

La historia, ya lo decía Aristóteles, es la ciencia de lo concreto, y «debe mostrar lo concreto en su complejidad, en su insuperable complejidad».⁶² Este es quizá uno de los grandes desafíos del historiador: cómo dar cuenta de esa trama. ¿Es posible para un solo individuo? ¿O la verdad histórica surgirá, necesariamente, de la combinación de las visiones de historiadores de diversas corrientes y épocas?

El hecho de que «cada generación escriba su propia historia», no implica negar la verdad de dicho conocimiento: solo afirma la realidad de diferentes relaciones establecidas entre personas del pasado y de diversos «presentes». Dichas «historias» no son ficciones, sino relatos verdaderos, que sitúan al sujeto cognoscente en perspectivas diversas: cada uno es capaz de abrir así una nueva «ventana», que enriquezca el conocimiento del pasado. Pero esto no significa, en modo alguno, una postura relativista o escéptica respecto al conocer histórico. Por el contrario, como afirma von Balthasar, esa pluralidad indica que «la verdad es sinfónica», llena de matices, de tensiones, de dramatismos.⁶³

Haciendo una crítica a ciertos cultores demasiado radicales del *linguistic turn*, el historiador Geoff Eley escribe un artículo de título sugerente: «Is all the world a text?» En él afirma que hay un número relativamente pequeño de historiadores que han adoptado una epistemología que relativiza el estatus de todo conocimiento, de modo que no existiría ningún significado fijo y todo sería constantemente cuestionable. Esta postura crítica, en sus formas más radicales, socava la idea de conocimiento histórico como tal, y reduce la tarea del historiador a formas más o menos elaboradas de crítica historiográfica (la historia no como la reconstrucción de lo que pasó a través de los archivos, sino como la continua disputa sobre cómo el pasado es abordado o invocado).⁶⁴

60 Sanguineti, *El conocimiento*, 267.

61 Sanguineti, *El conocimiento*, 176.

62 Marrou, «De la philosophie à l'histoire», 78.

63 Cfr. Hans Urs Von Balthasar, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano* (Madrid: Encuentro, 1979), 10.

64 Cfr. Geoff Eley, «Is all the world a text? From social history to the history of society two decades later», en *Practicing history. New directions in historical writing after the linguistic turn*, ed. Gabrielle Spiegel (New York & London: Routledge, 2005), 45.

¿La historia sería tan solo un texto entre otros? ¿Habría que abordarla desde el campo literario, al igual que un relato de ficción? ¿No existe nada propio en el relato histórico? Para definir este último punto, me basaré en el texto de Ricoeur, «Expliquer et comprendre». Allí, el autor realiza una comparación entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia. Afirma que la historiografía es una forma de relato, un relato «verdadero» y que se ocupa de acciones de hombres en el pasado.⁶⁵ Esta indagación le permite superar la antigua dicotomía que había establecido Dilthey entre explicación (ciencias de la naturaleza) y comprensión (ciencias del espíritu). La comprensión histórica requiere –afirma– de una competencia específica: la de «seguir [*suiivre*] una historia», en el sentido de una historia contada. Esto implica comprender una sucesión de acciones, de pensamientos, de sentimientos, que frecuentemente siguen una cierta dirección, pero que a veces provocan sorpresas. Por eso, la historia nunca será deducible ni predecible, sino que es necesario seguir su desarrollo hasta el desenlace. El relato ha de mostrar su contingencia –los sucesos pudieron haberse dado de otra manera– pero ha de ser, a la vez, aceptable, es decir, verosímil. Considera Ricoeur que una teoría de la historia que destaca el elemento narrativo permite mostrar que explicación y comprensión no son excluyentes, sino que se necesitan mutuamente: cuando la comprensión espontánea se bloquea, entonces se recurre a la explicación, a fin de «relanzar» la comprensión.⁶⁶

La historia tiene, pues, una estructura narrativa, análoga a la de la naturaleza humana, como ha sido puesto de manifiesto por connotados filósofos contemporáneos. De entre ellos, es especialmente sugerente el análisis de Hannah Arendt en la condición humana:

Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son resultado de la acción.⁶⁷

65 Ricoeur, «Expliquer et comprendre», 140.

66 Cfr. Ricoeur, «Expliquer et comprendre», 143-145.

67 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 208-209.

