



Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN: 0188-9834

noesis@uacj.mx

Instituto de Ciencias Sociales y Administración
México

Huarte Cuéllar, Renato

El concepto de "tradición" en la filosofía de las ciencias sociales y humanas

Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 21, núm. 42, 2012, pp. 19-39

Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Ciudad Juárez, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85924629002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El concepto de “tradición” en la filosofía de las ciencias sociales y humanas

Renato Huarte Cuéllar¹

-
1. Mexicano. Maestro en Filosofía de la Ciencia, con especialización en Filosofía de la educación, Filosofía de las ciencias sociales y humanas. Adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: renato@unam.mx / renatohuarte@yahoo.com

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 01 de junio de 2012

*Pigmaei gigantum humeris
impositi plusquam ipsi gigantes vident.*

*[If I have seen a little further it is by stan-
ding on the shoulders of Giants.]*

Isaac Newton¹

La *traditio* latina, que proviene de *tradere* (legar, pasar de mano en mano), era usada en tiempos romanos, sobre todo en las leyes civiles referidas básicamente a los legados y herencias. Sin embargo, durante la Edad Media y buena parte del Renacimiento, la *Tradición* era mayormente concebida como el legado de los textos sagrados que portaban la palabra divina que desde el Cristianismo se hacía de la Biblia.

Aun sin ese nombre, en la historia de la filosofía no es extraño encontrar que diversos pensadores hayan legado preguntas, intereses,

1 Si he visto un poco más allá es porque me he parado en hombros de gigantes. Esta frase atribuida a Newton en la carta a su rival Hooke en 1676 tiene, en sí, una larga tradición que se remonta a Bernard de Chartres; a quien John de Salisbury le atribuye la frase diciendo: "*Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea*" (Bernard de Chartres solía decir que somos como enanos sobre hombros de gigantes para que pudiéramos ver más que ellos y cosas a una mayor distancia, no por virtud de la agudeza visual ni por fuerza del cuerpo, sino porque hemos sido elevados a las magnitudes de dichos gigantes.) *cfr.* R. Southern. *The Making of the Middle Ages*. Cap. IV, (IIB). Gracias a Newton esta frase aparece en las monedas de £2 y ha impactado también el mundo de la filosofía e historia de la ciencia como el libro de R.K. Merton. *On The Shoulders of Giants: a Shandean Postscript* (1965) o la compilación de S. Hawking *On the Shoulders of Giants. The Great Works of Physics and Astronomy* (2002). Inclusive fuera del mundo académico ha tenido cierta influencia. Por ejemplo, Noel Gallagher, de la banda británica Oasis, nombró su cuarto álbum *Standing on the Shoulder of Giants*. La banda de rock R.E.M. también la usa en una de sus letras (*King of Birds*).

respuestas concretas, formas de mirar al mundo. Para muestra, bastará recordar que el propio Platón nombrará sus *Parménides*, *Sofista*, *Gorgias*, *Protágoras* retomando y discutiendo cuestiones fundamentales de lo planteado por sus antecesores y contemporáneos (Eggers Lan, 1974).

En la modernidad filosófica (ca. s. XVI a XVIII) entró en tensión el concepto de tradición ya que, al hablar de ella, se asociaba con prejuicios (en tanto juicios previos no evidentes) que impedían tener ideas claras y distintas. En Descartes y Bacon está la pretensión de eliminar este concepto de tradición —aunque ellos mismos pertenecían a una— y suplantarlo por un método que pudiera hacer que hubiera verdadero conocimiento. Esta idea moderna se ha mantenido durante varios siglos, e inclusive hasta nuestros días ha subsistido.

Propiamente el concepto de tradición no ha sido expresamente trabajado por muchos autores. Raúl Alcalá nos dice que es en la Filosofía de las Ciencias en donde se ha dado una discusión en torno al término de manera más amplia. (Alcalá, 2004: 87) Coincido con él en tanto que, con el llamado “giro historicista” dentro de la Filosofía de la Ciencia, hubo la necesidad de conjuntar la dinámica histórica con los estudios filosóficos para poder incorporar la noción de progreso, aunque conviene hacer una retrospectiva de lo que se discute en torno a las implicaciones y los contextos que sirven de marco a la noción de tradición para poder sostener esto de manera más puntual.

Sostendré que la discusión en torno a las tradiciones en filosofía de la ciencia, al incorporar el elemento histórico, tendrán una vinculación con la filosofía de las ciencias sociales o humanas² que vale la pena estudiar en cada caso. Al hablar de tradición, la discusión que se tuvo a lo largo del siglo XIX y el XX, alrededor de lo que eran las ciencias sociales, necesariamente tendrá una influencia a la que habrá que dar respuesta. Aunque sea brevemente, haré un análisis de lo que

2 Aunque considero que existe una distinción no sutil entre las distintas denominaciones que se le han dado a las ciencias sociales, ciencias humanas, ciencias del espíritu, ciencias de la cultura, humanidades, etc., creo sería necesario hacer un estudio más detallado para poder enunciar lo que las ha distinguido o lo que tienen en común. Por lo tanto, habiendo hecho esta aclaración, estos términos se considerarán como sinónimos.

autores como Kuhn, Laudan, Popper y Gadamer tienen que aportar a la noción de tradición para la filosofía de la ciencia (y para la filosofía de las ciencias sociales y humanas) y las interpretaciones que hace, primordialmente Ambrosio Velasco de la relación entre ellos. Terminaré trayendo a la discusión a un autor que, desde mi perspectiva, tiene mucho que aportar en por lo menos dos sentidos: la definición de lo que es la tradición y una interrelación de elementos entre filosofía y ciencias sociales de manera cuidadosa. Es el caso de Theodor Schütz y el estudio que desde la fenomenología hace del mundo social.

