

THOMAS S. KUHN: ENTRE LA MODERNIDAD Y LA POSMODERNIDAD*

Raúl Alcalá Campos

Resumen

El trabajo que se presenta pretende resaltar que la posición kuhniana puede ser ubicada dentro de una de las tantas versiones de la posmodernidad: la de la nueva filosofía de la praxis. Se sostiene que algunos argumentos de Kuhn tienen un cierto aire posmoderno, al pretender una revisión de conceptos heredados de la modernidad.

Abstract

My paper's objective is to show that the kuhnian philosophy can be inserted in one of the lines of postmodernist thought: the new praxis philosophy. I argue that Kuhn makes a revision of several modern concepts, in a way that links him with postmodernism.

Introducción

Lo que se pretende en este escrito, como el título lo indica, es señalar que la obra de Kuhn se puede ubicar entre la modernidad y la posmodernidad. Que hay elementos de ambos en el pensamiento kuhniano.

Iniciamos con la presentación de dos sociólogos de nuestro siglo, Mannheim y Merton, con la finalidad de resaltar las semejanzas y diferencias con el autor principal, además de servirnos para observar cómo se mantiene Kuhn cercano a la modernidad. Después desarrollaremos algunos aspectos de su pensamiento que lo emparentan con el posmodernismo. Para ello distinguimos, apelando a Habermas, tres tipos de corrientes dentro de la posmodernidad que nos permiten reconocer que sólo con uno de ellos es con el que puede simpatizar Kuhn, a saber: la de los nuevos filósofos de la praxis.

Para finalizar, resaltamos que la falta de claridad respecto a la

* Este trabajo fue posible gracias al apoyo de DGAPA con el proyecto IN-400796.

posmodernidad es lo que ha dificultado la posibilidad de deslindar el aspecto posmoderno en la visión kuhniana, y por ello la crítica de este autor hacia corrientes sociológicas que han pretendido apoyarse en él.

Sociología del conocimiento

La sociología del conocimiento tiene dos vertientes, a saber: el estudio de la forma en que está estructurada institucionalmente la actividad científica, representada principalmente por Robert K. Merton, y el estudio del condicionamiento social del conocimiento que observamos en Marx, Mannheim y los defensores del programa fuerte. Estas dos corrientes, aunque no sean antagónicas, sí nos llevan al problema de una división del trabajo. De esto ya se había dado cuenta el propio Merton al distinguir entre la variante europea y la variante norteamericana en la sociología, sosteniendo que esta última, "... se enfoca sobre el estudio sociológico de la creencia popular, se enfoca en especial sobre la opinión, y no sobre el conocimiento".¹ Aunque aclara que la opinión está matizada por el conocimiento, siendo éste la parte de la opinión que está socialmente certificada por criterios particulares de prueba. De tal manera que la opinión puede convertirse en conocimiento y éste degenerar en mera opinión.

El europeo, según Merton, trabaja en el plano cognoscitivo, en tanto que el norteamericano en el de la información. La variante europea desdeña los hechos buscando la característica de las explicaciones, viviendo así en el mundo de la teoría y, según este autor, lo que hace es poner el carro delante del caballo. La variante norteamericana en cambio enfoca su mira al establecimiento del hecho olvidándose de la pertinencia teórica, aquí no es que la carreta y el caballo tengan los lugares invertidos, sino más bien no hay carreta teórica. Esto ha hecho que el europeo hable de materias importantes de una manera empíricamente discutible, en tanto que el norteamericano habla de materias más triviales pero de manera empíricamente rigurosa, por ello este último investiga a corto plazo en tanto que el primero lo hace a largo plazo. Esto es lo que lleva a Merton a decir que: "El norteamericano sabe lo que habla, y eso no es mucho, el europeo no sabe de que habla, y eso es mucho".²

¹ R.K. Merton, *La Sociología de la Ciencia 2*. Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 525.

² *Ibid.*, p. 526.

La versión europea puede ejemplificarse con la obra de Karl Mannheim, quien sostiene que,

La sociología del conocimiento es una de las ramas más recientes de la sociología. En cuanto es una teoría, se esfuerza en analizar *las relaciones que existen entre el conocimiento y la existencia*; en cuanto es una investigación histórico sociológica, procura trazar las formas que ha asumido esta relación en el desarrollo intelectual del género humano.³

Esta posición lleva a Mannheim al rechazo de una teoría del conocimiento contemplativo, al rechazo de que el conocimiento se derive de "la naturaleza de las cosas", o de leyes inmanentes, sosteniendo que en este proceso intervienen factores extrateóricos que influyen, "... no sólo en la génesis de las ideas, sino que penetran en su forma y contenido, determinando de un modo decisivo el alcance y la intensidad de nuestra experiencia y observación, es decir, 'la perspectiva del sujeto'".⁴ Esto se debe a que sólo es posible plantear un problema si se cuenta con una previa experiencia en la cual el problema está constituido, además, ante una infinidad de datos el investigador al hacer su elección ejerce un acto de voluntad, y por último, la dirección que sigue el tratamiento del problema se origina en la experiencia previa.

