

¿“Sentido” de la historia?

Herbert SCHNÄDELBACH

La pregunta de si la historia tiene un sentido, y en qué pueda éste consistir, se la han planteado repetidamente todos los que piensan, pero no deja de producir perplejidad en cualquier historiador. Naturalmente que *hay* sentido en la historia, pero también mucho sinsentido (*Unsinniges*), contrasentido (*Widersinniges*), locura (*Wahnsinniges*), y aunque no sea cierto lo que se le impone al escéptico –a saber, que en la historia, lo sensato (*sinnvolle*) constituye la *excepción*–, apenas habrá nadie con cultura histórica que se atreva a abstraer un sentido *de la* historia a partir de esa amalgama de sentido y absurdo¹ (*Sinnlosigkeit*) que encontramos *en la* historia. Es este un asunto que se ha dejado siempre en manos de la filosofía de la historia, una disciplina de la que la filosofía moderna intentó desmarcarse con todas sus fuerzas cuando empezó a entenderse a sí misma como ciencia; pero tampoco era tarea fácil. Desde finales del siglo XVIII, nos hemos acostumbrado a suponer que lo histórico se distingue de lo meramente natural porque en ello encontramos algo que *comprender*, más allá de la mera descripción y explicación causal de lo que ha pasado. “Comprender”, sin embargo, no quiere decir únicamente lo que

¹ En lo sucesivo, traducimos *Sinnlosigkeit*, literalmente: “falta, ausencia de sentido”, como “absurdo”.

se nos aparece normalmente cuando nos explican algo –por qué mengua la luna o cómo funciona un ordenador–, sino que se trata de la “comprensión del *sentido*”. Precisamente, lo histórico no es simplemente lo pasado, sino que, a diferencia de lo meramente natural pasado es lo pasado *comprensible como dotado de sentido (sinnhaft)*. Así pues, si lo histórico es la quintaesencia de lo dotado de sentido, ¿cómo es que puede haber algo histórico que *no* tenga *ningún* sentido? Y si lo absurdo, el sin-sentido, el contrasentido pertenecen a la historia, ¿no tiene entonces la historia, como un *todo*, que tener un sentido? De modo que tampoco es tan fácil para los historiadores desembarazarse de la pregunta por el sentido histórico; si quisieran negarlo por completo, los objetos y temas de los historiadores pasarían automáticamente a ser temas de las ciencias naturales, ¿y qué habría podido entonces el historicismo oponer al naturalismo? De hecho, la filosofía moderna de la historia empezó planteando la pregunta por el sentido *de la* historia, hasta que luego, en tanto que “Histórica”² (Droysen), se vio obligada a poner por delante la pregunta, más modesta, por el sentido *en la* historia. Luego, los historiadores se encontraron enseguida dispuestos a renunciar, en su trabajo profesional, al sentido “de” la historia, y a darse por satisfechos con *limitadas* unidades de sentido dentro de la historia. Los filósofos de la historia han necesitado más tiempo para llegar a esto. Ciertamente, ya Schopenhauer había puesto en duda que se pudiera sacar de la Historia³ (*Historie*) algo de interés filosófico, pero sólo la poderosa influencia de Nietzsche hizo público y general lo que Popper resumiría en la célebre frase: «La historia universal *no* tiene *ningún* sentido», y si lo tiene, entonces, a lo sumo, como «donación de sentido de lo absurdo», tal como afirmaba Theodor Lessing. Nuestro terrible siglo ha *desacreditado* a fondo semejantes “donaciones de sentido”. Los marxistas han sido los últimos que, en nuestros días, seguían sin querer renunciar a un sentido “de” la historia, pues

² Traducimos así el alemán *Historik*, término del propio Droysen, entendido como “ciencia transcendental” “de la historia, condición de posibilidad de las historias. Para más información, puede verse: Koselleck / Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p.70-71

³ Traducimos *Historie* por “Historia”, y *Geschichte* por “historia”. Aunque no todos los autores están de acuerdo en una estricta diferenciación, suele distinguirse entre *Geschichte* como historia efectivamente acontecida, e *Historie* como historia relatada o ciencia histórica.

sólo de él podían obtener legitimidad para su poder político; la violencia con la que los marxistas intentaban imponer sus “donaciones de sentido” en sus ámbitos de poder testimoniaba siempre, a la vez, el pánico que tenían ante el absurdo histórico.