Según indica Ambrosio Velasco, para los filósofos de la ciencia era necesario tener una idea de lo que la tradición era para poder incorporar la noción histórica y así dejar atrás la noción universalista o monista en donde se buscara una sola forma de entender la ciencia. Particularmente el caso de Kuhn, a quien se le atribuye ser quien inaugura este "giro historicista" en la filosofía de la ciencia, y el de Laudan, quien trabaja con mayor detenimiento el concepto de tradición, resultan interesantes para abordar la concepción de tradición desde esta perspectiva. Cabe aclarar que en un estudio más detallado de la historia de la filosofía de la ciencia, se pueden encontrar ya antecedentes en Duhem, Polanyi y en miembros del Círculo de Viena como Carnap o Neurath. Otros autores, como el propio Popper o Gadamer también abordarán esta problemática.

Thomas S. Kuhn establece en la *Estructura de las revoluciones científicas* que las comunidades científicas establecerán un paradigma a través de distintos métodos, siendo los libros de texto una de las principales formas para permitir un período de "ciencia normal". Como el propio Kuhn admitirá en la *Tensión Esencial*, la idea de tradición en una comunidad científica tiene una dinámica propia. Reconoce un pensamiento convergente que sería equivalente al que se comparte en un paradigma o matriz disciplinaria en tiempos de ciencia normal y un pensamiento divergente que también es necesario para el progreso de la ciencia, ya que es el que permite que haya posibilidad de resolución

de acertijos (*puzzles*).³ Aclara que el papel del científico en los tiempos de ciencia normal no es el de ir en contra de la tradición establecida por los libros de texto y la comunidad científica, sino que buscará establecerse en un paradigma y buscar estar acorde con el pensamiento convergente de su época. Kuhn señala: “Bajo condiciones normales, el investigador científico no es un innovador sino que busca resolver acertijos, y los acertijos en los que se concentra son aquéllos que piensa serán tanto enunciados como resueltos dentro de una tradición científica existente.” (Kuhn, 1977 : 234)

No obstante, Kuhn distingue que esta “tensión esencial” entre ambos tipos de pensamiento es la que permite que se acumulen los acertijos no resueltos y se permita el progreso en la ciencia. Esto se puede dar solo en la ciencia “madura” que es quien ha tenido oportunidad de tener un prolongado proceso de estabilidad para que el pensamiento divergente no impida que el convergente establezca un paradigma.

En este sentido, Kuhn hace una revisión de cómo se da el proceso escolar en la formación de científicos, en especial para científicos naturales. Sostiene que los libros de texto preuniversitarios y universitarios que versan sobre ciencias como la astrología, la biología, la física, la química, la geología, etc. no son colecciones de “lecturas”. (Kuhn, 1977: 228) El libro de texto aparece entonces como una forma de exhibir problemas concretos a los estudiantes que buscan establecer en los científicos jóvenes “fijaciones mentales” (*Einstellungen*) (Kuhn, 1977: 229) de los problemas presentes en una ciencia, y las formas de resolverlo.

Thomas S. Kuhn llama la atención sobre el método que se ha seguido en el arte y las ciencias sociales.

Hemos tratado de enseñarle a los estudiantes cómo llegar a respuestas ‘correctas’ que nuestra civilización nos han enseñado como correctas... Fuera de las artes (y yo incluiría a

3 Específicamente en el caso de Kuhn, resulta interesante ver las coincidencias en ocasiones casi textuales con las propuestas de Michael Polanyi que aunque divergentes en muchos sentidos, también involucran una idea de tradición. *Cfr.* Polanyi, M. “The Republic of Science: Its Politics and Economic Theory”

la mayoría de las ciencias sociales) hemos desanimado comúnmente el desarrollo de las habilidades de pensamiento divergente sin intencionalarlo. (Kuhn, 1977: 228)

Resulta interesante entender cómo Kuhn admite que en las ciencias sociales no hay libros de texto instituidos, sino más bien colecciones de lecturas que no necesariamente son convergentes. Esto lleva a una diversificación del pensamiento. La forma en que se presentan los libros no es como "libros de texto" sino como un compendio de diversas aproximaciones a una misma problemática o conjunto de problemas o temas.