Por otro lado, sostiene este autor que es un hecho el que podamos ver dónde y cuándo fueron formuladas *la mayor parte de las afirmaciones* hechas por los seres humanos, esto se debe a que es posible determinar cuándo y dónde el mundo ofreció determinado aspecto que permitió a los sujetos hacer determinadas afirmaciones, es decir, nosotros podemos atribuir cierta afirmación a determinada época analizando el sentido de los conceptos que se usan, la estructura del aparato conceptual, la falta de ciertos conceptos, el nivel de la abstracción, la ontología que se presupone, etcétera. De tal manera que el pensamiento se orienta de acuerdo a los intereses del grupo al que pertenece el observador.

Mannheim, se da cuenta de que lo anterior lo puede orillar a un relativismo, sin embargo él designa al método del sociólogo como relacionismo negando que éste pueda derivar en un relativismo. Existe,

³ K. Mannheim, *Ideología y utopía*. México, FCE, 1987, p. 231.

⁴ *Ibid.*, p. 233-234.

según este autor, una relación entre la interpretación del mundo y la estructura social que constituye la situación del intérprete, sin negar que existan criterios de verdad y de error en una discusión. El argumento de Mannheim es el siguiente:

Así como el hecho de que cada medida que se realiza en el espacio depende de la naturaleza de la luz no significa que nuestras medidas son arbitrarias, sino que son válidas únicamente en relación con la naturaleza de la luz, del mismo modo lo que se aplica a nuestras discusiones no es el relativismo, en el sentido de arbitrariedad, sino el relacionismo. Este no niega que existan criterios de la verdad y del error en una discusión. Insiste, sin embargo, en que, por su propia índole, ciertas aseveraciones no pueden formularse de una manera absoluta, sino únicamente en términos de la perspectiva de una determinada situación.⁵

Aunque Mannheim critica a la epistemología académica que se independiza de los hechos empíricos, no pretende que la sociología suplante a la epistemología sino que sostiene que la sociología del conocimiento ha logrado ciertos descubrimientos, los cuales sólo se podrán apreciar debidamente hasta que las concepciones y los prejuicios de la epistemología hayan sido revisados. La epistemología es fundamental para las ciencias –sostiene Mannheim– dado que es la que proporciona la justificación básica para los tipos de conocimiento y los conceptos de verdad y exactitud necesarios para la ciencia, pero a su vez, la forma que asume la ciencia en determinada época influye sobre su concepción del conocimiento. De la misma manera el concepto de verdad, dado que depende de los tipos de conocimiento existentes, no puede concebirse como inmutable en el transcurso del tiempo sino que ha sufrido cambios.

Lo anterior parece dar la impresión del rechazo de una epistemología más amplia que la socialmente determinada, sin embargo, Mannheim tiene la esperanza de que sea posible construir una epistemología más fundamental y más amplia que surja de la yuxtaposición de los diferentes modos de pensamiento y sus respectivas epistemologías.

Merton, por su parte, sostiene que, "... la sociología del conocimiento se interesa más directamente por los productos intelectuales de los

⁵ *Ibid.*, p. 247.

expertos ya sea en ciencia o en filosofía, en pensamiento económico o político".⁶ Sin embargo en su artículo *Paradigma para la sociología del conocimiento*, sostiene que,

... sea cual fuere la concepción del conocimiento que se sustente, la orientación de esta disciplina (la sociología del conocimiento) es en gran medida la misma: se ocupa principalmente de las relaciones entre el conocimiento y otros factores existenciales de la sociedad o la cultura.⁷

Parece haber una contradicción en Merton pues por una parte sostiene que la sociología se interesa por el producto de la investigación de los expertos, y por otra parte, enfoca este interés a las relaciones entre el conocimiento y los factores existenciales. Merton ha distinguido entre sociología del conocimiento y sociología de la ciencia, siendo esta última un caso especial de la primera. La sociología de la ciencia tiene como campo de estudio las comunidades científicas y su actividad, en tanto que la sociología del conocimiento se asienta sobre toda una sociedad. Con base en esto podríamos salvar la contradicción diciendo que la primera actividad se refiere a la sociología de la ciencia, en tanto que la segunda obedece a la sociología del conocimiento. Sostiene Merton que hubo una "revolución copernicana" en este campo, la cual consistió en la hipótesis de que tanto el error como el descubrimiento de la verdad, están condicionados socialmente. Es más, sostiene que la sociología del conocimiento no hubiera surgido si no hubiera ocurrido tal revolución, pues la atención estaba centrada en las determinantes sociales de la ideología, la ilusión, el mito y las normas morales, y parecía claro que en la explicación del error había que recurrir a determinantes sociales, en tanto que en el conocimiento confirmado había que recurrir a la relación entre sujeto y el objeto. Pero con la hipótesis de que aún las verdades deben ser socialmente explicadas, se dio el nacimiento de la sociología del conocimiento.

Con base en lo anterior, Merton desarrolla su *Paradigma para la sociología del conocimiento*, este paradigma consiste en plantearse cinco cuestiones que relacionan la base existencial con los productos mentales, éstas son:

⁶ Merton, *op. cit.*, p. 524.

⁷ R.K. Merton: *Sociología de la Ciencia I*. Madrid, Alianza Universidad, 1977, p. 46.