Lo que resulta notable es que, en la pregunta por el sentido de la historia, tanto los partidarios de éste como los escépticos o los nihilistas se han solido dar hasta hoy por satisfechos como una *comprensión previa poco clara* y muy intuitiva del “sentido”. Puede achacarse esto a que esta palabra, en el sentido que nos es familiar, no apareció hasta finales del siglo XIX, en fórmulas como “sentido y meta”, o “sentido y valor”, referida primero a la vida, y sólo luego a la historia. Pero es claro que el problema que planteamos desde entonces como la pregunta por el sentido de la vida es mucho más viejo que esta fórmula; lo encontramos en su figura clásica en Kant: «Puesto que los seres humanos, en sus aspiraciones, no proceden generalmente por instinto, como los animales, ni tampoco según un plan acordado, como harían ciudadanos cosmopolitas racionales, parece que no es posible por su parte ningún plan de la historia (como sí lo parece para las abejas o los castores). No es posible rechazar una cierta malevolencia cuando se ve lo que hacen y dejan de hacer en el gran escenario del mundo; y aunque pueda encontrarse aquí y allá una apariencia de sabiduría individualmente, todo lo que se encuentra, en definitiva, está tejido de un conjunto de estupidez, vanidad pueril, a menudo incluso pueril maldad y afán destructivo: sin que al final se sepa qué concepto hay que formarse de nuestra especie, tan convencida de sus excelencias» (*Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, A 387). La expresión “sentido” aparece unas pocas líneas más arriba, donde Kant habla de que «los individuos, o pueblos enteros [...]» piensan bien poco «en que al perseguir cada uno sus propias intenciones, cada uno en su sentido y a menudo en contra de los otros, siguen, sin darse cuenta, como guiados por un hilo conductor, la intención de la naturaleza, desconocida para ellos, y trabajan por fomentarla [...]». Anticipa aquí Kant la célebre “astucia de la razón” hegeliana —como táctica de una astuta naturaleza que realiza sus intenciones para con la humanidad haciendo a los hombres y los pueblos perseguir sus propias intenciones según su propio “sentido”⁴—. Con esto,

⁴ Kant y el autor juegan con la expresión alemana “*in ihrem Sinne*”, literalmente: “en su sentido (de ellos)”, y que viene a significar: “según sus intenciones”, “de acuerdo con sus intereses”.

“sentido” mienta la capacidad de “meditar” (*sinnen*), esto es, de tener la intención de algo (*beabsichtigen*) y planear, de donde se deduce que la experiencia de la *falta de sentido, del absurdo* que, de acuerdo con Kant, tenemos ante la historia, concierne primariamente a su *falta de plan*, esto es, al hecho de que en ella no ocurre nunca lo que el agente tenía en mientes⁵, ya sea éste un individuo o un pueblo, puesto que las intenciones individuales se entrecruzan una y otra vez: en este sentido habla Kant de «la marcha contrasentido de las cosas humanas» (387). La historia es, por ende, absurda en el sentido de ser un *contrasentido* (*widersinnig*), esto es, *irracional*, pues el filósofo no puede «presuponer en el hombre y sus juegos ninguna intención racional en general» (*ib.*). Esta irracionalidad histórica parece desmentir radicalmente la autocomprensión del ser humano como *animal rationale* a escala del género --al menos en un respecto *práctico*--, y evocar con ello también la falta de sentido de esta autocomprensión misma. Cuando Kant echa de menos el sentido en la historia y se lanza, reflexionando, a la búsqueda de tal sentido, se refiere siempre al *sentido de la acción*, transcrito con los conceptos de “plan”, “intención”, “finalidad” y “meta”. Aquí, el concepto de sentido pertenece a un contexto de vocabulario teleológico con el cual intentamos hacer comprensibles para nosotros mismos y para los otros, también cotidianamente, nuestras acciones. Por ello, tanto en Kant como en todo el idealismo alemán, la filosofía de la historia se sitúa en el contexto de la *filosofía práctica*, quedando así claro que la irracionalidad fáctica del curso histórico se halla en craso contraste con la doctrina de la razón práctica, en tanto que fundamento real de la libertad y la dignidad humanas; y si ésta no ha de resultar absurda, el «desconsolado azar» (388) no debe, a la vista de las «cosas humanas» en conjunto, permanecer como la última palabra de la filosofía.