Si bien hay un reconocimiento del método de enseñanza de las ciencias sociales, Kuhn duda que pueda llegar a haber progreso en ellas, ya que al carecer de consensos, no se puede establecer un paradigma. Las ciencias sociales no pueden llegar a ser ciencias "maduras", pues el pensamiento divergente predomina sobre el convergente. "El consenso no es un prerequisite para un tipo de progreso en las ciencias naturales, como no lo es en las ciencias sociales o las artes. Es, sin embargo, prerequisite para el tipo de progreso al que generalmente nos referimos cuando distinguimos las ciencias naturales de las artes y la mayoría de las ciencias sociales." (Kuhn, 1977: nota 3 en 231) ¿Cuáles serían las ciencias sociales en las que sí hay consenso? Kuhn no aborda este problema con claridad. Aun así, Kuhn sostiene que en lo general, no hay progreso en las ciencias sociales —tal vez con excepción de algunas como la economía— aunque se rescate a nivel metodológico la formación de los jóvenes en este tipo de ciencias.

Entendemos entonces que en lo que respecta a las ciencias naturales existe una tradición en la confluencia entre los pensamientos convergente —aquel que permite establecer un paradigma— y divergente —pues permite que se den las revoluciones científicas— presentes en esta tensión esencial. Para que haya revoluciones científicas y, por lo tanto, progreso, son necesarias ambas.

Por su parte, en torno al progreso y a la tradición, Larry Laudan, primordialmente en su libro *El progreso y sus problemas*, (Laudan, 1977) establecerá lo que entiende como "tradiciones de investigación",

aclarando algunas problemáticas en las propuestas de Kuhn y Lakatos. Para Laudan “la prueba cognitiva central de cualquier teoría involucra la evaluación y su adecuación como una solución de ciertos problemas empíricos y conceptuales” (Laudan, 1977: 70). Para poder evaluar las teorías es necesario compararlas y esto solo es posible a través de confrontar distintas familias de doctrinas.

Comparte con Kuhn y Lakatos la idea de que las teorías generales son la herramienta para entender y evaluar las teorías. Contra Kuhn, argumenta que su criterio para evaluar teorías no es claro, al igual que el papel que juegan las teorías entre los paradigmas. Sostiene que en la propuesta kuhniana no puede haber una relación de corrección entre el paradigma y los datos, además de que dichos paradigmas están implícitos y no están articulados. En lo que respecta a Lakatos, Laudan sostiene que el concepto lakatosiano de progreso es exclusivamente empírico y que los programas de investigación, las teorías, están tremendamente restringidos en el sentido que las medidas de progreso se dan exclusivamente entre los contenidos empíricos de cada miembro de una serie de teorías que constituye el programa de investigación. No puede haber una conexión entre una teoría del progreso y una teoría de aceptabilidad racional. Los programas de investigación y su propuesta de recepción de anomalías manteniendo el núcleo fuerte es refutable con ejemplos de la historia de la ciencia y no acepta cambios fundamentales (Laudan, 1977: 78-79).

En ese contexto, Laudan propone las “tradiciones de investigación”. Estas están constituidas por un grupo de teorías específicas, un cierto compromiso metafísico y metodológico, además de haber recorrido un número diferente pero detallado de formulaciones en una larga historia en un periodo significativo. Las tradiciones de investigación dan pauta para el desarrollo de teorías específicas basándose en concepciones ontológicas del mundo y utilizando métodos de investigación dentro de la propia tradición. Define las tradiciones de investigación como “un conjunto de asunciones generales sobre las entidades y procesos en un campo de estudio, y sobre los métodos apropiados a usarse para investigar los problemas y construir las teorías en ese campo” (Laudan, 1977: 81).

De esta forma no solo se rechaza una visión monista o universalista en el desarrollo de las ciencias, sino que posibilita el hecho de tener una comprensión más amplia de lo que una tradición de investigación puede realizar. Según el modelo de Laudan, existe la posibilidad de que teorías inconsistentes entre sí puedan ser apoyadas por una misma tradición de investigación, al igual que puede haber tradiciones de investigación que, en principio, puedan fungir como presupuesto de cualquier teoría. De hecho, la historia de la ciencia, según el propio Laudan, muestra que así se ha dado el progreso en la misma. A diferencia de otros modelos, hay una posibilidad de pluralismo al incorporar teorías diversas. Cada tradición de investigación partirá de una teoría dada, pero toda que se quiera preciar de ser sensata (en el sentido de poder resolver de mejor manera una problemática) tendrá en sí misma la forma en que podrá ser modificada y transformada, para ser capaz de mejorar su capacidad de resolución de problemas (Laudan, 1977: 91-92).

¿Cómo es que los científicos optan entre teorías? Esta es una pregunta que a Laudan le interesa responder en tanto que considera que dichas elecciones no son arbitrarias, sino que hay dimensiones claras de elección que son racionales. Este principio es la base en la que Laudan no permite un relativismo que, según él, está presente en Kuhn y en Lakatos. Debe haber un criterio para seleccionar las teorías: la capacidad de resolver problemas que tenga una tradición sobre otra. Dicha capacidad estará dada en tanto sea menos difícil de trabajar, tenga una aceptabilidad racional permita un progreso científico ligado a modelos previos y esté ligada de mejor manera a la visión de la historia de la ciencia actual (Laudan, 1977: 108-109).

