

HISTORIA Y RACIONALIDAD.
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA ANTE LOS RETOS DEL
PLURALISMO Y DEL RELATIVISMO CULTURAL*

*History and rationality. Philosophy of history with regard to the
challenges of pluralism and cultural relativity*

Astrid WAGNER
Instituto de Filosofía del CSIC

BIBLID [(0213-356)13,2011,131-150]

Recibido: 20 de noviembre de 2010

Aceptado: 27 de enero de 2011

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es analizar y discutir las consecuencias que la pluralidad histórica de conceptos y formas de racionalidad tiene para una filosofía contemporánea de la historia. En un primer paso, se considera el sentido de la atribución de racionalidad o irracionalidad a la historia, recurriendo para ello a un esbozo de tres modelos distintos de filosofía de la historia. A continuación, se señala que la pluralidad de formas y conceptos de racionalidad se presenta como un obstáculo para la historia especialmente si las diferencias están ancladas en imágenes del mundo y formas de vida divergentes. No obstante, se argumenta a favor de la posibilidad de una comprensión histórica, de una capacidad crítica con respecto a culturas ajenas y contraria a un relativismo cultural radical. La base común de los distintos criterios de racionalidad estaría presente justo en la lógica pragmática de nuestros sistemas simbólicos.

* Este artículo se ha elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: «Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI» (FFI2008-04279/FISO).

Palabras clave: Racionalidad de la historia, historicidad de la razón, pluralismo, imágenes del mundo, sistemas de símbolos, relatividad cultural, Kant, Wittgenstein.

ABSTRACT

The major aim of this article is to analyze and discuss the consequences of the historical plurality of rationality forms and concepts for a contemporary philosophy of history. In a first step, we consider the sense in which rationality or irrationality can be attributed to history. Therefore, three different models of philosophy of history with their respective concepts of rationality are outlined. In a second step, we demonstrate that the plurality of forms and concepts of rationality forms an obstacle for historiography especially if the differences are entrenched in divergent world views and forms of life. Nevertheless, it will be argued for the possibility of historical comprehension, of critical capacity with regard to distant cultures, and against a radical cultural relativism. A common basis of the different criteria of rationality, thus the thesis, is given by the pragmatic logic of our symbol systems.

Key words: Rationality of history, historicity of reason, pluralism, world view, world picture, symbol systems, cultural relativity, Kant, Wittgenstein.

Cada generación tiene que hacerse su propio concepto del pasado. Ninguna se conforma con lo que otros han proporcionado antes, aunque fueran maestros. La historia siempre tiene dos componentes: lo que ha pasado y el sujeto que lo contempla desde su sitio en el tiempo intentando entenderlo. Los nuevos conocimientos no solamente corrigen los antiguos, el mismo sujeto cognoscente se transforma. El pasado está vivo, oscila a la luz de las nuevas experiencias y planteamientos. Lo posterior proviene de lo anterior, pero también retroactúa sobre lo anterior que le condiciona [...]. Cualquier libro de historia dice algo sobre el tiempo que trata y algo sobre el tiempo en el que ha sido escrito; retrospectivamente a veces más sobre esto que sobre aquello. De este modo, la tarea consiste en reorganizar los conocimientos, los antiguos igual que los nuevos, efectuar nuevas periodizaciones y valoraciones, dar la palabra a nuevos autores acerca de una historia antigua (Golo Mann)¹.

1. MANN, G., «Einleitung», en: *Propyläen Weltgeschichte*, vol. 8, Berlin, Propyläen Verlag, 1986, p. 13. La traducción de esta cita alemana, así como de todas aquellas de las que no se dan noticia de una versión castellana publicada, es obra de la autora de este artículo.

1. INTRODUCCIÓN: LOS DIVERSOS VÍNCULOS ENTRE HISTORIA Y RACIONALIDAD

Las relaciones entre historia y racionalidad son tan variadas y complejas que conviene empezar cualquier disertación sobre el asunto estableciendo una nítida estructuración del ámbito temático que va a ser considerado. Para los fines de este artículo, cabe distinguir dos direcciones contrapuestas de esta relación: cabe hablar tanto de la posible racionalidad de la historia como de la historicidad de la razón. Ambos asuntos se subdividen en varios temas de interés filosófico, algunos de ellos estrechamente vinculados entre sí y otros incluso entrecruzados, por ejemplo: la concepción y la interpretación de la historia, así como cualquier adscripción de finalidad o sentido a la misma dependen mucho de la noción de racionalidad empleada que, por su parte, tiene su propio desarrollo histórico.

Concretemos un poco más el contenido de estas dos posibilidades. El tema de la racionalidad o irracionalidad de la historia tiene muchas facetas y ha sido tratado de manera sistemática tanto por filósofos como por historiadores. Está sujeto a debate si cabe hablar de progreso en la historia, de verdad histórica, de contingencia, si podemos aprender algo de la historia, si la historia tiene una lógica interna, si la racionalidad o irracionalidad atribuidas a la historia son algo puramente hermenéutico o quizás un reflejo de la lógica de las acciones y sucesos que la determinan notablemente. Y esta selección de cuestiones es solo una pequeña muestra de las que han sido o son susceptibles de ser planteadas.

El tema de la historicidad de la razón o de la racionalidad no es en absoluto menos complejo. Si la racionalidad misma es algo histórico, algo que se ha conformado históricamente, tiene que ser posible distinguir diversos conceptos de razón o de racionalidad. Esto cuestiona la idea de la unidad de la razón prevaleciente en la historia de la filosofía durante mucho tiempo, una idea que además juega un papel clave en importantes enfoques filosóficos. El renunciar a la idea de razón única tiene consecuencias graves no solo para los planteamientos epistemológicos sino también y todavía más en el ámbito ético. Abre el paso para un relativismo cultural con el que justificar cualquier acto humano mediante la remisión a tradiciones y costumbres culturales vigentes en un momento dado. Ante este trasfondo se cuestiona también la posibilidad de una adecuada comprensión de la historia.

