

I. ¿APRENDER DE LA HISTORIA?

MICHAEL STÜRMER, en un editorial del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 27 de diciembre de 1993, repite una pregunta que viene ocupando a la República Federal desde los años setenta y que desde 1989 es la que —de Schäuble a Heitmann— viene poniendo en ebullición al nacionalismo elitista de la nueva Alemania:

Pero ante esta creciente necesidad de fundamentación plantéase la cuestión de durante cuánto tiempo hemos de seguir permitiendo todavía al convidado de piedra del pasado ejercer su derecho a veto sobre todo el presente y sobre todo el pasado en cuestiones de virtud ciudadana y de amor a la patria.

El quitar al convidado de piedra del pasado ese su derecho a veto habría que entenderlo en los siguientes términos: para convertirnos de nuevo en una nación normal tendríamos que librarnos del recuerdo autocrítico de Auschwitz. El historiador, que ciertamente se presenta aquí en el papel de un pedagogo de la historia, experimenta evidentemente como veto o como fatalidad el impulso a querer aprender de la historia.

Pero tal intención de aprender de la historia tampoco es tan simple como parece. ¿Puede aprenderse en general de la historia? Permítanme una mirada retrospectiva antes de intentar una respuesta. Pues no somos los primeros que planteamos esta cuestión.

I

Hace 25 años, Reinhart Koselleck sometió el viejo *topos* de la historia como *magistra vitae* a una instructiva crítica historicista.¹ La “historia” que aparece en la vieja fórmula *historia*

¹ “Historia Magistra Vitae”, en R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Francfort del Meno, 1979, pp. 38-66.

magistra vitae no tenía para los antiguos el mismo significado que le atribuimos nosotros; no se pensaba todavía en el todo del contexto de la vida histórica, es decir, en la historia en singular, sino en el proceso de aumento y disminución en que consisten las múltiples historias particulares, de las que unos u otros acaecimientos podían servir a los nacidos después como ejemplos para la propia acción. La fórmula latina se remonta a Cicerón, y todavía para Maquiavelo o Montaigne constituía la historia una fuente de sucesos ejemplares. Sólo para una mirada antropológica, para la que las acciones de las generaciones pasadas y presentes se asemejan esencialmente unas a otras, puede la historia presentarse como tal tesoro de ejemplos dignos de transmitirse y de imitarse. Sólo puede aprenderse de una historia que se repite; y sólo pueden aprender de ella quienes en su naturaleza permanecen similares. *Historia magistra vitae*, este *topos* sólo puede mantener su fuerza de convicción mientras el sentido histórico para lo único y lo nuevo no disuelva ese sentido antropológico de los antiguos para lo que se repite y retorna dentro de lo perpetuamente mudable.

Koselleck muestra que desde el surgimiento de la conciencia histórica a fines del siglo XVIII puede considerarse periclitado el papel clásico de la historia como *magistra vitae*. Pero esta moraleja la saca el propio Koselleck de una consideración histórica. Por tanto, sólo puede evitar la autocontradicción preformativa porque desde fines del siglo XVIII en adelante, no es que se ponga en tela de juicio esa "utilidad de la historia para la vida" sino que se le entiende de otro modo. Ahora se la busca, no en las recetas que nos tuviese preparado el pasado para problemas típicos, sino en una estudiosa o erudita ilustración acerca de nuestra propia situación que, por estar inserta en la historia, queda irradiada, por así decir, tanto por el pasado como por el futuro. Sin embargo, historia como ilustración, y autocomprensión histórica, pueden significar cosas muy distintas.

La *filosofía de la historia* toma en serio la idea de Schiller de la historia universal como juicio final y procede a descifrar retrospectivamente la cruel e irónica astucia de la razón que se impone a espaldas de hombres que obran sin saber muy

bien qué hacen. Mientras Hegel extrajo de esta consideración de la historia la moraleja fatalista de que para los agentes todas las moralejas y teorías llegan muy tarde, Marx pretendió que la propia filosofía de la historia se convirtiese en doctrina para las generaciones futuras. A ellas el conocimiento del decurso cuasinatural de la historia acaecida hasta entonces debía llevarlas a percatarse de que en el futuro pueden emanciparse convirtiéndose en sujetos de su propia historia, es decir, pueden convertirse en autores que, aunque no en circunstancias elegidas por ellos mismos, pueden producir su historia con voluntad y conciencia. Aquí la conciencia histórica se mezcla con una conciencia utópica que sobreextiende los límites de la factibilidad de la historia.