En este sentido de tradición, puede ser que las tradiciones de investigación se funden o desaparezcan. Para eso no hay un proceso de abandono repentino de los antecesores. Más bien, lo revolucionario no es que haya nuevos ingredientes, sino que la novedad radica en la forma en que los viejos elementos son combinados. En eso radica el verdadero progreso: en la aceptación, rechazo, búsqueda y no-búsqueda que se constituyen como las instancias cognitivas más importantes

que los científicos pueden, legítimamente, impulsar en las tradiciones de investigación (Laudan, 1977: 119).

Laudan no tiene una postura explícita en torno a lo que son las ciencias sociales. No obstante, aclara que él se enfocará en aquéllas que han traído progreso a la ciencia a partir de las coincidencias, pero sobre todo las críticas a Kuhn y Lakatos (Laudan, 1977: 70-73).

En ninguna de sus obras Larry Laudan define una postura en torno a las ciencias sociales. Resulta interesante, sin embargo, el hecho de que en los ejemplos que utiliza en la obra antes referida se refiera básicamente a la física, astronomía y química. Básicamente son ejemplos que retoma de lo que se denomina como ciencias de la naturaleza. Expresamente indica que la teoría de Marx del valor del trabajo y la teoría freudiana del complejo de Edipo (Laudan, 1977: 71) son teorías que son utilizadas para hacer predicciones experimentales y para dar explicaciones detalladas de los fenómenos naturales. En este sentido, hay una resonancia curiosa con lo propuesto por Otto Neurath, unas décadas antes en su ya famoso artículo “Sociología en el marco del fisicalismo” (Neurath, 1983), en donde plantea que las únicas ciencias que pueden formar parte del fisicalismo son la teoría marxista y las propuestas de Freud en torno al psicoanálisis.

Al parecer, en el trabajo de Laudan, las tradiciones de investigación se distinguen del resto de las tradiciones en tanto son científicas. Una postura similar encontramos también en Popper. No queda claro en la postura de Laudan, si estas tradiciones de investigación puedan aplicarse a lo que conocemos como ciencias sociales. Tal vez en eso radique la distinción; en que los elementos que ha descrito están reservados para las ciencias de la naturaleza, el marxismo y el psicoanálisis. Hay aquí un problema a resolver.

Por su parte, Karl R. Popper, hace una incursión en lo que él mismo denomina una teoría de la tradición que puede entenderse como su visión de las ciencias sociales en tanto deja claro su interés en el método científico en ellas: “Después de estudiar durante algún tiempo los métodos de las ciencias naturales, pensé que sería interesante estudiar también los métodos de las ciencias sociales. Fue entonces cuando me

enfrenté por primera vez con el problema de la tradición" (Popper, 1979: 142).

Al reconocerse como un racionalista (Popper, 1979: 142 y ss.), Popper busca la forma en que pueda congeniarse lo que denomina como hostilidad entre el racionalismo y el tradicionalismo. Esboza la definición de tradición diciendo: "Ésta [la tradición] debe ser una teoría sociológica porque es obvio que la tradición constituye un fenómeno social. Menciono este punto porque deseo examinar brevemente la *tarea de las ciencias sociales teóricas*" (Popper, 1979: 145).

En este sentido, lo que más le preocupa a Popper es la forma de tener una base racional para poder lograr una aceptación entre teorías de las ciencias sociales en donde no exista cabida para prejuicios o vuelva a existir una "pseudo"-argumentación como la ha habido en casos cuestionables, como la supremacía aria durante el nazismo u otros períodos de la historia de la humanidad. No niega que haya que basarse en los antecesores para que haya progreso en la ciencia. "Si comenzáramos todo de nuevo, entonces, al morir, estaríamos en la misma etapa de Adán y Eva cuando murieron. [...] En la ciencia, queremos progresar y esto significa que debemos apoyarnos en los hombros de nuestros predecesores" (Popper, 1979: 152).

Se entiende entonces el progreso como cambio pero no tajante, sino basado en la tradición. De nada serviría entender la ciencia si no existe un horizonte previo en el cual se basara el conjunto de teorías y principios que le dan sustento epistemológico. En caso contrario, dice Popper, daría lo mismo comenzar de nuevo cada vez. Es aquí donde hay una necesidad de progreso que no queda del todo evidente en la tradición del positivismo lógico en la filosofía de la ciencia. Desde una perspectiva popperiana, no basta el progreso de las tradiciones y encuentra un vínculo estrecho entre una reformulación de un racionalismo (crítico) con un universalismo que sirva de fundamento.

