

## PLURALIDAD DE TRADICIONES, RACIONALIDAD Y MULTICULTURALISMO

Ambrosio Velasco Gómez<sup>1</sup>

*Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM*

*Resumen: El presente artículo propone una concepción de la racionalidad de los conocimientos, no sólo científicos, basada en un principio de equidad epistémico entre tradiciones en un diálogo intercultural. Para ello se revisan las contribuciones de filósofos de la ciencia (Popper, Kuhn, Winch), de la teoría política (Oakshott, MacIntyre), de la hermenéutica (Gadamer) y especialmente de Duhem (bon sens) y de Neurath (motivo auxiliar). La propuesta intenta vincular la idea de racionalidad al multiculturalismo y a la democracia republicana.*

### INTRODUCCIÓN

En la filosofía moderna, tanto en la vertiente racionalista como empirista, las tradiciones fueron consideradas como uno de los obstáculos más graves del pensamiento racional, pues se asumía que la aceptación racional de creencias requería despojarse de todo prejuicio y de toda creencia previamente aceptada. Por ello un problema filosófico importante era cómo superar la influencia de las tradiciones y emanciparse de su autoridad.

En contraste con la Modernidad, en distintos ámbitos de la filosofía contemporánea, se ha cuestionado la universalidad de una racionalidad ahistórica, culturalmente descontextualizada, puramente teórica y esencialmente metodológica y des-subjetivizada. En su lugar se ha procurado mostrar la historicidad de una o varias nociones de racionalidad, social y culturalmente arraigadas, donde la subjetividad y la práctica juegan un papel predominante. Para integrar estas dimensiones soslayadas por la filosofía moderna se

<sup>1</sup> Este trabajo se desarrolló con el apoyo del proyectos PAPIIT "Portal mexicano de conocimientos tradicionales" IN 402509 y del Proyecto FONCICYT "Compartiendo saberes".

ha recurrido a la rehabilitación del concepto de tradición. Así, las tradiciones, lejos de ser consideradas como un obstáculo de la racionalidad, son reconocidas no sólo como inevitables fácticamente, sino también como una condición fundamental de toda creencia o acción racional. Por ello, un problema fundamental de la filosofía contemporánea no es ya cómo puede el individuo emanciparse de las tradiciones y atreverse a pensar racionalmente, sino elucidar de qué manera las tradiciones contribuyen al desarrollo racional de nuestras creencias y prácticas.

La rehabilitación filosófica del concepto de tradición durante la segunda mitad del siglo XX implicó un cambio drástico en su sentido descriptivo y evaluativo: de caracterizarse por connotaciones de dogmatismo, inmovilidad, homogeneidad e irracionalidad, ha adquirido sentidos opuestos: pluralismo, flexibilidad, progreso y racionalidad. Estos cambios se inician como un reconocimiento de la ineludible influencia de las tradiciones en todos los ámbitos del pensamiento y la acción humanas. Como bien reconoce Popper, no es posible escapar de todas las tradiciones; en todo caso podemos salir de una para entrar a otra<sup>2</sup>. Pero las tradiciones no sólo son inevitables, sino también cumplen funciones epistémicas importantísimas para el desarrollo de las ciencias, pues transmiten a las generaciones posteriores el conocimiento históricamente acumulado y proporcionan a los científicos valores y actitudes fundamentales. Esta idea popperiana fue posteriormente ampliada por Michael Polanyi, Thomas S. Kuhn y Larry Laudan, entre otros, en relación con el progreso científico. Las teorías y valores compartidos y transmitidos por las tradiciones científicas específicas aseguran que los esfuerzos y logros individuales sean convergentes, en un proceso acumulativo dentro de la propia tradición, que redundan en su continuidad.

Así pues, para filósofos e historiadores de la ciencia como Popper, Polanyi, Kuhn y Laudan, las tradiciones, lejos de ser antitéticas a la ciencia, son una condición fundamental para su desarrollo racional, pues cumplen dos funciones básicas: transmiten y preservan los conocimientos y logros del pasado para las generaciones futuras, y conforman consensos básicos en torno a teorías, métodos y valores que definen la identidad de las comunidades científicas y mantienen su cohesión.

En el ámbito de la hermenéutica filosófica, Gadamer también ha destacado la importancia de las tradiciones en la transmisión y preservación de los conocimientos, valores, significados y, en general, de la cultura, a través de la historia, así como de la formación de un *sensus communis* que brinda a los miembros de una comunidad la posibilidad de desarrollar y ejercer su capacidad de juicio para evaluar la corrección de sus creencias, acciones y decisiones. El *sensus communis*, en cuanto complejo de creencias y criterios socialmente reconocidos como legítimos por una determinada comunidad, es

---

<sup>2</sup> Cf. Karl R. POPPER, "Hacia una teoría racional de la tradición", en K. R. POPPER, *Conjeturas y Refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1979.

resultado de un proceso de conservación y cambio cultural, que requiere para su desenvolvimiento de espacios de diálogo público y plural. En este punto, las tradiciones adquieren una especial relevancia para relacionar el desarrollo racional de las ciencias y las humanidades, con dos retos importantes hoy en día: el problema de las implicaciones políticas del desarrollo científico y tecnológico y, vinculado a ello, el problema del reconocimiento de la diversidad cultural.