Hay además cuestiones de rango superior que crean vínculos correlativos entre los dos ámbitos descritos. Se refieren a la relación entre la historia y el ser humano como sujeto cultural con sus convicciones, interpretaciones, forma de vida e imagen del mundo. En esta línea se ubican temas como la memoria y la conciencia de sí mismo como sujeto histórico.

En el presente artículo se trata de conectar los dos ámbitos mencionados analizando las consecuencias que la idea de la pluralidad histórica de conceptos y

formas de racionalidad tiene para una filosofía contemporánea de la historia. Para ello, esbozaré en un primer paso tres tipos de reflexión filosófica sobre la historia con sus correspondientes conceptos de racionalidad (2). Este primer paso se abordará en tres subapartados. Primero, la idea optimista de que la historia de la humanidad se distingue sobre todo por el desarrollo progresivo de la razón, una posición sostenida por muchos filósofos de la Ilustración, pero que se encuentra también en algunos enfoques importantes del Idealismo alemán (2.1). Segundo, la idea de la irracionalidad de la historia, surgida sobre todo entre posiciones nihilistas y vitalistas y que caracteriza también a varios enfoques de la filosofía contemporánea (2.2). Tercero, el concepto de la historia como constructo de interpretación que es característico del historicismo y de la filosofía hermenéutica (2.3).

En un segundo paso consideraré de forma algo más detallada algunas consecuencias de la diversificación del concepto de racionalidad que podemos diagnosticar como tendencia clara en los enfoques filosóficos y sociológicos desde finales del siglo XIX (3). Esta pluralidad que muchas veces va de la mano de un relativismo cultural se presenta como uno de los retos principales de la filosofía contemporánea, también en el ámbito de la filosofía de la historia (3.1). Para entender mejor el problema se analizará el trasfondo epistemológico de un pluralismo anclado en la incompatibilidad de distintas formas de racionalidad recurriendo a la filosofía tardía de Wittgenstein y la pragmática del lenguaje (3.2). Wittgenstein muestra que la fuerza de cada argumentación y razonamiento procede de «un nido de convicciones» que forma un conjunto compacto y compartido intersubjetivamente. Este conjunto, una «imagen del mundo», contiene aspectos tanto proposicionales como no-proposicionales, tanto lingüísticos como simbólicos, cuyos significados tienen un fundamento pragmático, a saber: la denominada «forma de vida», un concepto que, como veremos, adopta en Wittgenstein un significado especial².

La relatividad cultural que, por lo dicho, parece ser un problema grave tanto para la argumentación ética como para la historia, especialmente en el intento de entender los sucesos históricos y de aprender de ello, es algo inevitable. No obstante, se puede demostrar la permanencia de una base común de los distintos criterios de racionalidad, justo en la lógica pragmática de nuestros sistemas simbólicos (4). El artículo concluirá con una relectura de Kant, quien en el apartado segundo aparecía ya como representante de una concepción optimista de la humanidad basada en la idea del progresivo desarrollo de la razón. Se trata de una ampliación y corrección de la imagen insinuada de Kant a la luz

2. Cfr. ISELIN, I., *Über die Geschichte der Menschheit*, Hildesheim / Nueva York, Olms, 1976, reimpresión de la edición Basel, 1786, primera edición (anónima), 1764.

de las anteriores reflexiones y con especial referencia a su tardía obra titulada *Antropología* (5).

2. RACIONALIDAD O IRRACIONALIDAD DE LA HISTORIA

2.1. *La historia de la humanidad como historia del progresivo desarrollo de la razón*

Una idea predominante en la filosofía de la Ilustración y también en varios enfoques del Idealismo es que la historia de la humanidad es el escenario en donde se representa un progresivo desarrollo de la razón. La versión más prístina de esta idea de la historia probablemente la hallemos en la filosofía del polígrafo suizo Isaak Iselin (1728-1782), quien sostuvo que la historia se efectúa como progreso lineal hacia un fin prefigurado, como perfeccionamiento continuo hacia la culminación de la humanidad. Es solo uno entre otros muchos autores ilustrados, entre los que cabría citar a Hausen, Chladenius, Bolinbroke, Turgot o Condorcet, que desarrollaron esta imagen optimista de la historia. No faltan filósofos de primer rango entre los representantes de la idea de un progreso histórico de la razón, entre ellos destacarían los nombres de Kant, Herder y Hegel. Algunas versiones de esta imagen teleológica de la historia se presentan ya como un primer paso hacia una secularización de la razón, mientras que otras versiones aún se integran con más o menos convicción en el marco de una teología racional, que describiría el progreso como aproximación de la razón humana a la razón divina o absoluta, que, por su parte, se realizaría en el mundo en sucesivos niveles de formas orgánicas y culturales. No obstante, los conceptos prototípicos de racionalidad relacionados con estas ideas de progreso los hallamos en la razón crítica kantiana y en la razón dialéctica hegeliana.

Consideremos un poco más detalladamente la versión kantiana de esta idea. ¿Qué significan historia e historiografía para él? ¿Y qué tipo de racionalidad se realiza, según él, en la historia de la humanidad? La intención básica la encontramos en sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*:

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad³.

3. KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 17.

Como se muestra claramente en sus *Reflexiones* póstumas, el propósito de la filosofía kantiana de la historia no es la secularización de la razón –esto es más bien un efecto meramente secundario– sino una crítica de los historiadores que ponen su oficio al servicio del poder con glorificaciones y legitimaciones de sus soberanos y que de esa manera consolidan regímenes injustos y órdenes sociales que obstruyen y limitan la libertad del pueblo⁴. Kant deja muy claro que hace falta una fundamentación crítica de la historia como disciplina a través de una filosofía de la historia que aborde el desafío de describir la situación especial del hombre como único ser razonable que forma parte del mundo empírico. Una tal filosofía de la historia tendría una función pedagógica, es decir, serviría de orientación, haría entender los sucesos históricos y le mostraría al hombre sus condiciones y posibilidades, ya no en el marco de la historia de la salvación, sino como desarrollo de las propias dotaciones naturales del ser humano. Dado que el hombre no es un ser exclusivamente racional, sino también sensible, este desarrollo no se le presenta como automatismo sino como tarea⁵. De modo que no es nada sorprendente que la filosofía de la historia, según Kant, sea un complemento imprescindible de la filosofía moral y represente su parte empírica. Teniendo en cuenta las limitaciones de cada individuo por sus condiciones empíricas, el progreso histórico se refiere a la especie humana en su conjunto, y justo eso es lo que puede mostrar la historia. Para ello se requeriría, no obstante, encontrar algún signo histórico que lo avalase. Es la Revolución Francesa y, más concretamente, el impresionante *entusiasmo* que este acontecimiento sin parangón provocó entre participantes y observadores, el signo histórico más relevante que encontramos en esa época, y ello pese a la ingente cantidad de sangre derramada en nombre de los ideales revolucionarios. La Revolución Francesa sirve de ejemplo histórico para la posibilidad de un progreso de la «libertad del espíritu» hasta en condiciones sociales desfavorables. Con Fichte y Hegel a la cabeza, fueron muchos los que vieron en la Revolución Francesa la realización de la filosofía en la historia.

Teniendo en cuenta lo dicho, no cabría entonces prescindir de la historia para el desarrollo moral, político y cultural de la humanidad, siempre que

4. Cfr. KANT, I., Refl. 1400, Ak. XV, pp. 611s., y Refl. 1436, Ak. XV, pp. 627s. Las referencias a las obras de Kant de las que no se dan aquí noticias de versiones castellanas siguen la edición canónica: *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902ss, consignada mediante la sigla Ak.

5. «La historia ha de contener en sí misma el plan para la mejora del mundo, a saber: no desde las partes al conjunto sino al revés. ¿De qué sirve la filosofía si no dirige los medios de la enseñanza de los hombres hacia lo auténticamente mejor?» (KANT, I., Refl. 1438, Ak. XV, p. 628).

aplique una metodología crítica que se sustente en las reflexiones de la filosofía de la historia:

Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto⁶.

2.2. *Consecuencias del irracionalismo: funcionalización y pluralización del concepto de la razón*

Las críticas de esta concepción de la historia como progreso y del correspondiente concepto de racionalidad se manifiestan sobre todo en dos principales contramodelos: el irracionalismo y el historicismo.

El irracionalismo, tal como se manifiesta ejemplarmente en las obras de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, rechaza ciertas atribuciones de racionalidad a la historia, especialmente con respecto a una racionalidad conceptual⁷. Ni el mundo en sí ni los poderes fundamentales que se manifiestan en él están al alcance de una apropiada explicación razonable ni se pueden entender suficientemente de manera conceptual. Todo lo que consideramos razonable sería un mero epifenómeno, el resultado de una clase especial de procesos de interpretación. La racionalidad misma no sería entonces nada más que el instrumento de una voluntad irrazonable. En consecuencia, la historia y la historiografía están justificadas solo en la medida en que sirven a la vida:

Es cierto que necesitamos la historia, pero la necesitamos de un modo distinto a la del ocioso maleducado en el jardín del saber, pese a que éste contemple con desprecio nuestras necesidades y las considere rudas y carentes de gracia. Esto quiere decir que necesitamos la historia para la vida y para la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono, ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesto. Sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros, aunque

6. KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, op. cit., p. 23.

7. Cabe mencionar que el término «irracionalismo», tal como el concepto se usa aquí, se puede atribuir a enfoques filosóficos muy diversos que en su conjunto no conforman ningún modelo homogéneo y que, por supuesto, tal denominación no significa que las mismas posiciones sean de alguna manera incoherentes o inconsistentes.

exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos síntomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso⁸.

En coherencia con estas reflexiones, resulta muy convincente la interpretación que subraya la dimensión ética de la famosa idea nietzscheana del eterno retorno. Según esta interpretación, el modelo circular de la historia que nos presenta Nietzsche por primera vez en su obra *La gaya ciencia* (y luego en diversas variantes) puede ser entendido como un experimento mental que nos sugiere una conducta de vida que parece deseable en todos sus matices y con todas sus consecuencias⁹. La hipótesis de que todo lo que sucede, incluso todas nuestras acciones con sus repercusiones, podría repetirse infinitamente, puede ser transformada en un «imperativo existencial» que exigiría lo siguiente: *conforma tu vida de tal manera que tú puedas querer que todo vuelva a ser siempre necesariamente del mismo modo*. Dichas reflexiones éticas son complementadas en la filosofía nietzscheana por la idea de que la mayor fuerza de voluntad se manifiesta en aquellas personas que son capaces de renunciar a todas las formas de dogmatismo y de aceptar que otras personas tengan convicciones diferentes y quieran cosas diferentes. El artista, el creador, sería el modelo a seguir. Por consiguiente, la moralidad de una persona se muestra en la disposición a no imponer su propia perspectiva y su propio horizonte vital a otras personas y respetar así la individualidad de los demás.

8. NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [II Intempestiva], Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 37-38.