1. ¿Dónde está ubicada la base existencial de los productos mentales?
2. ¿Qué productos mentales se analizan sociológicamente?
3. ¿Cómo se relacionan los productos mentales con la base existencial?
4. ¿Por qué relacionados?, funciones manifiestas y latentes imputadas a esas producciones mentales existencialmente condicionadas.
5. ¿Cuándo prevalecen las relaciones afirmadas entre la base existencial y el conocimiento?

Además, nos dice Merton dónde debemos buscar las respuestas a estas preguntas, por ejemplo, si tomamos la pregunta 1 la respuesta hay que buscarla en las bases sociales: posición social, clase, generación, etcétera y en las bases culturales: valores, tipo de cultura, clima de opinión, etcétera. Merton analiza a cinco investigadores en sociología: Marx, Scheler, Mannheim, Durkheim y Sorokin, y desarrolla el tipo de respuesta que estos dieron a las cuestiones anteriores. No nos detendremos en este análisis, baste decir que Merton estudia la posición de estos autores con la finalidad de sostener que ellos respondieron a la idea de paradigma que él sostiene.

Conviene hacer una distinción entre los trabajos de Merton y los de los autores citados, estos últimos se han dedicado al estudio de la sociología del conocimiento partiendo de la hipótesis del condicionamiento social de éste, Merton, en cambio, es más específico ya que sus trabajos se han concentrado en la estructura social de la comunidad científica, y en la estructura de estas comunidades como institución social.

Sin embargo, ninguna de estas posiciones ha tomado en cuenta, por lo menos de manera amplia, una serie de problemas que se originan con esta revolución copernicana, problemas como, ¿Qué efectos tiene la sociología del conocimiento en las nociones de racionalidad, verdad, relativismo, etcétera que tan caras son al proyecto de la modernidad? Estos son problemas que surgen a partir de la concepción kuhniana.

Kuhn y la investigación social

¿Hay aspectos para la investigación social en la propuesta kuhniana? Desde mi punto de vista la respuesta a esta pregunta es enfáticamente sí. Sin embargo, es de llamar la atención que se haya indagado muy poco

al respecto. Se puede sostener que en la visión de Kuhn hay un fuerte compromiso con un estudio sociológico en relación a las comunidades científicas, pero tal parece que esta afirmación general ha impedido, con sus salvedades como Bruno Latour, que se lleven a cabo investigaciones sobre ciertos temas que afirma Kuhn y que parece han sido aceptados sin mayor problema, pero que exigen un estudio sociológico profundo, por ejemplo, Kuhn afirma que,

Si tiene la menor razón para hacerlo, el hombre que lea un texto científico podrá llegar con facilidad a considerar las aplicaciones como la prueba de una teoría, como las razones por las cuales debe creerse en ella. *Pero los estudiantes de ciencias aceptan teorías por la autoridad del profesor y de los textos, no a causa de las pruebas.*⁸

Esta aseveración tiene una serie de consecuencias tanto filosóficas como sociológicas. El papel de la prueba para la aceptación de una teoría pasa a segundo término, por no decir que se abandona; por ello la noción de racionalidad, a la que nos referiremos adelante, queda alterada aunque no se abandona. Pero lo más importante para un estudio sociológico es el papel de la educación y de la autoridad dentro de la ciencia, en la formación de científicos, tesis que había sostenido Merton.

Otro punto sobre el que hay que llamar la atención es el poco interés que se le ha prestado al estudio de las tradiciones por parte de los sociólogos, a pesar de que es un concepto que aparece con bastante frecuencia en la *Estructura*, y que tanto Popper, como Kuhn y Gadamer desarrollaron –si acaso con la excepción del último que sí le dedica un amplio estudio– no con la amplitud requerida pero sí por la misma época. Este tema requiere no sólo de un estudio sociológico sino también histórico. Ambrosio Velasco le ha dedicado un tiempo a este tema, que veremos páginas abajo, encontrando interesantes semejanzas y diferencias entre estos autores, para ello recurre además a la posición de Larry Laudan.

En la *Estructura*, al final del capítulo VIII, hay una afirmación que desde mi punto de vista no ha sido considerada, hasta donde sé, por nadie, en ella se afirma que los científicos manifiestan cierta *actitud* ante la

⁸ T.S. Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1975, p. 133. El subrayado es mío.

crisis o los paradigmas, en palabras de Kuhn, "Al enfrentarse a anomalías o a crisis, los científicos adoptan una actitud diferente hacia los paradigmas existentes y en consecuencia, la naturaleza de su investigación cambia".⁹ Esta cuestión, creo, es de interés para la investigación social y aclararía una buena parte del comportamiento de las comunidades científicas. Tal vez el problema consista en distinguir la manifestación de la actitud como producto social, deslindando su aspecto psicológico.

Por último, aunque hay en la obra de Kuhn otros temas, quiero mencionar como un campo importante de la investigación social el papel de la reglamentación dentro de la ciencia, y especialmente en la normal.¹⁰ Lo que requiere a su vez un estudio de las comunidades, sobre todo después de la posdata de 1969 y de la Introducción a *La Tensión Esencial*.

Lo dicho anteriormente se enfoca más a una invitación a los sociólogos para que ataquen estas cuestiones que a otorgar meramente cierto tipo de información.

El énfasis de las discusiones, sin embargo, se ha centrado principalmente en problemas sobre conceptos clave en la obra de Kuhn: ciencia normal, revolución, racionalidad, relativismo, progreso, etcétera, sobre todo después del Coloquio Internacional de filosofía de la Ciencia, celebrado en el Bedford College de Londres en 1965.