La filosofía de la historia que sólo puede representarse el pasado desde el horizonte de la proyección que ella misma efectúa del futuro, chocó desde el principio con la crítica de la Escuela Histórica Alemana. Ésta, en contra del actualismo de la filosofía de la historia, hizo valer una conciencia enteramente distinta, justo la conciencia histórica. Ranke discute a la historiografía el oficio de juzgar el pasado y de ilustrar el presente en provecho de las generaciones futuras. La función de las ciencias del espíritu, que surgían entonces, era mostrar cómo habían sido propiamente las cosas, valiéndose de una investigación objetivante de épocas y de formas de vida anteriores. El todo que representa la vida de los pueblos, la vida de cada pueblo nacido y crecido históricamente, conoce florecimiento y caída, pero no progreso. De ahí que la comprensión histórica tampoco pueda ni deba entenderse como una introducción a intervenciones. Sin embargo, también este hacer contemplativamente presente lo asimilable mantiene una relación mediata con la praxis por cuanto que el espíritu históricamente formado aprende a considerar y contemplar su propio mundo en el espejo de los mundos extraños y, por tanto, a reconocerse en otros. Pero el historicismo corre siempre el riesgo de otorgar a esa historia encerrada en un museo, y estéticamente dispuesta y adobada, una paralizadora preponderancia sobre un presente condenado a la pasividad; contra esta historiografía destinada no más que al goce estético, protestaba Nietzsche en su *Segunda consideración intempestiva*.

El historicismo priva a la tradición histórica, tras esterilizarla científicamente, de la vitalidad de una fuerza *configuradora*. De la desconfianza contra tal “vivencia” anestesiante surgió la *hermenéutica*, que se comporta respecto a Dilthey como Marx respecto a Hegel: al igual que Marx discutía a la filosofía de la historia el carácter de una contemplación meramente retrospectiva, así también Gadamer se lo discute a las ciencias históricas. Pues ocurre que a la comprensión del historiador le ha tomado siempre la delantera un contexto de tradición que determina la situación hermenéutica de partida y, por tanto, también la comprensión del historiador. Pero precisamente por ello, a través de la comprensión histórica se efectúa a la vez la prosecución de la tradición que el historiador hace suya. Desde este punto de vista, el acontecer histórico cobra un núcleo de validez que antecede a toda reflexión. Una tradición obtiene su fuerza vinculante sobre todo de la autoridad espiritual de obras que se afirman en su rango de clásicas contra el remolino que representan la crítica y el olvido. Es clásico aquello de que los nacidos después pueden seguir aprendiendo. Esta definición de lo clásico se aproxima, empero, sospechosamente a una utopía. Pues, ¿quién nos garantiza que en la formación de un canon se estén escogiendo las cosas correctas, y no solamente se considere clásico aquello que determinada gente llama “clásico”? La obra de Marx, por poner un ejemplo, cobró validez clásica sólo muy tarde, para volver a perderla enseguida, después de que su nombre fuera objeto de una apropiación partidista y quedara puesto a la par de tan dudosos clásicos como Engels y Lenin, e incluso Stalin.

Otra tautología se nos introduce de contrabando al desplazarnos bajo cuerda el sentido de nuestra pregunta inicial: la hermenéutica no se interesa tanto porque aprendamos de los acaecimientos de la historia misma, cuanto de textos, es decir, de doctrinas transmitidas y dotadas dogmáticamente de autoridad. Sobre esto volveré enseguida.

II

Las tres lecturas modernas que acabo de mencionar no deberían llevarnos a pensar que la comprensión tradicional de la historia como *magistra vitae* ha quedado enteramente fuera de juego. Piensen ustedes en sus últimas elecciones legislativas en la primavera de 1990, cuando los políticos llegados del Oeste convencieron a la población de que le bastaba con imitar el modelo de la reforma monetaria de 1948 para transformar la desertizada República Democrática Alemana en “paisajes florecientes”. A este fin propagandístico sirvieron también esos carteles publicitarios con la figura de Ludwig Ehrhard con su cigarro-puro y su perro, que el portavoz gubernamental Klein se hizo preparar a fin de ilustrar a la población de la República Democrática Alemana. *Historia magistra vitae*, los nuevos ciudadanos podían aprender de la exitosa historia de la vieja República Federal de Alemania.