En este trabajo me propongo mostrar la pertinencia de una cierta concepción de las tradiciones para articular los problemas de la justificación racional del conocimiento (no sólo científico) con los retos que el multiculturalismo contemporáneo plantea tanto al desarrollo racional de las ciencias como a la consolidación de la democracia. En otras palabras, el objetivo principal del presente artículo es proponer una concepción multiculturalista y republicana de la racionalidad del conocimiento basada en el pluralismo de tradiciones.

Para exponer y sustentar mi propuesta partiré de una revisión crítica del concepto de tradición en la filosofía de las ciencias, en la hermenéutica y en la filosofía política. Con base en esta revisión propondré una caracterización de las tradiciones que articule la cuestión de la justificación de los conocimientos con el reconocimiento de la equidad entre diversidad de conocimientos y su justa inclusión en diálogos y deliberaciones orientados a la formación de consensos y toma de decisiones políticas. Finalmente trataré el problema de la noción de racionalidad implícita en las tradiciones, de modo que propicie al mismo tiempo el desarrollo de los conocimientos, la diversidad cultural y la vida republicana.

## I. CONCEPTOS DE TRADICIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS, LA HERMENÉUTICA Y EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Uno de los trabajos más influyentes en la rehabilitación del concepto filosófico de tradición es "Rationalism in Politics", de Michael Oakshott (1947). En este trabajo, Oakshott caracteriza al racionalismo como la postura filosófica que sostiene la soberanía de la razón, entendida como la soberanía de las ciencias y sus aplicaciones técnicas<sup>3</sup>. Frente a este imperialismo de la ciencia y la tecnología, Oakshott defiende la tradición como la forma de transmisión de un conocimiento práctico, que no es racionalmente demostrable ni explicitable. La tradición y el conocimiento práctico son esenciales en la política y en la educación. Sin la tradición, la moralidad pública y privada quedan sin fundamento alguno. El conocimiento técnico-científico no puede llenar este vacío producido por el creciente racionalismo contemporáneo. En suma, el propósito de Oakshott al reivindicar la tradición es contrarrestar la creciente

<sup>3</sup> Cf. M. OAKSHOTT, "Rationalism in Politics", en *Rationalism in Politics and other Essays*, Nueva York, Methuen, 1967, p. 11.

influencia de la ciencia y de la técnica en el ámbito de la educación moral y política, que termina por eclipsar la libertad ciudadana y enaltecer al experto.

Karl R. Popper, en 1949, escribió el ensayo “Hacia una teoría racional de la tradición”, en parte como una respuesta crítica al artículo de Oakshott<sup>4</sup>. Popper se propone mostrar el carácter racional de cierta tradición, la tradición crítica, que es el rasgo más importante del conocimiento científico. Con esta idea Karl R. Popper cambió el foco de atención y evaluación de las teorías científicas: la racionalidad de las ciencias no reside en la acumulación de evidencia positiva, sino en la crítica de teorías con base en la evidencia empírica y en el correspondiente cambio progresivo de teorías, generando así una continúa sucesión de teorías que constituyen propiamente una tradición científica<sup>5</sup>.

Para Popper, la crítica de las teorías científicas, no es meramente una metodología basada en el *modus tollens* de la lógica deductiva; ante todo se trata de una tradición, de la tradición del racionalismo crítico, que desborda con mucho las actitudes y técnicas del investigador particular<sup>6</sup>. Por ello, la “tradicional hostilidad entre el racionalismo y el tradicionalismo”, es fruto de una tradición acríticamente aceptada por el racionalista<sup>7</sup>. En lugar de mantener una actitud dogmática o “tradicionalista” ante la tradición, Popper enfatiza la importancia de mantener una “actitud crítica que pueda resultar en la aceptación, el rechazo o –quizás– el compromiso de la tradición a la que pertenecemos”, sin que, “podamos liberarnos totalmente de los lazos de la tradición. La llamada liberación sólo es, realmente, un cambio de una tradición a otra”<sup>8</sup>. Esta forma crítica y racional de evaluar lo que las tradiciones nos legan constituye una metatradición o tradición de segundo orden y es un rasgo esencial de la ciencia<sup>9</sup>. Esta metatradición es universal y se ha desarrollado desde los griegos hasta nuestros días. Gracias a ella, las tradiciones filo-

<sup>4</sup> “Muchos pensadores destacados han convertido el problema de la tradición en un gran garrote con el cual golpear al racionalismo. Puedo citar por ejemplo a Michael Oakshott”. Karl R. POPPER, “Hacia una teoría racional de la tradición”, p. 143.