9. «Peso formidable. – ¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: “Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante, también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo del polvo?”. ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablaba? ¿O habrás vivido el prodigioso instante en que podrías contestarle: “¡Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!?”. Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformarías, pero acaso te aniquilara: la pregunta “¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?” ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!» (NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1984, § 341, p. 185).

2.3. *La historia como construcción hermenéutica.*
La razón histórico-hermenéutica del historicismo

El otro principal contramodelo con respecto a la idea de un progreso en la historia es el sostenido por los representantes del historicismo. En Alemania destacan Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen y Wilhelm Dilthey; en Italia Benedetto Croce, en Inglaterra Robin George Collingwood y en España José Ortega y Gasset. El historicismo rechaza cualquier sistematización y esquematización universal de la historia de la misma manera que cualquier enfoque especulativo. Las generalizaciones han de ser sustituidas por la reconstrucción y evaluación detallada de los eventos particulares. Según Ranke, la idea del progreso en la historia devalúa los acontecimientos históricos e impide la valoración y el entendimiento de la particularidad de cada época:

Si se quiere suponer que el progreso consiste en que en cada época la vida de la humanidad se potencia en un nivel superior, que cada generación supera completamente a la precedente, y de esta manera la última siempre es la preferida, que las precedentes solamente son portadoras de las siguientes, entonces esto sería una injusticia de la divinidad. Una generación mediatizada de tal modo no tendría ninguna significación en sí ni para sí; sólo significaría algo en la medida en que sirviese de fundamento para la generación siguiente y no estuviese en relación directa con lo divino. Pero yo sostengo, por el contrario, que cada generación está igualmente cerca de Dios y que su valor no está fundado para nada en lo que de ella procede, sino en su misma existencia, en su propia mismidad. Con ello, la consideración de la historia, esto es, de la vida individual en la historia, adquiere un atractivo propio, de modo que ahora cada época tiene que ser vista como algo válido por sí mismo y digna de la más elevada consideración¹⁰.

Los métodos de este tipo de historia eran los de la nueva hermenéutica tal como se presentaba en las obras de Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey. A diferencia de la *explicación* de los sucesos en la naturaleza como tarea principal de las ciencias naturales, el objetivo de la historia es la *comprensión* de los acontecimientos histórico-culturales. Tal comprensión se basa en un acto interpretativo que Dilthey llama «*Nacherleben*», una imaginada repetición de la vivencia que requiere la reconstrucción más completa posible del contexto histórico. Característico de este tipo de interpretación es que la comprensión de culturas y personajes ajenos afecta al observador mismo, en este caso, al

10. RANKE, L., *Über die Epochen der neueren Geschichte*, edición histórico-crítica de SCHIEDER, T. y BERDING, H., München, Oldenbourg, 1971, p. 60.

historiador y puede cambiar sus perspectivas, interpretaciones y experiencias, su comprensión del mundo y de sí mismo.

Uno de los primeros que vieron el riesgo que comportaba el historicismo fue el teólogo e historiador Ernst Troeltsch, quien advirtió que con su equiparación prácticamente indiscriminada de los valores y normas de todas las épocas, el historicismo conducía a un insostenible relativismo.

3. RACIONALIDAD PLURAL. RETO DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

3.1. *Razón única o pluralidad de racionalidades*

Desde una perspectiva crítica, nuestras experiencias y expresiones son dependientes siempre, y de manera inevitable, de idiomas, esquemas conceptuales y trasfondos culturales. Pero la pluralidad y relatividad no tienen por qué llevar a un tipo de relativismo que nos prive de la capacidad crítica. La idea de una realidad no epistémica, de un mundo verdadero detrás de los fenómenos, es indefendible en tanto que el mundo específico e individuado que tenemos ya depende de procesos de interpretación, de elementos imaginativos y conceptuales en la percepción y de la gramática de nuestros juicios. Eso implica abandonar el punto de referencia fijo y externo que servía de fundamento para concepciones realistas y esencialistas, como por ejemplo la teoría de la verdad como correspondencia. Con dicho paso, la verdad no se convierte en una palabra sin sentido. Más bien la idea de «la verdad única» está sustituida por el planteamiento, la reflexión y la justificación de «pretensiones de verdad». Lo mismo vale para «la verdad histórica».

La percepción, el habla, el pensamiento y la actuación se efectúan en signos y en el marco de *una práctica de interpretación*. En este sentido, las funciones del sistema aplicado de signos y de interpretación son fundamentales para nuestra concepción del mundo y de la historia. También los criterios de racionalidad, el fundamento normativo de los argumentos y actuaciones resultan de prácticas de interpretación que, por su parte, se manifiestan en distintos conceptos básicos.

La historia, igual que todas las ciencias culturales y naturales, y quizás todavía más que otras, siempre es interpretación. No tenemos una historia, ni una historia personal ni una historia cultural, social o política sin interpretación. ¿Qué caracteriza a estos actos de interpretación histórica? Por una parte, hace falta la llamada «distancia histórica». Por otra parte, demasiada distancia podría imposibilitar una comprensión adecuada. Comprender la historia significa otorgarle un sentido, suponer e indicar razones para los acontecimientos y desarrollos que se consideran relevantes. Para tal fin, el historiador tiene que

aplicar criterios de racionalidad. ¿Pero son éstos todavía los mismos que estaban en vigencia en el pasado investigado? Y si no, ¿cómo podemos criticar el pasado? ¿Cómo podemos aprender de la historia? ¿Qué sucede cuando la idea de la razón única es reemplazada por una multitud de diferentes criterios de racionalidad relativos a diferentes culturas y épocas? Como muestran estas cuestiones, la pluralidad de racionalidades, el relativismo cultural y también el imperialismo cultural se plantean como problema para una filosofía contemporánea de la historia.