Es interesante prestar atención a las respuestas de Kuhn respecto a los cuestionamientos que se le hicieron en el Coloquio mencionado. En el trabajo *Consideración en torno a mis críticos*, sostiene:

Yo no estoy menos interesado en la reconstrucción racional, en el descubrimiento de lo esencial, que lo están los filósofos de la ciencia. Mi objetivo también, es entender la ciencia, las razones de su especial eficacia, el status cognoscitivo de sus teorías. Pero, al contrario que muchos filósofos de la ciencia, yo empecé siendo un historiador de la ciencia, examinando de cerca los hechos de la vida científica. Al descubrir en el curso de esos estudios que gran parte del comportamiento científico, incluido el de los grandes científicos, violaba insistentemente los cánones metodológicos aceptados, tuve que preguntarme cuál era la razón de que ello no

⁹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰ Merton ya había hecho hincapié en la reglamentación de la ciencia.

pusiera trabas al éxito en la empresa. Cuando posteriormente descubrí que una diferente visión de la naturaleza de la ciencia transformaba lo que previamente había parecido un comportamiento aberrante en una parte esencial de la explicación del éxito de la ciencia, el descubrimiento fue una fuente de confianza en la nueva explicación. El criterio que tengo para subrayar cualquier aspecto particular de la práctica científica no es por ello simplemente el hecho de que ocurra, ni el hecho de que ocurra frecuentemente, sino más bien que cuadre con una teoría del conocimiento científico.¹¹

La cita anterior permite sostener que Kuhn está en desacuerdo con que se le trate como irracionalista, o como un defensor del relativismo a ultranza. Más bien lo que pretende es que la noción de racionalidad, como bien lo ha sostenido Pérez Ransanz, no quede encajonada en un fundacionismo o en una persecución de la verdad como absoluta. No es que no acepte que en la elección de teorías existan buenas razones para preferir una en vez de otra, sino que estas razones no pueden ser sostenidas exclusivamente en una racionalidad lógica, pero esto no implica caer en un relativismo. Como se notará, el propio Kuhn manifiesta su acercamiento al proyecto de la modernidad, sobre todo cuando afirma su interés por el descubrimiento de lo esencial.

Por otro lado, para explicar la elección de ciertas teorías científicas apela Kuhn a un aspecto sociológico, pues acepta que para lograr esto hay que examinar la naturaleza del grupo científico: lo que valora, lo que tolera y lo que desdeña.¹² Llega incluso a afirmar que han interpretado mal su postura sociológica al entenderla como psicología individual pues no pretende tomar como unidad la "mente normal" sino el "grupo normal", por ello es que su pregunta puede ser expresada así: "¿Cómo afectará al comportamiento de un grupo una constelación específica de creencias, valores e imperativos?"¹³ La pregunta misma solicita una investigación sociológica.

También es digno de atención mencionar que el autor de la *Estructura* no está de acuerdo en la lectura que de su obra se ha hecho por parte de los científicos sociales, pues tal parece que estos consideran la posición

¹¹ T.S. Kuhn: *Consideración en torno a mis críticos* en Lakatos, I. y Musgrave, A. *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 398.

¹² *Ibid.*, p. 400.

¹³ *Ibid.*, p. 403.

kuhniana como una tabla de salvación ante los embates del positivismo lógico de no alcanzar el status de disciplina científica por no cubrir los requisitos impuestos. No se trata ahora de encontrar paradigmas en sus respectivas disciplinas, sino de tener la paciencia de esperar la madurez.¹⁴

Hasta este punto podemos observar una cierta similitud entre Mannheim y Kuhn en tanto que ambos consideran a la investigación histórico-sociológica como la búsqueda de las formas que ha presentado el desarrollo intelectual del género humano, con respecto a las relaciones que existen entre el conocimiento y la existencia. Pero, a diferencia del primero, el segundo no acepta que las generalizaciones en sociología puedan ser tomadas como teorías.¹⁵

También parece haber coincidencia en el rechazo de una teoría del conocimiento contemplativo, ya que ambos no aceptan que el conocimiento se derive de "la naturaleza de las cosas" o de leyes inmanentes. Aunque Mannheim defiende la "perspectiva del sujeto", en tanto que Kuhn, como hemos visto, se inclina, por la "perspectiva de la comunidad".

Ambos niegan que su postura los orille a un relativismo, y creo que Kuhn podría aceptar la posición relacionista de Mannheim, por lo menos no contradice su posición. Aunque el autor de la *Estructura*, más que encontrar una relación entre la interpretación del mundo y la estructura social, la encuentra entre la interpretación del mundo y el paradigma al que pertenece el intérprete, en otras palabras, la versión de Kuhn es más restrictiva.

Ninguno de los dos pretende el abandono de la epistemología, sino más bien una revisión de ella.

En relación con Merton es posible que Kuhn aceptara la distinción entre sociología del conocimiento y sociología de la ciencia, dedicándose esta última al estudio de las comunidades científicas y su actividad. Me parece, sin embargo, que no aceptaría totalmente los cinco puntos mencionados anteriormente que se consideran paradigma para la sociología del conocimiento, al aplicarlo a la sociología de la ciencia, principalmente por el énfasis puesto en los productos mentales.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 408-409.