<sup>5</sup> “Es la forma de su desarrollo lo que hace a la ciencia racional y empírica: esto es, la forma en que el científico discrimina entre las teorías disponibles y elige la mejor”. Karl R. POPPER, “La Verdad, la Racionalidad y el Desarrollo del Conocimiento Científico”, en *El Desarrollo del Conocimiento Científico*, Madrid, Tecnos, 1977, p. 250.

<sup>6</sup> “Lo que puede ser calificado de objetividad científica radica única y exclusivamente en la tradición crítica, esa tradición que, a pesar de todas las resistencias, permite a menudo criticar un dogma dominante [...] La objetividad de la ciencia no es un asunto individual de los diversos científicos, sino el asunto social de su crítica recíproca”. Karl R. POPPER, “La Lógica de las Ciencias Sociales”, en K. R. POPPER *et al.*, *La Lógica de las Ciencias Sociales*, México, Grijalbo, 1978, p. 18.

<sup>7</sup> Karl R. POPPER, “Hacia una teoría racional de la tradición”, p. 143.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 144-145.

<sup>9</sup> “Lo que llamamos ‘ciencia’ se diferencia de los viejos mitos no en que sea algo distinto a un mito, sino en que está acompañada por una tradición de segundo orden: la de la discusión crítica del mito”. *Ibid.*, p. 150.

sóficas y científicas específicas de primer orden cambian progresivamente a lo largo de la historia.

A diferencia de Popper, Kuhn no considera que el cambio y cuestionamiento de una tradición científica determinada se deba a otra tradición de segundo orden, de alcance transhistórico y desde la cual los individuos reflexionan críticamente sobre lo transmitido por las tradiciones de primer orden. Para Kuhn existe un solo orden de tradiciones, que involucran lenguajes, conceptos, teorías, presupuestos ontológicos y metodológicos, así como criterios, actitudes y valores epistémicos. Retomando ideas de Michael Polanyi, especialmente de su libro *Personal Knowledge* (1957)<sup>10</sup>, Kuhn sostiene que en el trabajo dentro de una tradición, los miembros de las comunidades científicas plantean continuamente problemas, debates entre posiciones innovadoras y conservadoras de la tradición, que normalmente se resuelven en acuerdos, pero que eventualmente producirán un cuestionamiento y transformación de esa tradición en su conjunto<sup>11</sup>.

Es importante observar que, si bien Kuhn coincide con Popper sobre la necesidad de que los científicos compartan valores y normas epistémicas para el establecimiento de nuevos consensos, estas normas y valores epistémicos convergentes no constituyen reglas metodológicas claras y universales para resolver las controversias de manera unívoca. Se trata más bien de normas que restringen o ponen límites o márgenes a la discusión y argumentación. En este sentido la racionalidad científica se acerca más a la deliberación moral o política (*phrónesis*), como ya lo había anticipado Duhem, y no tanto a la demostración metodológica de las teorías, como lo pretendió Popper.

Al igual que Popper, Kuhn no centra su análisis de la racionalidad en las decisiones individuales de los científicos para afirmar o cuestionar y rechazar elementos de una tradición, o inclusive una tradición entera. Para Popper y Kuhn no se trata de una decisión racional de los científicos considerados individualmente, sino de un proceso social que se genera en el interior de la comunidad científica<sup>12</sup>. En el desarrollo ulterior de esta confrontación sobre el cambio de las tradiciones científicas, autores como Lakatos, Shapere, Hacking

<sup>10</sup> Sobre la influencia de Polanyi en Kuhn véase el artículo de Ana Rosa PÉREZ RANSANZ en este mismo volumen.

<sup>11</sup> "En condiciones normales el investigador no es un innovador sino un solucionador de acertijos [...] Sin embargo, -y aquí está la clave- el efecto final de este trabajo dentro de la tradición es ejercido invariablemente sobre ésta misma. Una y otra vez el intento constante por dilucidar la tradición vigente termina por producir uno de esos cambios en la teoría fundamental, en la problemática y en las normas científicas". Thomas S. KUHN, "La tensión esencial: tradición e innovación", en *La Tensión Esencial*, México, FCE, 1982, p. 257.

<sup>12</sup> "Estrictamente hablando, es el grupo profesional, y no el científico individual, el que debe mostrar simultáneamente estas características [tradicionalista e iconoclasta] [...] Dentro del grupo algunos individuos serán tradicionalistas, otros iconoclastas, y en consecuencia sus aportaciones diferirán. La educación, las normas institucionales y la naturaleza del trabajo a realizar se combinarán inevitablemente para asegurar que todos los miembros del grupo, en mayor o menor grado, sean atraídos en ambas direcciones". *Ibid.*, p. 251.

y sobre todo Laudan<sup>13</sup>, integran tanto aspectos de la visión popperiana como de la kuhniana.