Atribuirle un sentido a la historia, e interpretarlo luego como sentido de la acción, es algo en lo que ningún *griego* hubiera parado mientes; fue la religión *judía* de la historia y su continuación *cristiana* la que interpretó el acontecer del mundo desde su creación como una acción de *Dios*. Mientras todavía existía la fe en la religión judeocristiana de la revelación, no había *ningún* problema de sentido; la doctrina de la historia como his-

⁵ “Tener algo en mientes” traduce el alemán “*im Sinne haben*”, literalmente: “tener en el sentido”. Ya se habrá observado que el alemán *Sinn*, “sentido”, hace referencia al verbo *sinnen*, “meditar”, “reflexionar”.

toria de salvación daba respuesta a todas las preguntas sobre “sentido y finalidad”, y las respuestas resultaban de lo que la Biblia nos dice acerca de las intenciones del obrar divino. La despedida de la historia de salvación no supuso, al principio, ninguna modificación en la interpretación del sentido de la historia como sentido de la acción, sólo que ahora eran los *hombres mismos* quienes actuaban como los autores de su historia. Las consecuencias fueron bastante desastrosas, ya que, comparada con la capacidad y el alcance del obrar humano, la historia aparece todavía más absurda e irracional que cuando era Dios quien “tenía la sartén por el mango”; la búsqueda kantiana de una «intención oculta de la naturaleza» en el transcurso de las cosas humanas, intención que los agentes humanos llevarían a cabo contra sus propias intenciones, sólo permite una descarga muy débil. Marx y Engels, en cambio, interpretaron *de otro modo* el escándalo de la historia universal kantiana: mientras las intenciones ocultas de la naturaleza no sean las nuestras propias, y no hayamos asumido el papel del espíritu universal hegeliano, nos encontraremos todavía en la *prehistoria*, pues la historia propiamente humana, la que efectivamente tiene sentido, sólo empieza allí donde nosotros mismos hacemos nuestra historia, «según un plan concertado» (Kant). Así, en los marxistas, el *sentido de la acción* de la historia llega a ser *total*, claro que al precio de una *diferencia utópica entre la prehistoria y la historia*, mientras que todo lo demás que acontezca no es más que el tránsito revolucionario hacia una situación en la que “la” historia ha adquirido finalmente sentido, en el sentido de un sentido plenamente *autónomo* de la acción de la humanidad.

Los marxistas son los únicos que han seguido aferrados hasta hoy al sentido “de la” historia como un sentido de la acción que se puede dar claramente. Otros se daban por satisfechos con un sentido orientativo *menos claro* “de la” historia y lo llamaban “*progreso*”. Nietzsche y los nietzscheanos afirmaban que el sentido de la historia consiste en que ésta está siempre generando un *nuevo* sentido: otra variante del tema “sentido de la historia”. En los demás casos, este sentido resultaba *moderado* como sentido en la historia, sin que se ofreciera, ciertamente, una interpretación del sentido de la acción. Deben mencionarse en este sentido tanto la Histórica droyseniana de los «poderes morales» como el que, de acuerdo con Treitschke, «los hombres hacen la historia», y luego, la concentración de los historiadores alemanes –que aún persiste en nuestros días– en la *Historia política*; la razón de ello debe buscarse en la idea de que lo pro-

piamente histórico se escapa a la mirada cuando ya no se lo puede volver a referir, de modo interpretativo, a las intenciones *del que actúa* históricamente. La prolongada oposición del historicismo alemán a la historia estructural y social estaba siempre motivada por el miedo a que la historia sea absurda, carezca de sentido, si no es posible distinguir en ella un *sentido de la acción*, y comparte este miedo con la filosofía idealista de la historia, por lo demás tan odiada como reprobada. El pensamiento alemán de la historia ha intentado siempre oponer al naturalismo el sentido de la historia como sentido de la acción.