Pero tampoco en sus lecturas modernas, es decir, en las lecturas que representan la filosofía de la historia, el historicismo y la hermenéutica, puede convencernos sin más ese *topos* de que podamos aprender de la historia. Manifiestamente la filosofía de la historia reconoce demasiada razón en la historia, y el historicismo demasiado poca. La primera cuenta con un ámbito de acción demasiado grande, y el segundo con uno demasiado pequeño. Ambos confían, sea orientándose audazmente hacia el futuro, sea quedando ligado al pasado, en la fuerza que la formación historiográfica tiene para iluminar las situaciones. En un caso es la voz de la razón la que ha de ilustrarnos, en el otro la comparación de lo propio con lo ajeno. Y en ambos casos la vieja representación de la historia como *magistra vitae* se ha visto transferida de las múltiples historias particulares a un proceso total de vida histórica que todo lo anuda; pero “la” historia sólo sigue siendo fuente de algo digno de saberse porque de ella podemos seguir tomando, según parece, criterios y valores. La hermenéutica, finalmente, proyecta o sitúa esta fuerza de lo ejemplar sobre (o en) una tradición clásica; el acontecer anónimo en que la tradición consiste cobra la primacía y pone a su servicio los afa-

nes y operaciones interpretativas de los nacidos después, para darse continuidad como historia de influencias y efectos, como historia “efectual”. Las tres versiones comparten, pues, una curiosa premisa, a saber: que sólo podremos aprender de la historia si ésta tiene que decirnos algo positivo, algo digno de imitarse. Y ello resulta llamativo porque normalmente aprendemos de experiencias *negativas*, es decir, de desengaños. Son desengaños lo que tratamos de evitar en el futuro. Y esto vale tanto para los destinos colectivos de los pueblos como para las biografías individuales, y para los patrones que estas últimas tienen en la niñez.

Sin embargo, la justificación hermenéutica de la historia como una inteligente *magistra vitae* tiene para los filósofos y escritores, y en general para los intelectuales y científicos del espíritu, algo que resulta *prima facie* convincente. Y es que, en efecto, aprendemos de nuestras tradiciones, nos movemos durante toda la vida en diálogos con textos y con cabezas que a través de largas distancias históricas siguen siendo nuestros contemporáneos. Mientras no se consuma la sustancia de aquello que dijeron y escribieron Kant y Hegel, nosotros *seguiremos siendo* sus estudiantes. Y lo mismo vale para tradiciones que nos han determinado y que se vuelven a acreditar una y otra vez de suerte que, mediante esta autoacreditación, son proseguidas por las generaciones que vienen después.

Por otro lado, el preguntarnos si, y cómo, podemos aprender de la historia no significa poner en cuestión esa sugestiva imagen del papel de mentor, ejercido por una tradición digna de saberse, pues cuando nos hacemos esa pregunta no se está hablando ya de los mudos efectos de una tradición conformadora de nuestra mentalidad, ni tampoco de nuestro haber crecido y haber sido socializados en una determinada tradición cultural, sino que se está hablando de procesos de aprendizaje. Y éstos son provocados por experiencias que se nos imponen, es decir, por problemas que nos sobrevienen de improviso y en los que fracasamos a menudo de forma bien dolorosa y con muy importantes consecuencias. De nuestras tradiciones aprendemos siempre sin apercibirnos de ello; pero la cuestión es si podemos aprender de aquellos *acaecimientos* en los que se refleja el fracaso de tradiciones. Hablo en espe-

cial de aquellas situaciones en las que los participantes, con las actitudes, interpretaciones y capacidades que han adquirido, no son capaces de hacer frente a problemas que tampoco pueden eludir. Me refiero a esas situaciones de desengaño en las que los horizontes de expectativas —y, por tanto, las tradiciones mismas estabilizadoras de expectativas— entran en crisis. Si la historia en general vale como *magistra vitae*, habrá de serlo a fuer de instancia crítica ante la que, o contra la que, fracasa lo que hasta ahora habíamos tenido por correcto a la luz de nuestra herencia cultural. Entonces la historia actúa como instancia que nos invita no precisamente a imitaciones, sino a revisiones.

Para mi generación, el año 1945 fue una de esas fechas que le abren a uno los ojos; esa fecha nos puso retrospectivamente a la vista el ascenso, caída y crímenes del régimen nazi, nos lo revelaba como una cadena de acaecimientos críticos en que quedaba de manifiesto el espantoso fracaso de una población de alto desarrollo cultural. Ese año empujó por lo menos a los intelectuales alemanes a efectuar un escrupuloso examen de esa tradición fracasada. No teníamos más remedio que proceder a aclararnos acerca de la selectividad de una “historia efectual” peculiarmente mutilada. En esa historia se había presentado a un Kant sin un Mendelssohn, a un Novalis sin un Heine, a un Hegel sin un Marx, a C. G. Jung sin un Freud, a Heidegger sin Cassirer, a Carl Schmitt sin Hermann Heller; esa tradición había logrado dejar a la filosofía sin Círculo de Viena y sin Escuela de Francfort, a las facultades de derecho sin positivismo jurídico y a la psicología sin psicoanálisis; había confeccionado de Jakob Böhme, Hamann, Baader, Schelling y Nietzsche el espantajo antioccidental de una filosofía genuinamente “alemana”.