Al igual que Popper, con el concepto de tradición Laudan se propone dar cuenta de la racionalidad del cambio progresivo en la ciencia, con base en las decisiones de los científicos, pero a diferencia de él, y más afín a la visión de Kuhn, reconoce la pluralidad e historicidad de los criterios de racionalidad, dependientes de cada tradición de investigación. Para Laudan no existe una metatradición universal que, como el racionalismo crítico de Popper, defina los criterios y métodos racionales. Además, Laudan considera que las tradiciones imponen constreñimientos al tipo de argumentos que puede esgrimir un científico para aceptar o rechazar una determinada teoría o tradición, pero no acepta la idea de que la tradición provea de metodologías rigurosas y estrictas. Larry Laudan concibe la evaluación racional de tradiciones de investigación en función de un cálculo de la adecuación empírica global y el potencial heurístico de las teorías que constituyen cada tradición. Estos criterios reflejan el concepto de verosimilitud popperiano que integran tanto el valor epistémico de la corroboración empírica como el del descubrimiento. Los científicos deciden racionalmente mantenerse en una tradición o mudarse a otra en función de estos valores epistémicos, e inclusive, en caso de conflicto entre adecuación empírica y fuerza heurística (búsqueda prospectiva), pueden trabajar simultáneamente en dos tradiciones, aunque sean incompatibles o inconmensurables. En este sentido, Laudan mantiene una visión mucho más pluralista que Kuhn, que será muy útil para nuestros propósitos. Pero ciertamente es una visión eminentemente instrumental de las tradiciones. En contra de esta visión instrumentalista e individualista de las tradiciones, Gadamer enfatiza la autonomía de las tradiciones y su función constitutiva de la identidad de las personas individuales y colectivas.

Al igual que Popper, Gadamer critica el descrédito que la idea de tradición ha sufrido durante la Ilustración moderna y cuestiona la oposición entre razón y tradición que ha predominado en el racionalismo moderno y contemporáneo. En contra de estas oposiciones racionalistas y conservadoras, Gadamer defiende el carácter racional de las tradiciones<sup>14</sup> y el carácter tradicional de toda racionalidad<sup>15</sup>. La tradición, aunque es fundamentalmente conservación de lo dado, no excluye el cambio y la transformación. Lo transmitido por

<sup>13</sup> Cf. Larry LAUDAN, *El Progreso y sus Problemas*, Madrid, Encuentro, 1986.

<sup>14</sup> "No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible [...] Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación [...] La conservación es un acto de la razón". Hans G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, Cap. IX, p. 349.

<sup>15</sup> "La idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros, la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma, sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce", *Ibid.*, p. 343.

la tradición puede ser cuestionado, corregido y transformado, “integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez”<sup>16</sup>.

Gadamer también se opone a la idea de que las tradiciones son monolíticas y unívocas. Por el contrario, la esencia de la tradición “es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado”<sup>17</sup>, gracias a la cual es posible confrontar prejuicios dominantes en nuestra situación presente con las voces distintas y distantes que han sido olvidadas. Esta confrontación constituye una “fusión de horizontes” que nos obliga a “poner a prueba todos nuestros prejuicios” y a resolver prudencialmente cuáles de ellos conservamos y cuáles cambiamos<sup>18</sup>. Este juicio tiene las características de un acuerdo entre interlocutores del diálogo hermenéutico. Por ello, Gadamer señala que la comprensión hermenéutica es un saber muy semejante al saber moral de la *phrónesis* aristotélica.

En suma, Gadamer concibe la tradición como un proceso histórico que transmite a las nuevas generaciones un conjunto de valores y creencias, así como de prejuicios constitutivos de su identidad histórica y cultural. Por ello afirma que “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”<sup>19</sup>, y más que un obstáculo, abren un horizonte de interpretaciones, desde el cual el intérprete puede reconocer la pluralidad de sentidos, la pluralidad de formas de vida que el pasado encierra. Gracias a esa pluralidad es posible confrontar y evaluar los prejuicios iniciales, legitimando algunos y cambiando otros. Como resultado del juicio sobre los prejuicios la situación hermenéutica inicial cambia y de esta manera la tradición acontece y progresa críticamente. En este sentido, Gadamer afirma que la comprensión de la tradición “es un desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición”<sup>20</sup>.

La concepción racional y progresiva de las tradiciones fue cuestionada por Habermas, quien reclama a Gadamer no tomar en cuenta que en el lenguaje también pueden atrincherarse mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que ocultan y protegen ciertos prejuicios perjudiciales. Por ello la reflexión hermenéutica no tiene criterios para discriminar entre prejuicios legítimos y prejuicios ilegítimos<sup>21</sup>. Habermas considera necesaria una teoría

<sup>16</sup> Ibid., p. 350.

<sup>17</sup> Ibid., p. 353.

<sup>18</sup> Cf. Ibid., pp. 376-377.

<sup>19</sup> Ibid., p. 344.

<sup>20</sup> Ibid., p. 360.