3.2. *Imágenes del mundo y formas de racionalidad*

En lo que sigue se presentan algunas reflexiones acerca del pluralismo de racionalidades, del impacto normativo y epistemológico de las imágenes del mundo y de su base pragmática, las distintas formas de vida. Para tal fin me remitiré particularmente a la obra de Ludwig Wittgenstein, singularmente a la colección de reflexiones publicadas póstumamente bajo el título *Sobre la certeza*. En esa obra, Wittgenstein reflexiona sobre las restricciones del uso con sentido de palabras como «saber», «dudar», «estar seguro», «creer», «probar» y «convencerse» con el fin de desarrollar argumentos en contra de un escepticismo universal, deliberaciones que aplicaremos aquí al problema de la comprensión del pasado. En este respecto, sería de interés especial investigar cómo es posible la crítica de personas, pueblos y sociedades históricas con distintos esquemas conceptuales, imágenes del mundo y formas de vida.

Las siguientes citas famosas de Wittgenstein nos servirán como hilo conductor para desplegar las funciones epistemológicas y axiológicas de las distintas imágenes del mundo:

[...] no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso¹¹.

Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas¹².

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las

11. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza* (SC), Barcelona, Gedisa, 1988, p. 94.

12. SC 95.

proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican¹³.

Explicaré el sentido del término «imagen del mundo» mediante una definición aproximativa, para luego precisarlo algo más contrastándolo con otros conceptos similares. Podemos concebir la «imagen del mundo» como el fundamento de una cultura y de los respectivos criterios de racionalidad, en la cual se manifiesta la estructura normativa y semántica de las diversas prácticas y convicciones dominantes en esta cultura y en este momento. Este «trasfondo que ya viene dado», este trenzado de condiciones de las formas de hablar, pensar y actuar, ya está presupuesto en el momento en que alguien se da cuenta de su «cosmovisión» o «visión del mundo» (*Weltanschauung*), términos que se refieren a lo que se concibe como sentido, objetivo y propósito del mundo –por ejemplo en la filosofía de Dilthey y Jaspers– o que se utiliza en el marco de la crítica de las ideologías –por ejemplo en los enfoques de Mannheim y Topitsch. Tal vez pueda decirse que en las cosmovisiones se plasma una parte importante de la estructura normativa dada en una imagen del mundo.

La imagen del mundo se diferencia también de los modelos para la explicación de la génesis del mundo, presentes en cosmogonías mitológicas o religiosas y en cosmologías filosóficas o astronómicas. Por otro lado, el mito, la religión y la filosofía, así como la ciencia y la tecnología, son capaces de marcar profundamente a una imagen del mundo y de provocar cambios fundamentales en nuestra comprensión del mundo. Ilustraciones contundentes a este respecto se encuentran en Dijksterhuis (*La mecanización del mundo*)¹⁴, en Löwith (*El concepto del mundo de la filosofía moderna; Historia del mundo y salvación*)¹⁵ y especialmente en Mittelstraß (*El vuelo de la lechuza*)¹⁶, donde el autor explica los principios fundamentales de lo que llama el «mundo aristotélico», el «mundo hermético», el «mundo newtoniano» y el «mundo einsteiniano». Aunque más limitado al mundo científico, el concepto del «cambio de paradigmas», desarrollado por Kuhn como rasgo característico central de las revoluciones científicas, está estrechamente relacionado con la lógica de los diversos «mundos»

13. SC 96.

14. DIJKSTERHUIS, E. J., *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin/Heidelberg, Springer, 1956.

15. LÖWITH, K., «Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie», en: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, (Heidelberg) 4 1960; LÖWITH, K., «Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie», en: STICHWEH, K. et al. (ed.), *Karl Löwith. Sämtliche Schriften*, Stuttgart, 1983.

16. MITTELSTRASS, J., *Der Flug der Eule*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989.

presentados por Mittelstraß. Por ello no debería sorprender su tesis de que esos científicos que trabajan con sistemas y esquemas conceptuales inconmensurables como consecuencia de un cambio paradigmático viven en mundos distintos. Aunque estos últimos conceptos ya poseen rasgos típicos de lo que Wittgenstein llama «imagen del mundo», luego veremos que su propio concepto es más amplio, más estrechamente vinculado a componentes no conceptuales y a las prácticas que marcan la vida humana.

La «imagen del mundo», aunque se entienda como un «trasfondo que ya viene dado», tampoco tiene el carácter dogmático y manipulador del término «ideología», como lo encontramos en los planteamientos marxistas y, con una intención crítica, en la Escuela de Frankfurt, ni se puede entender como superestructura. Con lo que, en cambio, sí se puede vincular es con el concepto del «mundo de la vida» de la fenomenología de Husserl que éste entiende como horizonte de nuestras percepciones, experiencias, vivencias y acciones, de nuestros actos simbólicos e interpretativos, como base pragmática y última instancia de la fundamentación, justificación y argumentación¹⁷. Sin embargo, este concepto husserliano está limitado a un ámbito más pre-teorético que la imagen del mundo.

