

Diversidad cultural, conflictos y racionalidad

León Olivé

La noción de paradigma, la racionalidad y algunos grandes problemas

THOMAS KUHN, como es bien sabido, ha sostenido que “después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente” (Kuhn, 1970, cap. X). Mucho se ha escrito y se ha dicho acerca de esta frase, acerca de cómo interpretarla y acerca de si es aceptable o no lo es.¹

Las interacciones entre miembros de culturas diferentes también plantean el problema de hasta dónde es posible suponer que diferentes culturas, con visiones distintas, comparten “el mismo mundo”, o hasta dónde cada una de ellas responde también a “un mundo diferente”.

Esto puede ilustrarse mediante una anécdota relacionada con el conflicto que estalló en Chiapas en enero de 1994. En una conferencia que dictó el mediador en ese conflicto, después de la primera ronda de negociaciones en 1994, entre representantes del gobierno y del movimiento rebelde, para ilustrar los grandes abismos lingüísticos que existen entre los hispanohablantes y los miembros de las comunidades indígenas de esa zona, explicaba: “Por ejemplo, saludar. Para nosotros es desear salud. Para ellos [la nota periodística de la que cito no aclaraba

¹ Aunque es verdad que Kuhn se refería al caso del desarrollo científico, y en ese sentido el problema que planteaba era el de la transformación del propio mundo de una comunidad científica, no por eso la noción de paradigma deja de ser útil para analizar el problema de la relación entre “mundos diferentes” de distintas comunidades, incluso comunidades no científicas. En parte, el interés de este trabajo es precisamente el de subrayar ese posible uso de la noción de “paradigma” o de nociones semejantes. Agradezco a uno de los dictaminadores de *Estudios Sociológicos* la observación que me ha permitido hacer esta aclaración.

con precisión quiénes son 'ellos'] es decir: le doy la vuelta a mi corazón para que veas que no escondo nada atrás. O tengo sed, que para ellos quiere decir: mi corazón está tan duro como una piedra". La diferencia de lo que es un acuerdo [que nosotros podríamos empezar a preguntarnos si sería racional], la explicaba así: "Ellos, para ponerse de acuerdo, no discuten y votan por mayoría, sino que si no es por unanimidad, pues no hay acuerdo." (Aunque pocos días después nos enteramos de que la consulta a las bases, acerca de si aceptar o no las propuestas del gobierno que se hicieron entonces, se realizó bajo estricta votación, y sólo 2% votó por aceptar las propuestas gubernamentales. Probablemente esto significa que el movimiento rebelde ha estado transformando también a las comunidades tradicionales y ha logrado importantes procesos de modernización, como el hecho de que el acuerdo, en ese caso, sí se haya logrado por votación.) Pero volviendo a la conferencia del mediador, éste subrayaba las dificultades de la interacción transcultural —en el contexto político de negociaciones para la paz, y no como objeto de interés meramente antropológico— comentando que "Ya casi para terminar un acuerdo, uno de los indígenas pidió que se le tradujeran 40 palabras de un párrafo" (*La Jornada*, 8 de abril de 1994: 16).

Más allá de que estas observaciones lingüísticas, así como la descripción de los procedimientos para llegar a acuerdos, sean precisos y correctos, y no se trate sólo de efectos retóricos, es claro que entre las comunidades que interactúan en ese conflicto existen abismos lingüísticos que muy probablemente reflejan maneras distintas de comprender e interactuar con el mundo, y que lo ponen a uno a pensar si las comunidades en cuestión no responden —como las comunidades de científicos según Kuhn— a *mundos diferentes*.

La cuestión de fondo no parecería ser meramente un problema de traducción. Después de todo, ¿hay garantía de que la traducción de las 40 palabras le permitió al indígena *comprender* cabalmente lo que estaba en juego? No estoy seguro de que frases como "la manera más efectiva de prevenir la viruela es mediante la vacunación", o "es lamentable que no exista todavía una vacuna contra el sida", admitan una auténtica traducción del español a alguna de las lenguas indígenas de Chiapas. Sospecho más bien que para que sean comprendidas por los miembros de esas comunidades, ellos deben aprender el significado que para nosotros tienen términos tales como "virus", "contagio", "vacuna", "sida", etc. Análogamente, pienso que al hacer recuento de sus votos en la consulta, las comunidades indígenas están aprendiendo el significado del término "democracia", el cual seguramente no forma parte de su cultura y su lenguaje tradicionales. Pero aprender el significado de esos térmi-

nos es comenzar ya un amplio proceso de aculturación y de cambio de su visión del mundo, hacia otra mucho más cercana a la nuestra.

Lo que las comunidades científicas comparten y presuponen, como condición de posibilidad para su trabajo científico y para conocer el mundo, fue designado por Kuhn de manera por demás general y vaga por medio del concepto de paradigma. A pesar de su imprecisión, es claro que este concepto, en por lo menos uno (o algunos) de sus sentidos, es semejante al que otros autores han utilizado para referirse al conjunto de elementos que necesariamente debe presuponer una comunidad —científica o no— para conocer el mundo y para interactuar con ese mundo. Pensemos por ejemplo en el concepto de “ideología total” de Karl Mannheim (1960), el concepto de “estilo de pensamiento” de Ludwik Fleck (1979), o el de “figura del mundo” utilizado por Luis Villoro (1994), para sólo mencionar algunos.

Lo que tienen de común estos conceptos es que todos ellos se refieren al conjunto de recursos teóricos y conceptuales que las personas tienen a su disposición para interpretar y comprender el mundo, para actuar dentro de él, para manipular objetos y procesos en ese mundo, y para interactuar entre sí, incluyendo de manera central las interacciones dialógicas. Éste es el meollo que nos interesa aquí, y utilizaremos el concepto de “marco conceptual” para recoger ese contenido común.