<sup>21</sup> “La hermenéutica nos ha enseñado que mientras nos movamos en un lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel de participante reflexivo. Por tanto, no disponemos de ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal teniendo dificultades para aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesitaría de una explicación sistemática”. J. HABERMAS, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*, México, Editorial Rei, 1993, p. 287.

causal-explicativa que elucide y fundamente la relación entre las tradiciones y las interpretaciones y acciones de las personas. Las tradiciones no pueden, por sí mismas, justificar racionalmente el conocimiento, sino que requieren de criterios, teorías y métodos de alcance universal, no sujetos a deliberación y acuerdo. Se trata de ciertos “a priori” universales de la racionalidad, incompatibles con el reconocimiento a la historicidad de la racionalidad de las tradiciones. Así pues, la confrontación entre Popper y Kuhn o la polémica entre Gadamer y Habermas, nos lleva al planteamiento de un dilema muy incómodo: si optamos por salvar la racionalidad de las tradiciones tendríamos que aceptar criterios universales por encima de la pluralidad de tradiciones históricamente existentes. Pero si queremos rescatar la historicidad de las tradiciones y el carácter contextual de su evaluación, no podríamos reconocer su racionalidad. Este dilema representa un reto a las posiciones multiculturalistas y tiene consecuencias políticas etnocéntricas y autoritarias, como veremos a continuación.

## II. MULTICULTURALISMO Y RACIONALIDAD

Para analizar las críticas multiculturalistas a las concepciones universalistas de la racionalidad de las tradiciones conviene referirnos a algunos puntos de las polémicas que sostuvo Peter Winch con Popper y MacIntyre.

Peter Winch cuestiona el carácter universal de la racionalidad que Popper asigna a la tradición de segundo orden. A diferencia de Popper, Winch considera que no hay una tradición racional transhistórica más allá de las tradiciones específicas históricamente contextualizadas. Por el contrario, los criterios de racionalidad para evaluar los conocimientos y acciones humanas de una determinada tradición son siempre internos a esa tradición<sup>22</sup>.

La racionalidad de las creencias y de las acciones, según Winch, está siempre referida a los estándares y/o normas sociales que rigen las interacciones entre los individuos de una determinada comunidad. Estas reglas, explícitamente formuladas o no, están arraigadas en el lenguaje de esa comunidad. Por ello, siguiendo a Wittgenstein, Winch afirma una relación de recíproca contribución y reforzamiento entre formas de vida social y prácticas lingüísticas.

<sup>22</sup> “Para Popper, la racionalidad tiene que ser entendida en relación a la existencia de alguna u otra tradición, pero el contenido cualitativo de cualquiera de ellas es más o menos irrelevante. Esto, desde luego, está en concordancia con su intento persistente de equiparar el pensamiento racional con su concepción de método hipotético deductivo en la ciencia [...] Contra esto, es importante señalar que los estándares de racionalidad están incorporados dentro de las tradiciones del comportamiento que pueden estar en conflicto recíproco. Una tradición de comportamiento no simplemente consiste en ejecutar habitualmente cierto tipo de acciones en ciertas ocasiones, sino también en un hábito de pensar de cierta manera, en una disposición para apelar a ciertos estándares más que a otros”. Peter WINCH, “Popper and Scientific Method in the Social Sciences” en Paul Arthur SCHILPP (ed.), *The philosophy of Karl Popper*, Illinois, The Open Court Publishing, 1974, p. 902.



Dado que la racionalidad de las acciones y creencias está determinada siempre por reglas y criterios internos a cada comunidad, no tiene sentido plantearse el problema de cuán racional es una cultura o tradición en relación a otra. No hay criterios metatradicionales, ni es legítimo imponer los propios sobre culturas ajenas<sup>23</sup>. Así, por ejemplo, no es posible afirmar que las creencias mágicas de una sociedad primitiva son menos racionales o menos objetivas que las creencias científicas de una sociedad moderna. Esta postura relativista de Winch le parece equivocada a MacIntyre, principalmente porque queda sin explicación alguna el cuestionamiento y transformación de las normas sociales y estándares internos de racionalidad. En particular, no sería posible distinguir “desde dentro” de una comunidad cuándo una acción es resultado de ciertas normas que el agente ha interiorizado y cuándo, independientemente de lo que los agentes crean o se encuentren habituados, la acción es resultado de causas externas a esas normas<sup>24</sup>. Por esta razón, MacIntyre considera que las reglas y estándares internos tradicionales de una comunidad son necesarios para comprender inicialmente las creencias y acciones de esa comunidad, pero, coincidiendo con Popper y Habermas, afirma que la evaluación de cuán racionales son las creencias, criterios y normas de esa tradición debe hacerse con criterios externos a ella<sup>25</sup>.