Pasemos a una reconstrucción argumentativa de las funciones y características de las imágenes del mundo a través de una interpretación de las reflexiones de Wittgenstein. Un primer rasgo destacado de las imágenes del mundo es su carácter holístico. Este holismo se revela a dos niveles: 1) Nuestras convicciones forman un conjunto que, con respecto a su parte más teorética, puede ser descrito como un sistema en el que las premisas y consecuencias se sostienen recíprocamente, y con respecto a su parte menos sistemática, recurriendo a metáforas tales como edificio, nido, red o engranaje¹⁸. 2) Este holismo que se refiere a las conexiones entre las convicciones está fundado en el holismo semántico sostenido por Wittgenstein y desarrollado detalladamente en sus *Investigaciones Filosóficas*. Allí muestra que el significado de nuestras expresiones simbólicas depende de su interrelación con los demás componentes del juego de lenguaje, especialmente con las prácticas que constituyen el contexto de uso de las expresiones. Este carácter holístico se pone de manifiesto en los límites de una duda razonable con respecto a juicios y posturas que damos por sentado y que funcionan como «andamiaje»¹⁹ o «eje en torno del cual gira un

17. Cfr. FØLLESDAL, D., «Husserls Begriff der Lebenswelt», en: GETHMANN, C. F. (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft*, Hamburgo, Meiner, 2010.

18. Cfr. por ejemplo SC 140, 141, 144 o SC 248: «He llegado al fondo de mis convicciones. Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio».

19. SC 211.

cuerpo»²⁰: «[...] no podría desprenderme de este juicio sin llevarme por delante a los demás»²¹.

Las imágenes del mundo tienen su anclaje en las diversas prácticas (culturales, científicas, religiosas, etc.) que se han asentado en comunidades sociales. Las convicciones y actitudes implicadas en estas prácticas o aun generadas por ellas se acreditan por el funcionamiento sin roces de dichas prácticas y por su capacidad orientativa. Por una parte, las convicciones sirven como guía de las actuaciones²²; por otra parte, se supone una cierta coherencia entre las dos, de manera que las actuaciones muestran y revelan las convicciones subyacentes²³. Si buscamos la base de lo que nos parece evidente e intentamos fundamentarlo y justificarlo llegamos a la corta o a la larga a un punto en que solo podemos remitir a una práctica o forma de actuar:

[...] la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; –pero este límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego del lenguaje²⁴.

Es importante darse cuenta de que la incorporación de dichas prácticas y tradiciones nos impregna hasta el nivel perceptivo y emocional. Esto no es nada sorprendente en el caso de prácticas religiosas o rituales y las creencias relacionadas con ellas. Sin embargo, en *Sobre la Certeza*, Wittgenstein habla de creencias en general en un sentido epistémico. Las creencias religiosas solo representan un tipo especial de convicciones entre muchos otros. Creencias, en este sentido amplio, son certezas prácticas que rigen nuestro actuar. No son estados psicológicos subjetivos sino más bien convicciones, actitudes, sobreentendidos que nunca cuestionamos y que en su mayor parte no aprendemos explícitamente, ni siquiera formulamos. Las creencias más básicas e indudables funcionan como reglas implícitas de las prácticas en las cuales se basa la imagen del mundo. Con respecto a estas creencias que están en el fondo de una imagen del mundo, hay que constatar una cierta impotencia en la medida que no estén sometidas enteramente a nuestra voluntad y nuestras decisiones²⁵. Por ejemplo, la creencia dominante en la cultura occidental moderna acerca de que todos los seres humanos somos personas individuales capaces de razonar, tomar decisiones,

20. SC 151.

21. SC 419.

22. Cfr. SC 409.

23. Cfr. SC 395.

24. SC 204.

25. Cfr. SC 173.

tener emociones, sentir dolores, y que estos procesos no son solamente estados bioquímicos ni reglados o dominados por un destino, por poderes divinos, espíritus extrahumanos o las estrellas, sino que somos responsables de nuestras actuaciones, esta creencia en la libertad y autonomía humana está tan profundamente arraigada en nuestra autocomprensión y nuestro comportamiento que no la podemos eliminar sin convertir nuestra vida y nuestras experiencias en algo absurdo y sin sentido. Convicciones de este tipo tienen su última fundamentación en «maneras de actuar»²⁶, en las prácticas vinculadas con una imagen del mundo, o –en la terminología de Wittgenstein– en lo que caracteriza a una forma de vida. Actuar, pensar y hablar en coherencia con estas creencias es lo que juzgamos razonable²⁷.

Antes de pasar al tema de la fundamentación de criterios de racionalidad en imágenes del mundo, es oportuno aclarar el sentido en que se usa el término. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de racionalidad o, todavía peor, de racionalidades? Se puede hablar de una manera nada provocadora de distintas racionalidades pensando en la multitud de tipos, conceptos y teorías de racionalidad elaborados en planteamientos filosóficos, sociológicos y antropológicos, en teorías de las ciencias, de la economía y de la política. Una sinopsis bastante útil de estos conceptos y teorías se encuentra en un artículo de Lenk y Spinner²⁸. Allí diferencian por ejemplo entre la racionalidad de la lógica deductiva, la racionalidad material, la reconstrucción racional, la racionalidad instrumental, moral, comunicativa, reflexiva, constructivista, cientista, etc. Varias de estas maneras de entender la racionalidad pueden estar en vigor simultáneamente en una cultura y en el marco de una imagen del mundo. Si hablamos de una pluralidad de racionalidades causada por discrepancias entre imágenes del mundo aplicamos un concepto más general que se refiere a la lógica de lo que puede ser aceptado como argumento válido en los distintos ámbitos de la vida humana, lo que depende de una práctica aceptada de la argumentación, justificación, confirmación y demostración y del sistema de convicciones indudables que forman el horizonte de estas prácticas. Este sistema, dice Wittgenstein, la imagen del mundo, es el «elemento vital de los argumentos»²⁹, el «sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones»³⁰. Eso significa que los criterios de

26. SC 110.

27. Cfr. SC 252-254.

28. LENK, H. y SPINNER, H. F., «Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der Vernunft heute», en: STACHOWIAK, H. (ed.), *Handbuch pragmatischen Denkens*, Hamburgo, Meiner, 1989, pp. 1-31.