(Una importante variante del concepto de “sentido de la historia” concierne no sólo a las intenciones de los que actúan históricamente, sino también a la pregunta por el significado o la relevancia que tenga lo histórico para quien actúa históricamente – así pues, el sentido histórico como *significatividad (Bedeutsamkeit)*–; pero también en este caso se interpreta “sentido” como sentido de la acción: si preguntamos por la significatividad de la revolución para nosotros, sólo podemos responder en referencia a nuestra autocomprensión como agentes y a nuestras preferencias. En la perspectiva de la tercera persona puede decirse algo parecido: si preguntamos por la significatividad de la revolución francesa *para Bismarck*, tenemos que referirnos a *su* autocomprensión y preferencias prácticas; si él no hubiera tenido un concepto de este acontecimiento, o si no hubiera podido referir éste y sus consecuencias a sus planes de acción, quizá hubiera tenido consecuencias causales para su acción, pero es seguro que no habría sido significativo.)

Sin embargo, nuestra tradición del pensar histórico siempre ha vinculado también al sentido de la historia un *sentido de la comunicación* –del mismo modo que hablamos de “sentido y referencia” (*Sinn und Bedeutung*) de signos, anuncios, símbolos, imágenes, inscripciones y textos–; y ello constituía una tradición por sí misma, claro que entrecruzada y vinculada de múltiples modos con la orientación por el sentido de la acción. En cuanto a la historia de la palabra, este sentido es *más antiguo* que el “sentido de la acción” o “el sentido de la vida”, que sólo alrededor de 1800 comienza a tomar el relevo de la terminología teleológica anterior. Ya entre los reformadores era tema de discusión si Dios *sólo* se revela en el “sentido de la escritura” bíblica, o no. Del catecismo que a mí me tocó estudiar, todavía se podía colegir que es posible reconocer a Dios en la naturaleza y en su acción en la historia: ello, a pesar del principio de

sola scriptura. Pero si la naturaleza y la historia revelan a Dios *tanto como* la Escritura, son entonces portadores de sentido *en el mismo* sentido que la Escritura; su sentido es, entonces, *sentido de la comunicación*. Siendo, en principio, el sentido de la naturaleza menos problemático que el sentido de la historia. Kant escribe: «Pues, ¿de qué sirve alabar la excelencia y la sabiduría de la Creación en reinos de la naturaleza donde no hay razón, ni encarecer su contemplación, si la parte del gran escenario de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todos estos reinos –la historia del género humano– ha de plantear una incesante objeción contra ello, cuya simple visión nos fuerza a volver con repugnancia nuestros ojos y, mientras desesperamos de poder encontrar alguna vez una intención plenamente racional en ella, nos induce más bien a esperarla sólo en otro mundo?». También Hegel evoca la antigua fe de que Dios se hace reconocer en la naturaleza, para pasar luego de la teología física a la teología histórica: si los cielos relatan la gloria de Dios, ¿por qué no han de hacerlo también, entonces, los acontecimientos de la historia universal? «Se arrastra desde antiguo la tradición de que la sabiduría de Dios puede reconocerse en la naturaleza. Así, durante un tiempo, era moda admirar la sabiduría divina en los animales y las plantas. Se mostraba conocer a Dios asombrándose de los destinos humanos y de las producciones de la naturaleza. Si se concede que la providencia se revela en tales objetos y materias, ¿por qué no también en la historia universal? ¿O va a aparecer esta materia ya demasiado grande? [...] De todos modos, la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo en el que la idea divina está en el elemento de la ausencia de concepto; en lo espiritual, la idea divina está ya en su suelo peculiar, y es precisamente ahí donde debe ser reconocible. Armados con los conceptos de la razón, no podemos ya retroceder ante ninguna materia» (*La razón en la historia*, p.42)]

Ya Kant había designado muy claramente qué es lo que mueve a los que filosofan a atribuirle, en la reflexión, un sentido oculto a la historia universal. «Semejante justificación de la naturaleza –o mejor dicho, de la providencia– no es un motivo que carezca de importancia para elegir un punto de vista particular de la consideración universal». Se trata de la *teodicea*, es decir, de la justificación de Dios, de la providencia o de la naturaleza, en vista de lo manifiesto del mal y lo absurdo en el mundo. Claro está que una teodicea tal sólo puede resultar si somos capaces de sacar

algún sentido de la historia que nos informe mejor acerca del verdadero ser de la naturaleza, de la providencia, o de Dios; la historia tiene entonces que ser ella misma un medio para la comunicación de sentido, igual que antes también la naturaleza se había entendido como un libro legible que remite simbólicamente al Creador y su obrar. Ciertamente, un enlace tal de sentido de la acción y de la comunicación en la historia se vuelve problemático si tenemos que entendernos *a nosotros mismos* como autores de nuestra historia: ¿qué tendría entonces la historia que *comunicarnos a nosotros*? El sentido de la acción de la historia se hace entonces crítico él mismo, puesto que ya no podemos remitir a algún agente *transcendente*, es decir, a la vista del absurdo de la historia, se plantea el problema de la antropodicea, tal como lo formulaba Kant: ¿cómo podemos interpretar los manifiestos absurdos que hay en la historia, de los cuales somos los humanos los únicos responsables, como manifestaciones de la realidad histórica efectiva del *animal rationale*?