Winch rechaza la tesis de MacIntyre de que el conocimiento social objetivo implica evaluar, desde los criterios del propio científico social los estándares, normas y formas de vida de la comunidad bajo estudio. Pero este rechazo a la evaluación y crítica externa no implica de manera alguna que una determinada comunidad no pueda evaluar, cuestionar y transformar sus propias normas y criterios de racionalidad. Winch señala que el encuentro o contacto entre culturas con distintas normas y estándares constituye un importante proceso de reflexión crítica, aprendizaje y cambio racional<sup>26</sup>. El punto central de Winch es que la confrontación entre culturas o tradiciones distintas no constituye una evaluación crítica de esas otras culturas, sino una evaluación crítica de nuestra propia cultura o tradición y sobre todo que “estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nues-

<sup>23</sup> “Si nuestro concepto de racionalidad difiere del de otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en nuestro sentido”. Peter WINCH, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 62.

<sup>24</sup> MacIntyre señala que “el hacer esta diferenciación es esencial para las nociones de ideología y de falsa conciencia, nociones que son sumamente importantes para algunos científicos sociales marxistas y no marxistas”. A. MACINTYRE, “La idea de una ciencia social”, en A. RYAN (comp.), *La Filosofía de la Explicación Social*, México, FCE., 1976, p. 36.

<sup>25</sup> “Lo que Winch caracteriza como la tarea total de las ciencias sociales es, en realidad, el verdadero punto de partida [...] La atención a las intenciones motivacionales y razones debe preceder a la atención a las causas; la descripción en términos de los conceptos y creencias del sujeto debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias”, *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>26</sup> “Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana”, Peter WINCH, *Comprender una sociedad primitiva*, p. 77.

tro"<sup>27</sup>. Así pues, la crítica racional es ante todo un proceso reflexivo para aprender de otras culturas y tradiciones, no tanto ilustrar o evaluarlas exclusivamente desde estándares científicos.

El punto de vista de Winch en esta polémica influyó de manera determinante en la reelaboración del concepto de tradición que MacIntyre propuso en trabajos posteriores, donde explica el progreso racional de las tradiciones de investigación en términos de confrontaciones dialógicas internas a una tradición y sobre todo entre tradiciones diversas (crisis epistemológicas)<sup>28</sup>. A diferencia de lo que argumentaba en su polémica con Winch, en estas obras posteriores MacIntyre afirma que "no hay otra manera de participar en la formulación, elaboración, justificación racional y crítica de las concepciones sobre racionalidad práctica y justicia excepto desde dentro de alguna tradición particular a través de la conversación, cooperación y conflicto con aquellos que habitan en la misma tradición"<sup>29</sup>. Como corolario de la visión contextualista de la racionalidad de las tradiciones, MacIntyre afirma que "no hay un conjunto de estándares independientes de justificación racional al cual se pueda apelar para dirimir conflictos entre tradiciones en competencia"<sup>30</sup>.

Como podemos constatar, la concepción multiculturalista de Winch y MacIntyre del desarrollo racional de las tradiciones, basada en un pluralismo dialógico que promueve la reflexión crítica en el seno de cada tradición, representa una alternativa al dilema planteado anteriormente. Pero es necesario tratar más ampliamente la concepción de racionalidad implícita en la dinámica de las tradiciones específicas. No se trata de un criterio universal de racionalidad, sino de elucidar una concepción filosófica de la racionalidad compatible con el reconocimiento de la diversidad de tradiciones científicas y no científicas. Como ya hemos anticipado, esta concepción podemos encontrarla en los comienzos de la filosofía de la ciencia del siglo XX, particularmente en Duhem y Neurath.

### III. RACIONALIDAD INTER-TRADICIONAL Y EQUIDAD EPISTÉMICA

En oposición a la concepción de la racionalidad científica predominante en la Modernidad, a principios del siglo XX Pierre Duhem sostiene que además de cuestiones lógicas, semánticas y metodológicas, integra aspectos políticos y éticos. De esta manera sentaron las bases de lo que Alfredo Marcos ha llamado "una filosofía de la ciencia amplia"<sup>31</sup>. Desafortunadamente esta perspectiva no fue retomada por la llamada filosofía heredada de la ciencia.

<sup>27</sup> Ibid, p. 65.

<sup>28</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Whose justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 12.

<sup>29</sup> Ibid., p. 350.

<sup>30</sup> Ibid., p. 351.

<sup>31</sup> Alfredo MARCOS, *Hacia una filosofía de la ciencia amplia*, Madrid, Tecnos, 2000.

Duhem propone un nuevo concepto de racionalidad científica como respuesta al problema de la subdeterminación empírica de las teorías, que él mismo plantea con todo rigor. El punto más importante de este problema es que la lógica y la metodología no son suficientes para corroborar o refutar hipótesis. Además se requieren razones complementarias de otro tipo, “que no proceden de la lógica, pero que no obstante dirigen nuestras preferencias y elecciones, esas razones que la razón no conoce y que hablan del amplio *espíritu de fineza* y no del *espíritu geométrico*, constituyen lo que es propiamente llamado buen sentido (*bon sens*)”<sup>32</sup>. El buen sentido se desarrolla a través de la confrontación dialógica de las hipótesis y teorías que presentan diferentes científicos. Para ello se requiere que los mismos científicos superen “la pasión que hace a un científico ser demasiado indulgente con su propias teorías y demasiado severo con los sistemas teóricos de sus colegas”<sup>33</sup>. Por lo anterior, podemos afirmar que, en última instancia, la racionalidad del juicio científico depende de una cierta actitud, ética y cívica, de los científicos.