Pero lo que entonces se convirtió definitivamente en problemático no afectaba sólo a los intelectuales. La corriente irracionalista de fondo, que con el régimen nazi afloró y creció hasta hacerse hegemónica, se había apoderado ya en 1914 de la mayor parte de la población y la había movilizado contra las “ideas de 1789”; había tratado de hacer limpieza de los fundamentos iusnaturalistas de la democracia y del Estado de derecho, interpretándolos como excrescencias de un pensa-

miento mecanicista; había vuelto susceptibles de presentarse en sociedad, es decir, entre la burguesía culta y su cultura de mandarines, viejos estereotipos antisemitas, convertidos ahora en racistas. Quien hoy, como es el caso del presidente del grupo parlamentario más fuerte, pone en cuestión la separación entre ejército y policía que el Estado de derecho comporta; quien, como en su momento el secretario general de la Christlich-Demokratische Union (CDU), u hoy el jefe de gobierno de Baviera, aviva resentimientos hostiles a los extranjeros, no hace sino hurgar en tales tradiciones; y tiene que saber que está hurgando en unas tradiciones que ya fracasaron una vez ante la instancia crítica de la historia; y quien se pone a despedir a tal instancia calificándola de “convidado de piedra del pasado” lo único que demuestra es que no quiere aprender nada de la historia.

Ciertamente, es desde la perspectiva de una determinada generación desde la que 1945 aparece de esta forma como una cesura que representa un desafío. Desde otras perspectivas aparecen otras fechas como significando cesuras no menos profundas. 1989 es una cesura que incluso al último ha abierto los ojos en lo que se refiere al ascenso, caída y crímenes del régimen soviético; la carrera de acaecimientos ligados a ello nos instruye acerca del fracaso de un irresponsable experimento sin par que afectó a millones de hombres. Todavía guardan las estrellas la fecha que algún día se convertirá también en signo de otro régimen distinto, anónimamente ejercido a través del mercado mundial. El orden económico internacional que se viene construyendo desde finales de la segunda Guerra Mundial, ni siquiera dentro de las sociedades de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), parece estar en condiciones de controlar el desempleo, o por lo menos las situaciones individuales de desamparo total, ni mucho menos de mantener dentro de ciertos límites las crecientes disparidades entre los países a los que en conjunto va bien y el resto de un mundo reducido cada vez más profundamente a la miseria.

¿Aprender de la historia? Ésta es una de esas cuestiones para las que teóricamente no existe respuesta satisfactoria. La historia puede en todo caso ser una *magistra vitae* de tipo

crítico que nos dice qué ruta *no* podemos emprender. Pero como tal, sólo pide la palabra cuando llegamos a *confesarnos* que efectivamente hemos fracasado. Para aprender de la historia no podremos echar a un lado ni reprimir los problemas no resueltos; tendremos que mantenernos abiertos a las experiencias críticas, pues de otro modo ni siquiera podremos percibir los acaecimientos históricos como desmentidos, como evidencias del fracaso de nuestras expectativas. Ejemplos de tales desmentidos los ofrece el proceso de unificación alemana. Ejemplos de otro tipo son los actos de violencia protagonizados por radicales de derechas, o los conflictos étnicos en la antigua Yugoslavia, y también la Guerra del Golfo y la intervención en Somalia. Cuando nos ponemos a aprender de tales desengaños, con lo que nos topamos siempre es con un trasfondo de expectativas defraudadas, con un trasfondo que se ha vuelto cuestionable. Y tal trasfondo se compone siempre de tradiciones, de formas de vida y de prácticas que compartimos como miembros de una nación, de un Estado, o de una cultura, de tradiciones a las que los problemas no resueltos han privado de su obviedad y han puesto en cuestión. La llamada de Michael Stürmer a que, sin plantearnos ya más cuestiones, entremos en posesión del legado tradicional de “virtudes patrióticas y amor a la patria” es, en cambio, el camino más seguro de inmunizarnos contra las enseñanzas de la historia.