Para explicar esta problemática, Popper hablará de "tradiciones de primer orden" y "tradiciones de segundo orden". Como bien señala Ambrosio Velasco (1997: 128), las tradiciones de primer orden según Popper, son las que son fuente principal de nuestro conocimiento, pero la fundamentación la darán las de segundo, vinculadas estrechamente

al racionalismo crítico. Las primeras son múltiples, variables y se dan en contextos históricos específicos; cambian debido a que hay una crítica de las de segundo orden que, al no ser sometidas a una autocrítica, no cambian ni evolucionan, dándonos así, un fundamento crítico como sustento universal. “La vida social solo puede existir si podemos saber y tener la seguridad de que hay cosas y acontecimientos que deber ser así y no pueden ser de otra manera” (Popper, 1979: 153).

Es en este encuentro de dos tradiciones que Popper encuentra la manera de hacer confluir un cierto cambio y progreso con un universalismo. El procedimiento que propone es racional y debe buscar corregir y revolucionar la ciencia, no suprimirla al desaparecer el progreso. Sin que lo diga directamente, Popper asume en este artículo que las ciencias sociales tienen qué aportar al estudio de la ciencia en general. Esta aproximación popperiana a la filosofía de las ciencias sociales resulta interesante porque es justo a partir de ella que retoma el concepto de tradición y la incorpora a la discusión de la ciencia en general.

Hans-Georg Gadamer, en el texto “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico” (Gadamer, 1977), parte de un replanteamiento del círculo hermenéutico heideggeriano que tiene un sentido ontológico positivo para llevarlo al terreno de la comprensión. Si entendemos que siempre hay una precomprensión del mundo y que toda aspiración a tener una mirada prístina implicaría negar la propia precomprensión que se tiene del mundo, entonces podemos entender que Gadamer retome de Heidegger este sentido para preguntarse cómo estas opiniones previas no son arbitrarias (Gadamer, 1977:333-334). En ese mismo sentido la pregunta que no se hacía la hermenéutica romántica (Schleiermacher o Droysen) con respecto a la interpretación de textos antiguos también queda incluida en esta pregunta.

Gadamer parte de esta respuesta: “Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo puede presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas” (Gadamer, 1977: 336). Este esclarecimiento y el hacer consciente estas pre-comprensio-

nes dará la posibilidad de controlarlas y que se dé una comprensión. En esto radica la objetividad de la hermenéutica.

El vínculo con la tradición se da ya "*que el historicismo, pese a toda crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna Ilustración y comparte impensadamente sus prejuicios*". Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia; este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición" (Gadamer, 1977: 337). Sostiene que el prejuicio se entendió a partir de Descartes y la modernidad como una desventaja y un daño, un juicio negativo y no fundamentado del cual había que alejarse si queríamos aspirar a la verdad. Citando del francés, Gadamer dice que todo prejuicio era perjuicio. Lo que tiene que hacer la hermenéutica es resarcir esta confusión.

La Ilustración dio a la razón toda pretensión de verdad y entiende que "la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón" (Gadamer, 1977: 338). En este momento, la tradición, vinculada con el prejuicio, queda marcada con un tinte negativo. De aquí en adelante en el texto busca rehabilitar y reconciliar la tradición con la autoridad. Dice que "el concepto de la tradición se ha vuelto no menos ambiguo que el de autoridad. [...] El romanticismo entiende la tradición como lo contrario de la libertad racional, y ve en ella un dato histórico como pueda serlo la naturaleza. [...] No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible. [...] La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de razón" (Gadamer, 1977: 349). Es en esta razón que se dan las innovaciones necesarias para que haya un cambio. La tradición se instituye también como autoridad y es eso justamente lo que impediría que se dieran cambios. Por otra parte la autoridad instituye una tradición desde la propia perspectiva del mundo.

Gadamer argumenta que es preciso reconocer la existencia de prejuicios positivos y legítimos partiendo de una comprensión crítica de

lo que la Ilustración concibió en su momento con tintes negativos. Esto puede entenderse a partir de que no es posible partir de una comprensión “pura”. Todos los seres humanos partimos de preconcepciones. Justamente la labor de la hermenéutica es el de elucidar esas preconcepciones para poderlas hacerlas conscientes y así convertirlas en comprensiones críticas.

En este sentido, las ciencias naturales, en tanto actividades humanas, no se distinguirían de las ciencias del espíritu.

El que en las ciencias del espíritu sea operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y su característica, a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento, es algo que se hace tanto más patente si atiende a la historia de la investigación y a la diferencia entre la historia de la ciencia dentro de las ciencias del espíritu y en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. [...] También la historia de la matemática o de las ciencias naturales es una porción de historia del espíritu humano y reflejo de sus destinos (Gadamer, 1977: 351).

Reconoce que las ciencias del espíritu no describen el sentido de progreso que las ciencias naturales han señalado. Aun así, hay progreso en las ciencias sociales, ya que se puede describir cómo es que se ha solucionado la problemática de poder conocer la realidad. Si esto no hubiera sido así, las ciencias del espíritu no se podrían haber acercado metodológicamente a las ciencias naturales en el siglo XIX (Gadamer, 1977: 352). No obstante, la propuesta de relación entre ciencias del espíritu y de la naturaleza no debe seguir más un mismo camino a partir de la hermenéutica. “Indudablemente, a la autocomprensión de las ciencias del espíritu se le plantea la exigencia de liberarse, en el conjunto de su hacer, del modelo de las ciencias naturales y considerar la movilidad histórica de su tema no sólo como restrictiva de su objetividad sino también como algo positivo” (Gadamer, 1977: 353-354).