Neurath cuestionó fuertemente la idea cartesiana de que, a diferencia de lo que sucede en los asuntos prácticos como en la moral y la política, en el ámbito de las ciencias es posible asegurar la verdad de las teorías a través de un método riguroso. Y cuestiona aún más radicalmente las pretensiones contemporáneas de extender al ámbito práctico las supuestas virtudes del método científico infalible. Esta excesiva confianza metodológica, que raya en la metodolatría, es considerada por Neurath como síntoma inequívoco del pseudorracionalismo<sup>34</sup>. El verdadero racionalismo es consciente de sus límites, especialmente de la insuficiencia de la lógica y la metodología, y reconoce que éstas deben ser complementadas con otro tipo de razones prácticas que él denomina “motivos auxiliares”.

La exclusión de los aspectos prácticos y subjetivos no sólo origina una concepción estrecha y deformada de la racionalidad científica, sino también propicia una peligrosa concepción autoritaria de la relación entre ciencia y poder político.

En suma, tanto Duhem como Neurath consideran que ciertos valores y actitudes éticas de los científicos, tales como la tolerancia, el reconocimiento de que los otros científicos que discrepan del propio punto de vista pueden tener razón, la disposición de diálogo, la disposición a cooperar en función de valores comunes, así como la existencia de condiciones políticas adecuadas dentro de la comunidad científica, tales como el pluralismo, la libertad de investigación y comunicación, la organización institucional para el debate, la formación de consensos, así como los espacios de comunicación y participa-

<sup>32</sup> Pierre DUHEM, *La teoría física. Su objeto y estructura*, Barcelona, Herder, 2003, p. 212.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>34</sup> Cf. Otto NEURATH, “The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motives”, en *Otto Neurath Philosophical Papers 1913-1946*, Dordrecht, Reidel, 1983, pp. 1-12.

ción entre sociedad y comunidad científica son indispensables para el desarrollo racional de las teorías científicas.

Sin embargo, habría que preguntarnos si las propuestas de Duhem y Neurath son por sí mismas adecuadas para dar cuenta de la racionalidad de las tradiciones en un contexto multiculturalista. Considero que Duhem vería con reservas una ampliación del *bon sens* a un contexto multiculturalista y ciertamente el positivismo lógico, aún en la versión de Neurath, resultaría incompatible con el multiculturalismo ¿Cuáles serían las características generales de una concepción de la racionalidad compatible con el reconocimiento del pluralismo de tradiciones?

Tendría que reconocerse un principio de equidad epistémica que sostendría que todas las tradiciones de conocimiento socialmente relevantes en una comunidad determinada son igualmente dignas de respeto cultural, y ninguna de ellas tiene por sí misma derechos especiales en el ámbito político. Lo anterior significa que si en un estado nacional coexisten comunidades con tradiciones, saberes y prácticas diversas –como puede ser la herbolaria propia de los curanderos de ciertos pueblos indígenas y la medicina institucionalizada basada en el conocimiento científico–, ninguna de estas comunidades tiene derecho a imponer su propia tradición o a excluir a otras tradiciones socialmente relevantes, bajo el supuesto de la superioridad epistémica o de algún otro tipo. En este sentido, la equidad epistémica no significa equivalencia entre distintos tipos de conocimiento, sino simplemente reconocimiento y no exclusión de saberes y tradiciones socialmente relevantes<sup>35</sup>.

Ciertamente, la equidad epistémica no significa aislamiento de las diferentes comunidades y saberes, más bien, que en todos los ámbitos de la vida social, donde necesariamente interactúan diferentes comunidades y confluyen saberes y prácticas científicas y tecnológicas con saberes y prácticas de otra índole, los primeros no tienen prioridad sobre el resto, sino que debe asegurarse un espacio público de comunicación y diálogo donde sus respectivos representantes puedan llegar a acuerdos y consensos, de manera semejante a como ocurre en la discusión y deliberación entre los representantes de diferentes clases y grupos sociales en toda organización política republicana<sup>36</sup>. De

<sup>35</sup> Este significado de equidad converge con la concepción de Dewey: “Equidad denota la participación sin impedimento que tiene cada miembro de la comunidad en las consecuencias de la acción asociada [...] La equidad no significa esa clase de equivalencia matemática o física en virtud de la cual un elemento cualquiera puede ser sustituido por otro. Denota efectiva consideración por lo que es distinto y único en cada uno, independientemente de las desigualdades físicas o psicológicas. No es una posesión natural sino fruto de la comunidad cuando su acción es dirigida por su carácter de comunidad.” JOHN DEWEY, *The public and its problems*, Athens, Oh, Ohio University Press, 1985, p 151.