Partiendo de este dilema, que Kant había intentado resolver con el recurso a una “intención oculta de la naturaleza”, Hegel *volvió* abiertamente a la filosofía de la historia como teodicea. De acuerdo con él, el sentido de la historia no puede salvarse en la forma secularizada de una antropodicea en sentido práctico; la amenaza del «ateísmo del mundo moral», del que se habla en el prefacio a la *Filosofía del derecho*, no es ya, para Hegel, un problema moral, sino primariamente *metafísico-especulativo*. En Hegel no hay lugar ni para un “*quiliasm*” de la filosofía, del que había hablado Kant –pues lo efectivamente real es racional, y lo racional es efectivamente real–, ni para una orientación de la acción, pues la lechuzza de Minerva no levanta el vuelo hasta el anochecer. El tema de la filosofía práctica de Hegel no es ya qué es lo que *debe* ser, ni a qué estamos obligados, sino «cómo [...] debe ser reconocido el universo moral», y luego, la «reconciliación con la realidad efectiva» que resulta del conocimiento racional. El mundo histórico vuelve a ser con Hegel, después de que éste le retira toda perspectiva de futuro y toda exhortación normativa, un objeto puramente teórico, con el que no hay ningún sentido de la acción que vincular; el sentido de la historia es, aquí, sólo un sentido *contemplativo* de la comunicación. Hegel insiste explícitamente en que Dios no sólo se nos comunica en el corazón y en la naturaleza, sino también en la esfera del Estado y de la Historia Universal: esta esfera la determina Hegel como *espíritu objetivo*, esto es, como objetividad en la que lo *abso-*

luto se manifiesta para el que re-conoce; de este modo, la teodicea histórica se convierte en *teofanía*.

La filosofía de la historia posterior a Hegel no mantuvo ya esta variante de la religión de la revelación como pensamiento demostrable, sino únicamente en el modo de la *fe* y del *presentimiento* (*Ahnung*), según documentan prominentes manifestaciones de Ranke, Droysen y otros; aunque es cierto que, a partir de la mitad del siglo, esas manifestaciones se hacen cada vez más raras. La concepción hegeliana del sentido de la historia como sentido de la comunicación, sin embargo, sigue siendo predominante. Un *topos* muy extendido del siglo XIX dice que la Historia es el medio de la autoconciencia o del autoconocimiento del ser humano. El antihistoricista Schopenhauer hace aquí, ciertamente, una distinción, y afirma que la autoconciencia que los hombres alcanzan en la Historia distorsiona, en verdad, la mirada a su verdadero ser, mientras que para Droysen lo que vale es lo contrario: «La historia es el concepto genérico del ser humano», y por ello es la Historia el único lugar adecuado del autoconocimiento humano. También aquí, la historia aparece como un medio *simbólico* en el que, por medio de la «comprensión que investiga», experimentamos algo que remite comunicativamente a algo que no queda subsumido en la mera facticidad histórica –y ahora, ya no a Dios, sino a *nosotros mismos* y nuestra verdadera *esencia*–. Como la comprensión en Droysen no se refiere ya únicamente, como ocurre en la hermenéutica tradicional, a los signos o los símbolos, sino que lo hace a «seres humanos, manifestaciones humanas y configuraciones», y como la comprensión de éstas tiene que llevarse a cabo, sin embargo, en una precisa analogía con la comprensión de símbolos, en esta concepción de la historia la comprensión hermenéutica, y con ella el *sentido de la comunicación*, deviene total. De hecho, en la historiografía historicista del siglo XIX, el sentido de la acción va pasando cada vez más a *segundo plano* frente al sentido contemplativo de la comunicación, aunque no llega a desaparecer del todo: en el análisis de la *significatividad* de lo histórico, cuando menos, sigue siendo determinante. La totalización del sentido de la acción de la historia, sin embargo, se la dejaban los historiadores burgueses a los marxistas revolucionarios y a los nietzscheanos.