¹⁵ *Ibid.*, p. 397.

Una cuestión importante de coincidencia es que tanto Merton como Kuhn le prestan atención a las reglas que condicionan la investigación científica.¹⁶

Lo que quiero hacer notar con lo anteriormente dicho, es que en cierto aspecto Kuhn todavía se encuentra entre los defensores del programa de la modernidad. Sin embargo, hay ciertos aspectos de la posición kuhniana que lo acercan a la versión del posmodernismo. En primer lugar, puede ser ubicado, junto con Toulmin, Feyerabend, Hesse y otros, en una posición pospositivista iniciada con Popper, en cuanto a la crítica a la visión desarrollada por el positivismo lógico, como bien lo señala Anthony Giddens.¹⁷ No es necesario aquí reescribir las ya conocidas críticas de estos autores al respecto, es suficiente con afirmar que Kuhn se concibe como uno de los principales continuadores de la iniciada por Popper. Lo cual no implica que Kuhn acepte por completo a Popper, más bien enfoca parte de su artillería contra éste.

Por otro lado, el mismo Giddens señala la convergencia entre Gadamer y Kuhn al establecer una conexión directa de la concepción de la *verstehen*, como mediador de la intersubjetividad, con la filosofía pospositivista de la ciencia.¹⁸ Señalando que toda "comprensión" se logra por apropiación de marcos de sentido. Si lo entiendo bien, lo que tiene en mente es el lenguaje que subyace a cada paradigma. Aceptando que la ciencia natural supone marcos de sentido tomados como redes según la concepción de Mary Hesse. De acuerdo con esto,

La mediación de los paradigmas es una tarea hermenéutica, en el sentido de que supone la capacidad de pasar de un marco de referencia a otro; pero esa capacidad de transitar entre diversos marcos de sentido no puede adquirirse puramente en el nivel intensional, porque los términos que comprende la red están ligados de una manera compleja (y variable) con predicados extensionales.¹⁹

¹⁶ Ya hemos dado referencias sobre la posición kuhniana al respecto, en cuanto a Merton se puede consultar "La estructura normativa de la ciencia" en *La Sociología de la Ciencia 2*.

¹⁷ A. Giddens, "El positivismo y sus críticos" en Bottomore, T. y Nisbet, R. (comp.) *Historia del Análisis Sociológico*, Amorrortu Editores, p. 297.

¹⁸ *Ibid.*, p. 318.

¹⁹ *Ibid.*, p. 314.

Pero la hermenéutica no sólo puede ser contemplada como la mediación entre paradigmas, para Kuhn es algo más que eso. Es un método que permite el acceso a la historia de la ciencia, es el que permite infundirle sentido a la historia. Esto se encuentra enfáticamente afirmado en el "Prefacio" a *La Tensión Esencial*. Aceptando, como aceptan los hermeneutas, que hay muchas maneras de leer un texto, aunque no todas son plausibles y coherentes. Esto precisamente es lo que da pie a la tan citada máxima de Kuhn: "Al leer las obras de un pensador importante, busca primero las absurdidades aparentes del texto y luego pregúntate cómo es que pudo haberlas escrito una persona inteligente".²⁰

Por otro lado, Kuhn se diferencia de Gadamer en tanto el primero acepta que para evaluar la actividad científica del pasado debemos aprender a pensar como los científicos de ese momento, aspecto que recuerda la propuesta de Dilthey de comprender al autor mejor que lo que él mismo se podía comprender. Propuesta que ha sido criticada desde la postura de Gadamer, pues éste aboga por la fusión de horizontes para la comprensión de la historia.

En el mismo prefacio desarrolla Kuhn, de manera biográfica, su acercamiento a la noción de paradigma que surge debido a su búsqueda de una definición de consenso que permita dar entrada a la ciencia normal:

Por desgracia, en ese proceso (el de escribir la Estructura), los paradigmas adquirieron vida propia y casi desplazaron las ideas acerca del consenso, habiendo empezado sencillamente como soluciones a problemas selectos, su alcance se amplió hasta incluir, primero, los libros clásicos en que aparecieron por primera vez estos ejemplos aceptados y, por último, el conjunto total de compromisos compartidos por los miembros de una determinada comunidad científica. Ese empleo global del término es el único que han reconocido la mayoría de los lectores, y el resultado inevitable ha sido caer en la confusión: muchas de las cosas que allí se dicen acerca de los paradigmas se aplican tan sólo al sentido original del término.²¹

²⁰ T.S. Kuhn, *La Tensión Esencial*, México, FCE, 1982, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

Es en este sentido que Kuhn no es tan ajeno a una noción de consenso como la concebida por Habermas.