<sup>36</sup> Esta idea ha sido desarrollada recientemente por P. Kitcher, S. Turner y S. Fuller. Cf. PHILIP KITCHER, *Science, truth and democracy*, Nueva York, Oxford University Press, 2001; S. FULLER, *The governance of science and the future of open society*, Buckingham, Open University Press, 2000; STEPHEN TURNER, *Liberal democracy 3.0: Civil society in the age of experts*, London, Sage Publications, 2003.

esta manera sería posible que las decisiones y acuerdos adoptados efectivamente reflejen el consenso racional de los puntos de vista de tradiciones científicas y no científicas.

### COMENTARIOS FINALES

La revisión crítica que hemos hecho de los conceptos de tradición en la primera parte del artículo nos conduce a proponer este concepto como el contexto intelectual y práctico en que tiene lugar la producción y justificación de conocimientos por parte de comunidades específicas cuya identidad está definida precisamente por la tradición que sustentan. Las tradiciones se constituyen social e históricamente y están conformadas por valores, criterios, métodos, prácticas, teorías, interpretaciones, mitos, creencias que se desarrollan, aceptan o refutan gracias a dinámicas dialógicas internas en cada tradición y entre tradiciones distintas. El punto en que coinciden todos los autores revisados es precisamente en que el diálogo plural inter e intratradicional es la condición fundamental del desarrollo racional de las tradiciones. Como nosotros nos inclinamos por la concepción contextual de las tradiciones y rechazamos las posturas que sustentan criterios universalistas de evaluación, tenemos que reconocer que lo que se somete a discusión crítica no sólo son teorías e interpretaciones, sino todos los elementos constitutivos de las tradiciones: valores, criterios, principios, métodos, prácticas, técnicas, etc.

También hemos defendido que la crítica de las tradiciones a través del diálogo plural se desarrolla y resuelve con base en una racionalidad prudencial, que no puede reducirse a métodos o procedimientos lógicos, sino que involucra la participación de las personas en una deliberación igualmente plural. En este sentido hemos enfatizado las aportaciones del concepto duhemiano de *bon sens*, así como de las condiciones subjetivas y sociales que propician el desarrollo del buen sentido. También hemos subrayado las aportaciones de Neurath en un sentido convergente con Duhem, en cuanto a la insuficiencia de la lógica y la metodología para la evaluación racional del conocimiento y, sobre todo, rescatamos su idea de “motivos auxiliares” que refieren a aspectos extraepistémicos que tienen que ver con la relevancia y significación política y social del desarrollo científico. Por esta razón, es necesaria la participación de toda la ciudadanía en la discusión y deliberación de los motivos auxiliares que contribuyen a la evaluación racional de la ciencia. De esta manera Neurath impulsa una filosofía democrática y republicana de la ciencia y la tecnología.

Ciertamente me parece fundamental rescatar y desarrollar una filosofía social y política de la ciencia como la de Neurath, pero su propuesta es inadecuada en un contexto multiculturalista. Por ello proponemos un principio de equidad epistémica entre la pluralidad de tradiciones socialmente relevantes, que evite la exclusión de saberes, intereses, valores, prácticas, tradiciones y grupos no hegemónicos, que en nuestro contexto serían tradiciones no científicas.

ficas. La inclusión de tradiciones científicas y no científicas en distintos espacios públicos de discusión y deliberación es congruente con la idea de racionalidad de las tradiciones que hemos reconstruido en el ámbito de las ciencias, las humanidades y la política, pero además de tener una justificación epistémica, también resulta social y políticamente justificada, pues contribuye a una participación ciudadana más amplia y republicana. Desde luego que será necesario establecer ciertas condiciones éticas, políticas y epistémicas muy generales que deberán satisfacer las tradiciones (científicas y no científicas) para ser incluidas en el diálogo plural, a fin de evitar el “todo vale”. En particular habrá que prevenirse contra dogmatismos y etnocentrismos de cualquier tipo. Por ello, una de las condiciones básicas de toda tradición o saber que se considere bajo el principio de equidad, además de su relevancia social y arraigo histórico, es la apertura al diálogo y deliberación plurales, tanto al interior de cada tradición como entre tradiciones distintas, en términos muy semejantes a los propuestos por Winch y por MacIntyre.

Como puede verse, nuestra propuesta consiste básicamente en una ampliación de las esferas de participación en los procesos dialógicos y deliberativos propuestos por Duhem, en el seno de una comunidad científica, y por Neurath, que ya lo amplía a la sociedad en su conjunto, pero restringido al ámbito científico. Si el debate plural en estas esferas propicia el juicio prudencial para enriquecer y desarrollar las ciencias, por más diferentes que sean las propuestas, del mismo modo habrá que esperar, de manera amplificada, los beneficios del diálogo intercultural.