Cabe aducir dos motivos, como mínimo, para ello. La tendencia a la Historia contemplativa, en la que el sentido de la acción sólo puede tematizarse ya en una actitud puramente contemplativa, se hizo predominante,

sin duda alguna, porque en el contexto de las experiencias de la revolución política y la incipiente revolución industrial, el antiguo principio de *historia magistra vitae* comenzaba a dejar de ser plausible. Ya Hegel dice: «Se recomienda distinguidamente a gobernantes, hombres de Estado y pueblos, que aprendan de la experiencia de la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que los pueblos y los gobiernos no han aprendido nunca nada de la historia, ni han actuado de acuerdo con doctrinas que pudieran extraerse de la misma». Hegel mismo fundamenta esto indicando la irrepetible *individualidad* de lo histórico, esto es, el principio del historicismo moderno y de la consecuente Historización de la historia, la cual, desde entonces, no puede ya ser captada como «colección de ejemplos» (Savigny) para lo universal que perecen. Pero otra razón de ello estriba en que la orientación vinculante y *normativa* para la acción no se puede conciliar, en cuanto meta, con el ideal de la *objetividad* de las ciencias del espíritu, y allí donde unos historiadores politizantes intentaban a pesar de todo encontrar dicha orientación, podía descubrirse en ésta una usurpación. El hecho de que a la conciencia formada históricamente no acabe de resultarle fácil ver esto, lo muestra el dramatismo de la disputa por los juicios de valor en torno a Max Weber, que hubo de repetirse una vez más en el contexto de la “disputa sobre el positivismo en la sociología alemana” en los años sesenta. Así, pues, si hay en la historia efectivamente algo que comprender por medios *científicos*, no puede ser ni un sentido de la orientación *objetivo*, concerniente al transcurso mismo de la historia, ni un sentido *normativo* de la acción que nos obligue a alguna cosa. De este modo, el historicismo, en el curso de la cientifización que ha llevado a cabo en la Historia misma, ha ido expulsando de la historia cada vez más el sentido de la acción, dejando de él únicamente algo *subjetivamente* comprensible. La oposición marxista y nietzscheana a ello sólo se ha extinguido en nuestros días.

Después del idealismo, Dilthey intentó ofrecer una fundamentación *filosófica* de la totalización del sentido comunicativo, fundamentación que aún hoy tiene repercusiones. Si todo el mundo histórico se basa en la conexión de «vivencia, expresión y comprender», conexión que hemos de comprender como la conexión omniabarcante de la vida, entonces el mundo histórico es “espíritu objetivo”, pero ya no en el sentido de la epifanía hegeliana de la idea absoluta, sino como manifestación del *espíritu humano*; cuya *vivencia* se hace con la *expresión* en lo *comprensible*, que

comunica al que comprende algo originariamente vivido. Con ello, todo sentido histórico aparece *primariamente* como sentido de la comunicación en el medio del comprender de la expresión, el cual, entonces, desvela *secundariamente* también el sentido subjetivo de la acción de los que actúan históricamente. Dentro de la escuela de Dilthey, en Heidegger y Gadamer, la comprensión del sentido de la comunicación deviene *fundamental*, no sólo para la relación del ser humano con la historia, sino también para el trato humano con el mundo en general, y la hermenéutica se hace así *universal*. Con respecto al sentido en la historia, apenas tiene importancia que los actos efectivos de comprensión se funden en la vivencia, la expresión o la comprensión como conexiones de la vida, en la comprensión originaria del ser por parte del ser-ahí, o en el acontecer histórico-efectivo. Los intentos de Heidegger en *Ser y Tiempo*, o los de Gadamer —dirigidos «contra de la concepción puramente contemplativa del comprender en Dilthey»— a considerar el sentido de la acción acerca del “*ser-para*” *prácticamente relevante del ser-ahí* [en Heidegger], y acerca de la *aplicación* como momento de la comprensión [en Gadamer], han tenido pocas consecuencias. Para el Heidegger posterior a la “*Kehre*”, la historia es destino del ser; pero el ser que puede ser comprendido es lenguaje; así, pues, el ser histórico comprensible es un lenguaje *sui generis*, y el sentido de la comunicación es total. En Gadamer, en cambio, la aplicación se halla totalmente encadenada a lo hermenéuticamente comprensible, y no reivindica ningún sentido de la acción dependiente de ello. Como ha mostrado Karl Löwith, no puede hablarse en modo alguno de que Heidegger y su escuela hayan “*superado*” el historicismo, según ellos solían creer: el ascenso de la historia al existencial de la “*historicidad*” significaba tan sólo la *totalización* del historicismo bajo el signo de la *hipertrofia* del sentido de la comunicación.