29. SC 105.

30. SC 162.

racionalidad dependen de las imágenes del mundo y cambian con ellas. Wittgenstein enfatiza más de una vez que la racionalidad no es nada invariable y que aplicamos distintos criterios de racionalidad en los diversos ámbitos de la vida³¹. En última instancia, la racionalidad está fundada en la lógica de los juegos de lenguaje, inmersos en las prácticas que constituyen una forma de vida³².

¿Qué es eso de un juego de lenguaje? Wittgenstein denomina «juego de lenguaje» a todas las formas de expresión simbólica inmersas en un sistema de prácticas, desde la gesticulación, la mímica, el habla, la escritura hasta la matemática y la lógica simbólica. Es la práctica de su uso lo que genera el significado de una palabra o de cualquier otro tipo de símbolo, lo que –técnicamente hablando– determina sus propiedades semánticas (significado, referencia, condiciones de verdad, etc.) y pragmáticas (situación, contexto, etc.). Para aprender su uso no hace falta conocer explícitamente la regla que rige esta práctica. En la mayoría de los casos seguimos ciegamente reglas implicadas en una práctica de interpretación y actuación. Es el conjunto de estas prácticas, costumbres, maneras establecidas de interacción social e intelectual lo que constituye la «forma de vida»³³; ésta misma no es nada individual sino una red de prácticas probadas, intersubjetivamente aceptadas y compartidas con otros, incluso vividas juntos. Precisamente por eso tiene algo de absurdo criticar las convicciones indudables bien asentadas en formas de vida. Esto sería como decir que «un juego siempre ha sido jugado de una manera equivocada»³⁴. Como ha señalado Habermas entre otros³⁵, la forma de vida cumple un papel cuasi-trascendental en nuestra orientación en el mundo y en la formación de nuestros juicios, permaneciendo ella misma en cierto modo intocable, una facticidad incuestionable y en sí no razonable ni irracional³⁶.

31. Cfr. por ejemplo SC 336: «Pero lo que las personas consideran como razonable o no razonable cambia. Una cosa que les parece razonable a los hombres en cierta época, les parece irracional en otra. Y al contrario. Pero, ¿no hay nada objetivo en esto? Personas muy inteligentes y muy cultas creen en el relato bíblico de la creación y otras lo consideran algo manifiestamente falso, y las razones de estas últimas son bien conocidas por las primeras».

32. Cfr. CS 501.

33. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, UNAM/Crítica, Barcelona-México, 2004, § 23, pp. 39-41.

34. SC 496.

35. HABERMAS, J., «Acción comunicativa y razón sin trascendencia», en: IDEM, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 31-82.

36. Cfr. SC 559.

4. LA LÓGICA DE LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS:
¿UNA BASE COMÚN DE LAS DISTINTAS FORMAS DE RACIONALIDAD?

Saquemos una primera conclusión: a nivel epistemológico las imágenes del mundo proporcionan seguridad y certeza con respecto a ciertas convicciones fundamentales. A nivel práctico tienen una función eminentemente normativa, es decir, orientan y regulan nuestras actuaciones y generan los criterios para su evaluación. En los dos aspectos, epistemológico y normativo, las imágenes del mundo deben ser consideradas como fundamentos de los principios y criterios de racionalidad válidos en una cultura en un momento dado. Esta validez no requiere ninguna consistencia lógica sino solamente una cierta coherencia.

La facticidad de las formas de vida y la validez de las correspondientes imágenes del mundo con sus propios criterios de racionalidad parecen constituir una barrera impermeable no solo para el diálogo intercultural y para la crítica mutua de principios, conceptos y valores sino también para la comprensión de la historia y para una evaluación adecuada de eventos históricos que nos diera la posibilidad de aprender algo de la historia. Wittgenstein constata que en el enfrentamiento de dos principios irreconciliables los correspondientes partidarios suelen declararse mutuamente locos y herejes y que el intento de proporcionarle a uno la imagen del mundo del otro solo podría suceder por medio de persuasión³⁷. Hay que admitir que, si aceptamos que los criterios de racionalidad no son independientes de la imagen del mundo y de la forma de vida, eso limita la capacidad de crítica con respecto a otras culturas, lo que a su vez obstaculiza también la comprensión e interpretación de lejanos acontecimientos históricos. Sin embargo, voy a sostener la tesis que no la elimina completamente.

1) Primero, tenemos la posibilidad de una crítica interna. Para ello, es importante darse cuenta de que somos los protagonistas dentro de nuestra forma de vida y que nuestras actuaciones, justificaciones e interpretaciones pueden repercutir en la práctica común. La argumentación y la crítica que provocan cambios en la imagen del mundo tienen que efectuarse así porque necesitan una base semántica y normativa, un horizonte de convicciones comunes. Por eso, la crítica de las creencias fundamentales solo puede efectuarse de manera interna y no puede afectar simultáneamente a todos los aspectos de la imagen del mundo. Por consiguiente, la crítica interna de otras culturas requiere el conocimiento de sus prácticas, convicciones y criterios de racionalidad y solo podría efectuarse recurriendo a estos criterios. Eso significa con respecto a la historia que es imprescindible una reconstrucción de las prácticas en las cuales las acciones y simbolizaciones de las personas históricas están sumergidas.

37. Cfr. SC 611 y 262.

2) En segundo lugar, podemos constatar que las imágenes del mundo no son tan herméticas como parecen. Es cierto que algunas son más cerradas, dogmáticas e invariables que otras. Pero precisamente en este hecho ya tenemos otro rasgo característico para defender una imagen del mundo frente a otras: su propia facultad autocrítica.