Por lo anterior, el tipo de argumentación dentro de la ciencia no puede ser reducido a la mera inferencia lógica. La racionalidad no es una racionalidad exclusivamente lógica, fundacionista y absoluta, pero esto no implica caer en el irracionalismo, sino desarrollar otra concepción de racionalidad. Ana Rosa Pérez ha expuesto con una claridad envidiable la posición kuhniana al respecto, recalcando que en la elección de teorías inconmensurables los científicos juzgan las virtudes de una buena teoría basándose en los *valores epistémicos* que la comunidad acepta, pero, "... los valores epistémicos *construyen pero no determinan* las elecciones de los científicos".²² Dado que la naturaleza de tales valores no está clara, se da lugar a la intromisión de valores subjetivos, y por ello no se impone a cada sujeto la misma elección, sino más bien generan una pluralidad de opiniones. De tal manera que dos científicos pueden estar en desacuerdo aunque compartan el mismo paradigma. Esto más que arrastrarnos a una irracionalidad, pone en jaque el principio de racionalidad, "... que afirma que todos los sujetos que se encuentran en las mismas circunstancias objetivas *deben tomar la misma decisión*".²³ Ya que lo que Kuhn sostiene, según Ana Rosa Pérez, es que es posible el desacuerdo racional.

Tal desacuerdo racional no implica quedarse callado sino al contrario, permite que inicien los debates con la finalidad de lograr un consenso, un acuerdo racional. Aunque tal acuerdo se logre a través de una labor de *persuasión*, del intento de lograr *convencer* al oponente, no por ello tenemos que caer en la irracionalidad, sino más bien hay que aceptar que éste es un proceso dialógico que no permite el argumento de la imposición de la fuerza sino las virtudes de las *buenas razones*, "De aquí que Kuhn sustituya el *modelo de las reglas* por un *modelo de razones*, y abandone las *razones concluyentes* en favor de las modestas *buenas razones*".²⁴ Por ello es que Ana Rosa Pérez sostiene que Kuhn ante la racionalidad científica defiende un modelo consensual.

Hay otro punto de coincidencia entre Kuhn y Gadamer al que Giddens no presta atención; el interés que ambos muestran sobre la

²² Ana Rosa Pérez R., "Racionalidad sin fundamentos" en Olivé, L. y Villoro, L. (comp.) *Filosofía Moral, Educación e Historia*, México, FFyL, IFF, 1996.

²³ *Id.*

²⁴ *Id.*

tradición (en nuestros días tal interés parece extenderse por la filosofía de la ciencia, rescatando la posición de Popper ante esta cuestión, así podemos mencionar a Larry Laudan, Sergio Martínez y Ambrosio Velasco, quienes han entablado debates al respecto). Este punto, que había sido rechazado como un aspecto importante para la comprensión de la ciencia dentro del positivismo lógico, es sacado a la luz por Karl Popper en su conferencia "Hacia una teoría racional de la tradición" dictada más o menos por las fechas en que Gadamer está escribiendo *Verdad y Método*. Diez años después Kuhn dicta la conferencia "La tensión esencial: tradición e innovación", en donde desarrolla el importante papel que juega la tradición en la investigación científica, coincidiendo en algún sentido con los autores mencionados, pero difiriendo también.

Al igual que Kuhn –sostiene Ambrosio Velasco– Gadamer centra su atención en los procesos comunicativos y deliberativos de la comprensión y en el establecimiento de acuerdos. Pero a diferencia de él, Gadamer se interesa más por situaciones en las que los interlocutores comparten un mínimo de presupuestos y recursos lingüísticos, por lo que el proceso comunicativo se hace más problemático.²⁵

Aquí no nos interesa desarrollar una discusión que permita decidir quien de todos estos autores es el que tiene razón, más bien lo que pretendemos es llamar la atención respecto al tema que los unifica: la tradición, y no sobre la concepción que de ésta tiene cada uno.

Kuhn y la posmodernidad

En cierto sentido se puede decir que la posmodernidad lo que quiere es salir de la modernidad, ¿hacia dónde? Esta pregunta sólo tiene sentido una vez que se está fuera de ella, cuando uno se encuentra liberado de las cadenas de la modernidad puede encontrar muchos caminos, algunos se entrecruzan, ¿cual escoger? ésta es la cuestión. Retomando algo que

²⁵ A. Velasco, "El concepto de tradición en la filosofía de la ciencia y la hermenéutica". Trabajo presentado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. Inédito.

dijimos anteriormente. tal vez el ser posmoderno es cuestión de *actitud*, es tomar una actitud ante la crisis de la modernidad y el surgimiento de un nuevo paradigma. Esto es lo que falta. Propuestas hay pero no hemos superado el periodo de crisis. Se tiene la seguridad de querer abandonar el proyecto de la modernidad, pero no se sabe para qué y quizá ni siquiera sea importante.

No parece haber acuerdo respecto a las cuestiones que deberían estar a la base de la posición posmoderna. Es en este sentido que no se encuentra un programa a seguir dentro de esta posición, como sí lo tiene la modernidad.