Teniendo en cuenta esa estructura, puede hablarse con propiedad, de la posibilidad de un conocimiento verdadero de la historia, cuando el relato historiográfico sigue las reglas metodológicas de la disciplina y combina, en su interpretación, la comprensión y la explicación.

El escepticismo reduce el pasado a algo completamente «extraño» al hombre del presente. Negar la posibilidad de conocer el pasado conduce al hombre al encerramiento en sí mismo, y a creerse con la capacidad de «modelar» él mismo y para sí mismo, aquello que fue. El escepticismo corta la relación entre las personas, al negar que exista algo común entre ellas. Esto tiene serias consecuencias a nivel social, pero a nivel de la disciplina historiográfica es también grave. Si el pasado es un objeto «extraño», es porque el historiador no se reconoce como persona humana que conoce a otras personas humanas: se transforma en el *homo curvatus*, que se cierra sobre sí, y busca ser el artífice de una historia inventada, desgajada de toda tradición, en disputa con otras visiones a las que tampoco procura comprender ni valorar. En definitiva, el quehacer historiográfico se transforma en una mera disputa por el poder, y no en un diálogo que apunta a la verdad.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *Confesiones*, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index.htm>.
- Agustín de Hipona. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/ottantatre_questioni_libro.htm.
- Alvira, Tomás, Luis Clavell y Tomás Melendo. *Metafísica*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Davis, Nathalie Zemon, y Denis Crouzet. *Pasión por la historia. Entrevista con Denis Crouzet*. Valencia: Universitat de Valencia, 2006.
- Eley, Geoff. "Is all the world a text? From Social History to the History of Society Two Decades Later". En *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, editado por Gabrielle Spiegel, 35-60. New York & London: Routledge, 2005.
- Esparza, Michel. *El pensamiento de Edith Stein*. Pamplona: EUNSA, 1998.

- Fèbvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1953.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Ginzburg, Carlo. “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, 138-175. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Heidegger, Martin. “Hegel y los griegos”. Conferencia pronunciada en Heidelberg el 26-VII-1958, <https://www.icergua.org/latam/pdf/09-segsem/03-07-fh3/doc13.pdf>, 6 (consultada 1-12-2021).
- LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva visión, 2005.
- Laín Entralgo, Pedro. *Sobre la amistad*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- Marrou, Henri-Irénée. “De la philosophie à l'histoire”. En *Étienne Gilson philosophe de la chrétienté* (Collection «Rencontres», 30), 71-86. París: Éditions du Cerf, 1949.
- Marrou, Henri-Irénée. *El conocimiento histórico*. Barcelona: Idea, 1999.
- Moya, Patricia. “La verdad en Tomás de Aquino”. En Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la verdad*, editado por Felipe Castañeda, 247-261. Bogotá: Universidad de los Andes, 2018.
- Ricoeur, Paul. “Expliquer et comprendre”. *Revue Philosophique de Louvain* 75, n.º. 25 (1977): 126-147, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1977_num_75_25_5924 (consultado 1-12-2021).
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*, III. París: Du Seuil, 1985.
- Sanguinetti, Juan José. *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Madrid: Palabra, 2005.
- Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004.
- Tomás de Aquino. *De Veritate*. <https://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. <http://hjg.com.ar/sumat/>.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Akal, 1989.

Von Balthasar, Hans Urs. *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*. Madrid: Encuentro, 1979.

Von Ranke, Leopold. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Leipzig: von Duncker und Humblot, 1874.

Wojtyła, Karol. *Persona y acción*. Madrid: BAC, 1982.

Zanotti, Gabriel. *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*. Buenos Aires: Universidad Austral, 2005.