A la hermenéutica no le corresponde desarrollar un procedimiento de comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Al entender que hay distintas comprensiones y que al asumir que en una tradición (básicamente a partir de la interpretación de textos, sin negar las dificultades interpretativas de la traducción) existen

horizontes de interpretación que se abren, también a nivel temporal con el escrito de un autor, y así entender nuestra conciencia histórica. Solo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica que radica en distinguir los prejuicios verdaderos por los cuales comprendemos y los prejuicios falsos por los cuales malentendemos. (Gadamer, 1977: 369) "*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*" (Gadamer, 1977: 376-377).

Habiendo aclarado estos puntos en el pensamiento gadameriano, me gustaría terminar este breve decurso diciendo cómo es que la tradición es entendida dentro de la hermenéutica: "La posición de extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*" (Gadamer, 1977: 365) De esta frase podemos afirmar que la hermenéutica encuentra en la tradición su lugar y su espacio de actuación.

Así terminamos este recorrido por cuatro autores con distintas perspectivas de lo que es la tradición en la ciencia y en las ciencias sociales en particular. Por un lado, Kuhn y Laudan entienden la tradición como condicional fundamental para que pueda haber progreso en la ciencia. No se puede explicar el cambio de paradigmas sin hablar de un reconocimiento de los problemas, preguntas, soluciones y formas de investigar: sin la tradición. En la definición de tradición de Laudan, él reconoce que a partir de las propias bases ontológicas, epistemológicas y metodológicas podrían hacerse equivalentes los valores y principios de un paradigma. En la propuesta de Laudan, a diferencia de Kuhn, puede darse un pluralismo dentro de las mismas tradiciones. Kuhn mantendrá un monismo en el paradigma instituido en cada disciplina hasta que se dé un momento de revolución.

Como sostiene Velasco (1997), Gadamer y Popper buscan dar un sentido universal a lo que las tradiciones han de hacer, uno desde la hermenéutica y la comprensión crítica de la tradición y el otro fijando una tradición de segundo orden para tener un fundamento para asegurarnos que no todo valga. En Gadamer el fundamento universal está dado en el sentido en que se dé una crítica de los propios pre-

juicios. En ese proceso crítico es que dichos prejuicios, sin el carácter negativo, se hacen evidentes. El universalismo gadameriano se da en la propia naturaleza de la interpretación, en la hermenéutica —siendo autocrítica. Por su parte, la forma que tiene Popper de poder dar un sentido de racionalidad es separar el concepto de tradiciones de primero y de segundo orden.

Aunque podría llegar a parecer contradictorio, Laudan y Gadamer sostienen una pluralidad de tradiciones. El primero seguirá buscando un criterio de racionalidad externo a las propias interpretaciones, cuestión que Gadamer rechazará al admitir que solo pueden existir interpretaciones. Haciendo otra comparación pero en el mismo sentido, Popper y Kuhn admitirán que al acercarse a las ciencias sociales el concepto de tradición es fundamental e inclusive puede servir de alguna manera para entender las ciencias (de la naturaleza) en su conjunto. Kuhn no aceptará que la tradición baste para el progreso en la ciencia en tanto falta la fuerza disruptora y Popper dirá que la pura tradición (de primer orden) no nos dará una certeza para un progreso social. Para lograrlo será necesario otro tipo de tradición de segundo orden para establecer un criterio racional.

En otros dos textos (1999, 2007), Velasco intenta mostrar en qué sentidos Laudan y Popper son hermeneutas. Abordaremos esta cuestión brevemente en estos dos autores. Laudan tendrá argumentos en contra de esta denominación y Popper admitirá declaradamente que lo es. En ambos casos conviene revisar en qué sentidos se argumenta su vínculo con la hermenéutica y si esto tiene un vínculo con la tradición.

En el caso de Laudan, Velasco sostiene que hay una convergencia con Gadamer (y la escuela hermenéutica) en el sentido en que Laudan desvincula la idea de tradición como opuesta a una racionalidad. Invierte esta concepción y vincula la tradición con el propio progreso. “Laudan no restringe las virtudes epistémicas de las controversias en el interior de una misma tradición, sino que también reconoce estas virtudes en las confrontaciones entre diferentes tradiciones” (Velasco, 1999: 285). En este sentido es que el pluralismo de Laudan, a diferencia de Kuhn o Lakatos, es coincidente con el de la hermenéutica. Sin

embargo, Laudan, según el propio Velasco, va más allá al hablar de tradiciones que pueden coexistir. "Gadamer habla en singular acerca de la tradición y no hace explícita la tesis de la existencia de una pluralidad de tradiciones" (Velasco, 1999: 285).