El único punto de coincidencia dentro de las diversas posiciones posmodernas es el de la crítica a la modernidad. Pero esto se puede hacer desde diferentes perspectivas. Habermas las ha distinguido en tres corrientes: 1) los nuevos filósofos de la praxis, cuya crítica se dirige a la modernidad con la finalidad de reformularla, de retocar ciertas cuestiones, pero no quieren acabar con ella; 2) los neoconservadores, que aceptan el progreso en ciencia y tecnología, pero rechazan una razón ética, y, por último 3) los nietzscheanos, que se distinguen a su vez en dos posiciones: a) los posmodernos radicales (antimodernos), que son críticos exacerbados de la razón de la modernidad, postura por la cual pretenden el abandono total de ésta; b) los premodernos, defienden el regreso a la premodernidad, a los griegos.²⁶

Por lo que hemos dicho en el inciso anterior es posible darse cuenta de que Kuhn se acerca bastante a los nuevos filósofos de la praxis, entre los que se encuentra el propio Habermas. Nótese que los así llamados posmodernos, concebidos como filósofos de la praxis, se enfrentan al proyecto de la modernidad, a las líneas de trabajo que éste ha impuesto y no tanto desarrollan una investigación dentro de la misma línea. Por ejemplo, el tipo de argumentación que aceptan estos posmodernos es más abierta y pretende no quedar restringida meramente a una argumentación del tipo de la lógica, como sostenía la modernidad. Lo que pretenden es una fuerte crítica a nociones que en algún momento se pudieran concebir como no problemáticas, nociones tales como racionalidad, progreso, verdad, validez, etcétera. La dificultad dentro de la modernidad parecía centrarse en encontrar la definición adecuada de algo que se podía aceptar como ya comprendido. Parecía como si todos supieramos

²⁶ M. Beuchot, *Posmodernidad. Hermenéutica y Analogía*. México, Edit. Universidad Intercontinental y Miguel Ángel Porrúa, 1996, cap. 1

intuitivamente lo que es la racionalidad, y el problema radicara en dar una definición de ella que se adecuara a nuestra intuición. Lo que la posmodernidad, como aquí la entendemos, hace es afirmar que esa intuición no puede ser generalizada, que no existe una racionalidad *a priori*. Kuhn incluso va un poco más lejos que estos posmodernos, pues él niega todo tipo de *a priori* (incluyendo el del lenguaje y el de la comunicación), y en particular abandona la noción de verdad, tan cara a la modernidad.

Kuhn no llega al exceso de algunos posmodernos de pretender un abandono total de la modernidad, y mucho menos acabar con la epistemología, pero tampoco parece creer en ella como un tipo de relación sujeto-objeto, sino que rescata la influencia que las comunidades ejercen en la adquisición del conocimiento. Y con ello le otorga un papel muy importante a la historia, aspecto que los herederos del positivismo habían ignorado. Junto con ello rescata un tipo de argumento que no es aceptable desde la visión del positivismo lógico y sus herederos, y tampoco desde la corriente falsacionista, me refiero a la narratividad, a la narración de la historia como un argumento para sostener ciertas tesis, a una aplicación directa de la hermenéutica, la cual Kuhn sostiene como la herramienta adecuada para introducirse a la historia. Punto éste en el que coincide con las corrientes hermenéuticas.

Por otro lado, la disolución del sujeto que persiguen los antimodernos se asienta sobre una lucha frontal contra la metafísica. La subjetividad ha sido dejada de lado pues se ha invertido la relación entre el sujeto y sus productos. Las obras ya no se explican por el sujeto sino que él se explica por ellas, perdiendo así su interioridad y su intimidad. La fundamentación de la moral o ética en la metafísica del sujeto es un camino equivocado, pues en filosofía ya no es posible una pretensión fundamentadora.²⁷ Si fuese éste el único camino abierto por la posmodernidad podríamos afirmar que Kuhn concuerda con las premisas pero no con la conclusión, en otras palabras, aceptaría la lucha contra la subjetividad y el rechazo a una pretensión fundamentadora por parte de la filosofía, pero no concluiría que hay que optar por la disolución del sujeto. Más bien se acerca a otra posición posmoderna que pretende recuperar la noción de sujeto, me refiero a la posición comunitarista como la de Charles Taylor, que sí reivindica al sujeto, pero éste no es el del racionalismo ilustrado, el sujeto cognoscente en el cual se refleja la

²⁷ *Ibid.*, cap. VII.

realidad, como "espejo de la naturaleza", es mejor el sujeto perteneciente a una comunidad, y más específicamente, a una tradición, dejando de lado así el subjetivismo individualista para comprometerse con una tradición, pero dando lugar también a la crítica de ésta, es decir, a la autocrítica. Como sujeto moral, miembro de una tradición, establece un compromiso con ésta, y una responsabilidad también. Esto no quiere decir defenderla ciegamente, sino procurar su estabilidad en el cambio constante.

No me atrevería a decir que en Kuhn hay un "pensamiento débil" como el aceptado por algunos posmodernos, pensamiento que a diferencia de uno duro o fuerte, no cuenta con criterios estandarizados para evaluarlo. Es un pensamiento mucho más libre que el de la ilustración pues no se encuentra encajonado bajo los lineamientos de un sistema formal, sino que acepta otros tipos de razonamiento que se dan en la retórica. No hay un "pensamiento débil" en Kuhn, pues en cierto sentido su noción de racionalidad es bastante fuerte pues exige un voto de confianza para la actividad científica: racional es lo que hacen los científicos. En este sentido la racionalidad no se debilita sino que se refuerza a través de una actividad humana que se privilegia. Lo que se debilita es la creencia en una racionalidad *a priori*.