Tanto la totalización del sentido de la acción como la del sentido de la comunicación de la historia conducen de igual modo, por tanto, a un *historicismo total*: el miedo al absurdo histórico se articula por ambos lados como resistencia al *naturalismo*. Pero no somos solamente seres *históricos*, sino también *naturales*, lo cual nos obliga a incluir dentro de *límites racionales* el *historicismo* y el *naturalismo* que hay en nuestra imagen de nosotros mismos; tenemos que limitar nuestra visión histórica (*historisch*) de nosotros mismos con una *crítica* del sentido de la acción y la comunicación de la historia, y dejarle el resto a lo natural.

Casi todo se ha dicho ya sobre la *crítica del sentido de la acción* en la historia: la fórmula de la (*historia*) *magistra vitae* está caducada; tras el fin de la historia de salvación con los acontecimientos de nuestro siglo, la Historia científica tiene que restringirse al sentido *subjetivo* de la acción en la historia, y por cierto, en la *perspectiva de la observación* y con una estricta restricción a lo *pasado*. Lo que *vaya a* acontecer está cerrado para la Historia; desde luego, los científicos sociales pueden realizar pronósticos condicionados respecto a lo que se puede esperar, pero nadie puede relatar una historia antes de que ocurra. La cuestión *normativa*, en cambio, de lo que tenga sentido para nosotros hacer en una situación histórica, tiene que devolvérsela la historia a la política, pues sólo en una perspectiva política se desvela para nosotros el sentido de la acción de lo pasado como significatividad. Sólo a la luz de lo que *queremos* o *debemos* hacer, podemos reconocer si algo histórico es *significativo* o no para nosotros. En la *crítica del sentido de la comunicación* nos vemos primero remitidos al sentido de documentos y fuentes lingüísticas y extralingüísticas, pero *simbólicamente interpretables*, mas de ello *no* se sigue la tesis de que el sentido que sólo se nos hace comprensible en este medio del sentido de la comunicación sea él mismo *meramente* sentido de la comunicación. Es éste un prejuicio hermenéutico al que Dilthey y la escuela de Heidegger otorgan un crédito injustificado. Los historiadores, por el contrario, saben que el mundo histórico *no* es él mismo *un texto*: las fuentes históricas nos enseñan también, de modo incluso primario, sobre el sentido de la acción que los agentes en el pasado vincularon una vez con el acontecer, pero en ello *no* se *agota* lo que hay que comprender históricamente. Comprendemos también las modificaciones *no pretendidas* (*intendiert*), incluso el *fracaso* del sentido pretendido de la acción, sin tener por ello que cedérselo, como temen los hermeneutas, al pensamiento científico natural.

¿Qué queda entonces del “sentido de la historia”? “La” historia es un fantasma (*Phantom*), pues de lo pasado podemos narrar, en principio, infinitas historias. Se trata, pues, de lo que debería llamarse “sentido en la historia”, o mejor, “*sentido histórico*”. El mundo histórico empieza desvelándonos siempre y únicamente en el medio del sentido de la comunicación de fuentes que hay que comprender; quién podría discutir que, al hacerlo, experimentamos también algo sobre nosotros mismos –sobre nuestra identidad, sobre nuestras debilidades y oportunidades–, pero eso

no es todo. El sentido histórico de la acción que el sentido de la comunicación de las fuentes nos hace *igualmente* accesible, concierne siempre y únicamente a *aquellos* que han actuado *en la historia* y nunca de modo inmediato a *nosotros mismos como agentes* –a no ser que refiramos ese sentido de la acción a lo que *debemos o queremos hacer*; pero justamente eso es lo que la historia no nos dice.

(Traducción de Antonio Gómez Ramos)