Laudan coincide en que el positivismo lógico no concebía el progreso científico en su propia dinámica pluralista, pero en ese mismo sentido dice que lo que le hace falta a la tradición hermenéutica en Gadamer y otros como MacIntyre es la forma de consenso entre tradiciones rivales (Laudan, 1999: 317-318). ¿Cuál tradición es más aceptable o razonable? es una respuesta que, según Laudan, la hermenéutica ni siquiera se plantea.

En el mismo sentido de reconocerse como hermeneutas, Popper, a diferencia de autores como Dilthey o Collingwood, reconoce que no solo en el mundo de las ciencias sociales hay interpretación, sino que en toda ciencia la hay (Velasco, 2007: 134). Velasco reconocerá que a partir de textos posteriores más cercanos a la hermenéutica, Popper se contradirá con lo que originalmente había propuesto en la *Lógica del descubrimiento científico*. Una posible interpretación sería que el estudio del concepto de tradición lo volvió, al menos en buena medida, hermeneuta.

Habiendo hecho esta aclaración y tomando esta postura como un replanteamiento de la concepción de tradición, podremos decir que a partir de esta posterior cercanía de Popper con Kuhn, Lakatos, Gadamer o Ricoeur se puede replantear su postura original en por lo menos seis puntos (Velasco, 2007: 137-138):

- a) Toda teoría o interpretación parte de un problema dado y tanto la pregunta como la respuesta estará enmarcada conceptual, metodológica y teóricamente en la tradición a la que el autor pertenezca.
- b) La evaluación de una teoría debe darse a partir de los recursos de su propia tradición y no a partir de la de otras tradiciones. No se puede tener criterios universales o una metodología si no se habla en un contexto específico de cada tradición.
- c) La validez de una teoría o una interpretación no solo debe

- estar medida a partir de sus éxitos, sino de los fracasos que en una tradición se identifican, cuestión que no solo puede hacer un historiador sino cualquier científico.
- d) En coincidencia con Duhem, la tensión entre la tradición y la innovación no puede ser resuelta por una demostración o por un principio metodológico ni por falsación ni por corroboración, sino que deben ser usados otros criterios como el saber prudencial (*phrónesis*).
 - e) El reconocimiento de una naturaleza histórica y contextual del conocimiento no implica caer en un relativismo radical, sino simplemente reconocer que si la ciencia progresa y cambia, también lo han de hacer los criterios para su elección.
 - f) El criterio principal para la evaluación de teorías, interpretaciones, metodologías y estándares de racionalidad estará vinculado con la posibilidad de proponer nuevos problemas que revelen (o construyan) nuevos aspectos de la realidad (natural o social).

Como podemos apreciar en este caso, Popper encuentra coincidencias plenas con la hermenéutica. Para entender la tradición en el progreso de las ciencias, hay un contacto entre las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza. En el fondo creo que la discusión gadameriana en torno a la separación entre razón y prejuicio en la Ilustración, como se revisó someramente líneas atrás, puede darnos una guía de cómo entender los fenómenos sociales de mejor manera, y también pone en cuestión la división tajante entre estas dos ramas de las ciencias: las sociales y las de la naturaleza.

Tal vez llamar a los autores hermeneutas pueda herir susceptibilidades, pero creo que, por lo menos en los autores revisados, podemos afirmar que al incorporar la noción de tradición, progreso y de una dinámica histórica, se puso en evidencia que hay cambio e interpretación en las propias teorías. Estas interpretaciones nos llevan a tener una multiplicidad diacrónica o sincrónicamente. ¿Cómo poder saber cuáles son verdaderas? Aunque la respuesta sea diversa, el propio cuestionamiento pone en evidencia un segundo elemento. Este elemento es que el ser humano, en contextos específicos, hace suyos un conjunto

de preguntas, metodologías, respuestas, presupuestos, etc. que hemos visto pueden ser llamados tradiciones. En este momento hay necesidad de explicar cómo es que las tradiciones cambian o se mantienen. En este preguntarse deja al descubierto que hay una coincidencia en preguntas que, por lo menos desde el siglo XIX, ya se hacían en las distintas corrientes de la filosofía de la historia y las ciencias sociales; siglo en el que se sostenía que ciencias de la naturaleza o físicas y ciencias del espíritu o sociales estaban separadas ontológica, axiológica y metodológicamente.

Tradicción, entonces, no es una palabra en el sentido común de concepto por medio del cual podemos aproximarnos a nuestro estudio. Este término es parte de la discusión misma que se ha dado en la filosofía de las ciencias sociales y su vínculo con las otras disciplinas científicas.