3) Tercero, el mismo Wittgenstein da una pista en las *Investigaciones filosóficas* y en sus *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer*: Se podría intentar identificar rasgos comunes de las formas de vida, aquello que denomina «el modo de actuar humano común» y que sostiene como «sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño»³⁸. Esto supondría buscar especificidades antropológicas, constantes en la variedad de las formas culturales.

4) El enfoque probablemente más interesante para afrontar los problemas que la pluralidad de racionalidades plantea a la filosofía de la historia sería calificar precisamente las anteriores conexiones –nuestra facultad simbólica y comunicativa, su inmersión en imágenes del mundo, así como su fundamentación pragmática– como condiciones particulares de la vida humana y base común de los distintos conceptos y criterios de racionalidad. Sobre esta base se puede, por lo menos, justificar una reclamación de respeto de la alteridad, lo que permitiría el rechazo de formas de vida que se declaran como últimas instancias para todos y que pretenden poseer la verdad absoluta.

Considerando las anteriores disquisiciones, la tarea de una filosofía contemporánea de la historia consistiría en tener en cuenta que los seres humanos, tanto los sujetos de la historia como los historiadores, son «animales simbólicos» –como diría el neokantiano Ernst Cassirer– cuyas simbolizaciones están intrínsecamente referidas a culturas y a épocas históricas. Es justo este elemento simbólico el que no está desarrollado en la filosofía de Kant; de lo que no carece, sin embargo, es de una dimensión histórica.

5. RELEER A KANT

Aunque escribió bastante sobre historia, la filosofía de Kant estuvo expuesta durante mucho tiempo al reproche de ser ahistórica³⁹, posición que, en parte, se basa en el hecho de que su filosofía de la historia es normativa y estrechamente vinculada con sus escritos éticos y políticos. Es correcto que sus supremos

38. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, *op. cit.*, § 206, p. 206.

39. Cfr. MEINECKE, F., «Die Entstehung des Historismus», en: HINRICHS, C. (ed.), *Friedrich Meinecke. Werke*, vol. 3, München, Oldenbourg, 1969, p. 288.

principios de la razón práctica en los ámbitos de la moral, del derecho y de la política –el imperativo categórico y el principio de la publicidad– resultan de la búsqueda de reglas orientadoras para la vida que sean invariantes con respecto a las diferencias personales y culturales de los seres humanos, quienes además se ven sometidos al cambio histórico.

Como hemos visto, Kant diagnostica en la historia un progreso de la razón crítica y con ello de la libertad del espíritu. Estaba convencido de que el ejercicio público de la razón repercutiría a largo plazo de tal manera en los pensamientos y actuaciones de los seres humanos que al final también los principios del gobierno serían sometidos a una reflexión crítica. A largo plazo, esto incluso daría lugar a la realización de formas estatales justas. El anhelo de libertad es el motor de su modelo de progreso histórico. En la obra tardía de Kant, particularmente en su *Antropología*, este anhelo se presenta como inclinación innata, como una pasión afectiva que se revela ya en el primer momento de la socialización humana⁴⁰. La pretensión de libertad le parece una necesidad urgente del ser humano ya en el estado natural. Interpretado como constante antropológica, esta pretensión juega un papel sistemáticamente importante en la filosofía práctica kantiana. Con ello, el concepto de la libertad como autonomía, como subordinación de la voluntad a las leyes razonables que nos hemos dado a nosotros mismos, está complementado por un aspecto esencial. La libertad no es ni mera idea ni mera pasión. En la sociedad, el derecho de libertad no puede ser realizado sino a través del cultivo de la eticidad, del dominio de las pasiones y de los afectos, del uso de la razón y del reconocimiento voluntario de las leyes.

El desarrollo de tal libertad requiere el reconocimiento de la libertad de los demás. A tal fin, la *Antropología* kantiana nos sugiere pragmáticamente hacer uso de los siguientes principios:

1. Pensar por su cuenta.
2. Imaginarse (al comunicarse con los demás) en el lugar del otro [de cada otro].
3. Pensar en todo tiempo de acuerdo consigo mismo. El primer principio es negativo [...], es el del pensar libre; el segundo, positivo, el del liberal, el de quien se acomoda a los conceptos de los demás; el tercero, el del consecuente; de cada uno de los cuales, pero todavía más de sus contrarios puede poner ejemplos la *Antropología*⁴¹.

Estos principios en su conjunto parecen una variante del imperativo categórico. Pero el pensamiento liberal implica algo más que el imaginarse sus

40. El anhelo de libertad es «la más vehemente entre todas las pasiones del hombre natural, en un estado en el cual éste no puede evitar formular exigencias recíprocas» (KANT, I., *Antropología*, AA VII, p. 268).

41. KANT, I., *Antropología*, Ak. VII, pp. 228s.

propias máximas como leyes universales. Reclama explícitamente imaginarse en el lugar del otro, el intento de asumir el punto de vista del otro desde sus condiciones vitales, sociales y culturales, argumentar con los conceptos del otro. Este intento requiere justo la actitud abierta con respecto a otras perspectivas e imágenes del mundo que los buenos historiadores tendrían que tener.

Tal «coraje moral», tal apertura mental, caracteriza al verdadero cosmopolita, el ideal kantiano del ser humano. Éste no es un ser enteramente razonable, su existencia es de pura cepa histórica y nunca podría eliminar ni su relatividad conceptual ni sus pasiones e intereses particulares. Además, éstos resultan imprescindibles para la supervivencia del hombre particular y de la especie. Lo que el hombre sí puede lograr es «humanidad» en el permanente intento de darse cuenta de la perspectividad de sus experiencias y convicciones, de respetar a los demás y de actuar como persona autónoma y responsable⁴².

42. Cfr. KANT, I., *Antropología*, Ak. VII, p. 277.