Si la posmodernidad se concibiese únicamente desde el punto de vista de los antimodernos, sería un gran error pensar que Kuhn pudiese ser ubicado entre ellos. Ya que si bien el autor de la *Estructura* no desarrolló un estudio del papel de los medios de comunicación actuales en la actividad científica, si se compromete fuerte y conscientemente con la historia. Pero estos dos puntos son claves en el pensamiento antimoderno, como se puede observar en la amplia cita siguiente:

Juntamente con el final del colonialismo y del imperialismo ha habido otro gran factor decisivo para disolver la idea de historia y acabar con la modernidad: a saber, la irrupción de la sociedad de la comunicación. Llegamos así al segundo punto de esta conferencia, el que se refiere a la 'sociedad transparente'. Como se habrá observado, la expresión 'sociedad transparente' aparece ya en el título con un signo de interrogación. Lo que trato de defender es lo siguiente: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel importante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más 'transparente', más consciente de sí, más 'ilustra-

da', sino como una sociedad más compleja, incluso caótica y, por último, c) que precisamente en este relativo 'caos' residen nuestras esperanzas de emancipación.

Ante todo: la imposibilidad de concebir la historia como un discurso unitario, imposibilidad que, según la tesis aquí defendida, da lugar al ocaso de la modernidad, no surge solamente de la crisis del colonialismo y del imperialismo moderno: es también, y quizá en mayor medida, el resultado de la irrupción de los medios de comunicación social.²⁸

No hay que hacer un gran esfuerzo para darse cuenta de que esta postura del antimodernismo choca directamente con la visión kuhniana. Precisamente por ello es que Kuhn puede mejor ser concebido como un revisionista de la modernidad, como formando parte de la corriente posmoderna que Habermas cita como los nuevos filósofos de la praxis. Lo que hay que evitar es identificar a la posmodernidad con el antimodernismo, pues no es el único camino que tenemos.

Desde mi punto de vista, tal identificación problemática surge por la falta de claridad de límites, de ubicación, de contenido, etcétera, del propio posmodernismo, pero creo que esto es un periodo inevitable. Patxi Lanceros parece tener esto claro cuando sugiere un paralelismo entre la ilustración y el posmodernismo. Ante la pregunta actual ¿Qué es la posmodernidad? Y la pregunta hecha hace dos siglos por Johann Friedrich Zöllner, ¿Qué es la ilustración? Podemos observar ciertas características comunes²⁹

1. En ambos casos se manifiesta una actitud de desconfianza y provocación hacia lo que es considerado como caos, desorganización y mentira...
2. Ambas preguntas se afirman en un espacio cultural percibido como perenne, adecuado y riguroso frente a las veleidades de lo nuevo, frente al peligro desestabilizador.
3. Tanto la pregunta a los "iluministas" como la actual a los posmodernos es meramente retórica. El "¿Qué es?" carece de

²⁸ G. Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?" en Vattimo, G. y otros. *En Torno a la Posmodernidad*. Barcelona,, Anthropos, 1994, p. 12-13. Es curioso que un antimoderno como Lyotard en su obra *La Condición Posmoderna*. México, 1993, REI, refuerza su posición con el pensamiento kuhniano, por ejemplo, en los pies de página 55 y 61.

²⁹ P. Lanceros, "Apuntes sobre el pensamiento destructivo" en G. Vattimo, *op. cit.*, p. 139.

contextura originaria. No es sino la derivada de la convicción-respuesta previa: no hay.

4. En ambos casos se trata de una rigurosa descalificación y de una demanda de credenciales: ¿A qué derechos os acogéis “iluministas” o posmodernos, qué valores os amparan, qué luces os guían si no son vuestras oscuras intenciones? ¿Qué Dios os bendice si renegáis del Verdadero? ¿Qué razón os asiste si despreciáis la única?

Si nos atenemos a ello nos damos cuenta que a las mismas cuestiones se enfrenta Kuhn a partir de la publicación en 1962 de la *Estructura*. Sobre todo después del coloquio de 1965 anteriormente mencionado. Pero la pregunta sobre la posmodernidad no puede ser contestada pues ésta no existe como un programa con un propósito común, con una meta definida, sino más bien como “una multiplicidad de estrategias parciales”,³⁰ desde las cuales se ataca fuertemente a la modernidad. Curiosamente, el oponer resistencia a la dispersión posmoderna es lo que ha permitido la unificación de la modernidad. Por ello es que no hay claridad respecto a ubicar o no a Kuhn dentro de la posmodernidad. Sin embargo, creo que él ha contribuido a generar algunas de las estrategias parciales que han permitido la crítica a la modernidad, pero no por ello hay que arrastrar su posición hasta el punto de servir de apoyo para un proyecto como el de la sociología del programa fuerte, punto este que el propio Kuhn no vio con buenos ojos.

Para terminar, quiero expresar que hay algo que a lo largo de este trabajo me ha inquietado. Cuando sostenemos que Kuhn es un revisionista de la modernidad parece que respetamos el espíritu de la persona; cuando pretendemos que vaya más allá de esto respetamos el espíritu de su obra, en otras palabras, Kuhn parece decir: respecto a mí, reforma, no revolución; respecto a mi obra, revolución, no reforma. En el sentido de que en su obra se rescatan los periodos revolucionarios que han ocurrido a lo largo de la historia de la ciencia, aunque podríamos decir que en ésta predomina la ciencia normal; sin embargo, da la impresión de que él no pretende que estemos atravesando por una situación revolucionaria sino de reforma.

³⁰ *Ibid.*, p. 142.