Considero pertinente un estudio más extenso y puntual sobre esta relación que resulta interesante. Como muestra, autores como Alfred Schütz podrían ser rescatados del olvido y traídos a la discusión en el siglo XXI, con una mayor "distancia histórica". Schütz retoma de la tradición husserliana, weberiana, bergsoniana y otras para expresar cómo se esboza una tradición (sin dar este nombre) desde y para una interpretación fenomenológica (Schütz, 1972). En *La fenomenología del mundo social*, publicada en 1932, Schütz parte de lo que Weber llamaría el mundo social. En él, en cada individuo se da una estructura multiforme en donde cada uno cobra una relación con el mundo que lo circunscribe. En este mundo, todo objeto es interpretado. En el caso de los seres humanos que nos circundan hay una doble interpretación. Hay una interpretación de un ser que no solo es físico sino psicofísico y que sirve de base para tener una experiencia y además, pensar en él aunque no se encuentre presente. En este momento surgen las ciencias sociales.

Así podemos referirnos al concepto del otro que también realiza esta doble interpretación, el científico social, como un contemporáneo (*Nebemensch*) (Schütz, 1972: 142-143). Entre uno y otro hay una "relación orientadora" (*Einstellungsbeziehung*) en las prácticas científicas. Hay un reconocimiento del otro que entra en relación conmigo de for-

ma compleja al admitir sus interpretaciones directa o indirectamente en esta interacción social. Esta relación que es indirecta, al entrar el pasado como una dimensión del mundo social, cobra sentido en lo que llama el “mundo de los predecesores”, siendo un tipo específico de interpretación indirecta (Schütz, 1972: 207-214). En esta misma problemática está incluido el “mundo de los sucesores” en preguntas como “¿Quién leerá mis escritos?” o “¿A quién dirijo mi obra y mis interpretaciones?” Sin llamarlo tradición, se están elaborando las mismas preguntas en torno a lo que hemos denominado tradición.

Como se puede apreciar, desde otras perspectivas, la tradición y lo que el propio Schütz criticaba como carencia en Husserl —la aplicabilidad de la fenomenología a los problemas de la sociología— también podrían incorporarse como parte del debate sobre las tradiciones. A diferencia de otros, autores como Schütz abordan para las ciencias sociales y humanas problemas de la filosofía como la de conciencia, alteridad, interpretación, construcción del mundo (social), entre otros, para poder construir una nueva mirada a las ciencias sociales. En esta misma problemática, el concepto de tradición es fundamental. Un estudio detallado en torno a Schütz o algunos otros en torno a la noción de tradición también queda como una tarea pendiente.

Entiendo que “tradición” no es un término acabado y fuera de toda problemática. Hemos visto que el propio concepto de tradición está fuertemente vinculado con algunas importantes visiones en lo que respecta a la filosofía de las ciencias sociales, aunque resulta evidente que, por su misma complejidad, solo se han esbozado algunas problemáticas en torno a este respecto. Mucho se podrá decir en torno a las propuestas de los autores anteriormente mencionados y de muchos otros.

Obras consultadas

Alcalá Campos, Raúl. “Tradición”, en: *Controversias conceptuales*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2004. p. 85-102. (Seminarios)

- . "Consenso, disenso y tradición", en: Ambrosio Velasco Gómez (Coord.) *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*. México: UNAM, 1999. p. 263-274.
- Eggers Lan, Conrado. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Eudeba, 1974. 177 p.
- Gadamer, Hans-Georg. "La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico", en: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 331-377.
- Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. 2ª ed. Trad. de Agustín Contín. México: FCE, 1971.
- . "The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research", en: *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. p. 225-239.
- Laudan, Larry. "From Theories to Research Traditions", en: *Progress and its Problems*. Berkeley: University of California Press, 1977. p. 70-120.
- . "Respuestas a los críticos", en: Ambrosio Velasco Gómez (Coord.). *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*. México: UNAM, 1999. p. 291-318.
- Laudan, Rachel. "Hemos dejado de creer en el progreso: ¡vaya progreso!", en: Ambrosio Velasco Gómez (Coord.). *Progreso, pluralismo y racionalidad [...]*. p. 43-56.
- Neurath, Otto. "Sociology in the Framework of Physicalism", en: *Philosophical Papers*. Dordrecht, NL: D.Reidl Publishing Co., 1983. p. 58-90.
- Polanyi, Michael. "The Republic of Science: Its Political and Economical Theory", en: *Minerva*. Vol. 1, 1962. p. 54-74.
- Popper, Karl R. "Hacia una teoría racional de la tradición", en: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Paidós, 1979. p. 142-159.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. 2a ed. Trad. de G. Walsh y F. Lehnert. Londres: Heinemann, 1972 [1932], p. 255.
- Southern, Richard. *The Making of the Middle Ages*. Yale: Yale University Press, 1953, p. 280.

- Velasco Gómez, Ambrosio. "Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de 'tradición'", en: *Diánoia. Anuario de Filosofía*. Año XLIII Núm. 43. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/ Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 125-145.
- . "Pluralismo de tradiciones, racionalidad y hermenéutica", en: Ambrosio Velasco Gómez (Coord.). *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*. México: UNAM, 1999, p. 275-290.
- . "The Hermeneutic Conception of Scientific Traditions in Karl. R. Popper", en: E. Suárez-Íñiguez (ed.) *The Power of Argumentation (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 93)*, Amsterdam/New York, NY: Rodopi, 2007, pp. 129-141.