En el nivel gnoseológico, los marcos conceptuales incluyen creencias básicas acerca del mundo, entre las cuales se encuentran las creencias bien justificadas para la comunidad en cuestión, bajo los estándares de justificación prevalecientes para esa comunidad. Pero los estándares mismos de justificación forman parte de los marcos conceptuales. Así pues, los marcos conceptuales también incluyen las normas, los valores y las reglas —incluyendo reglas de inferencia— que se requieren para hacer evaluaciones (epistémicas, morales, estéticas).

Más aún, según esta concepción, el meollo de los marcos conceptuales está formado por el conjunto de *presupuestos* que conllevan los razonamientos y las decisiones gnoseológicas o prácticas de los miembros de la comunidad de que se trate. El sentido de presupuesto al que me refiero es el mismo que utilizamos cuando calificamos como correcto o incorrecto un razonamiento particular; decimos que esa calificación se hace con base en ciertas reglas de inferencia presupuestas por ese razonamiento en el contexto en el que se propone. En el caso de los argumentos deductivos, por ejemplo, las reglas de inferencia *presupuestas* pueden ser las reglas de la lógica clásica (aunque se puede recurrir a otro sistema de lógica deductiva).

Pero los marcos conceptuales también contienen creencias sustanciales acerca del mundo, las cuales pueden estar muy atrincheradas y

resistirse más que otras al cambio. Por ejemplo, los supuestos metafísicos, como sería para ciertos marcos conceptuales la creencia en un principio de causalidad que enuncie que todo suceso en el universo tiene una causa.

Una de las ideas que quiero sostener es que para entender fenómenos como aquellos a los que se ha referido Kuhn, o los que enfrentan los antropólogos (y que hemos constatado recientemente que no tienen sólo un interés antropológico) es necesario tomar en serio la idea de diversidad de marcos conceptuales, lo cual debe ir acompañado de una apropiada concepción de la racionalidad. Pero este enfoque, además, nos puede ayudar a ordenar nuestra experiencia del mundo contemporáneo, respecto a muchos otros problemas sociales.

Algunos de los problemas que tengo en mente, en relación con situaciones dramáticas del mundo de hoy, y para cuya comprensión es útil aplicar una noción de racionalidad y de marco conceptual, son los siguientes:

1) Las ideologías y los movimientos nacionalistas, así como los movimientos separatistas, tienen expresiones y consecuencias —en muchas partes del mundo— que van desde discusiones civilizadas hasta enfrentamientos armados, actos terroristas y guerras fratricidas. Como grandes problemas filosóficos, estos movimientos plantean, entre otros, el de la identidad cultural (o la identidad nacional) y el de la racionalidad o irracionalidad de los fines últimos que persiguen, así como de las decisiones políticas específicas que los involucrados alrededor de esos movimientos toman en cada momento.

El conflicto de Chiapas, junto con otros movimientos sociales de carácter mundial, ha recordado al mundo que está muy lejos de haberse encontrado una vía de solución para el problema —nada nuevo, y más bien muy dramático en América Latina— de la relación de las sociedades modernas y los estados modernos con los grupos étnicos tradicionales, y ha vuelto a poner en evidencia diversos aspectos de la problemática de la identidad colectiva.

Casi en el extremo opuesto, podemos pensar en los acercamientos entre naciones. Por ejemplo, el acercamiento entre México y Estados Unidos que implica el Tratado de Libre Comercio. Se ha insistido mucho en que esto vuelve a poner de relieve la cuestión de la identidad nacional. Al respecto, debemos preguntarnos de nuevo si los grupos étnicos tradicionales en los países latinoamericanos pueden realmente identificarse con la nación, o si se trata más bien de grupos con otra identidad, y la carta de ciudadanía de sus miembros —la mexicana por ejemplo— sólo es una mera cuestión formal que raya en la ficción. ¿Pues acaso lo que se ha hecho evidente en el caso de los indígenas de

México es que siendo *ciudadanos* mexicanos, no forman parte de la *nación* mexicana?

La contribución filosófica, por ejemplo en relación con el problema de la identidad colectiva, puede darse por medio de la contribución de conceptos tales como los de marco conceptual y los de racionalidad.

2) Otro importante grupo de problemas se encuentra en el campo educativo y en la investigación científica y tecnológica, así como en las aplicaciones de la ciencia y de la tecnología.

Las políticas educativas de un país no son ajenas a la concepción de identidad cultural y nacional que se tenga, y están en relación con los valores y fines dominantes, así como con la concepción del individuo prevaleciente en esa sociedad. Nada de esto, ni las metas, ni los fines y los valores, pueden considerarse como dados de una vez y para siempre; tampoco es obvio que sean plenamente compartidos por todos los grupos sociales que integran las sociedades modernas.

Por otra parte, no debemos olvidar que la toma de decisiones en torno a políticas de investigación científica y tecnológica, y sobre todo en torno al desarrollo y aplicación de tecnologías específicas, *debería* suponer la evaluación de sistemas técnicos, de los resultados de su operación, así como de la racionalidad de la aplicación de técnicas específicas. Esta racionalidad no se restringe a una racionalidad instrumental —de elección de medios adecuados para obtener los fines prefijados—, sino que debe contener muchos aspectos evaluativos, incluyendo la discusión sobre la elección de los fines mismos.

3) Un tercer grupo de grandes problemas, que por supuesto involucra a la esfera de la moral y la política, así como a la del conocimiento, pero en donde destaca de manera clara el elemento estético, está constituido por las posibilidades para que se manifiesten las auténticas expresiones culturales. Respecto a las culturas tradicionales, de nuevo, el problema es si pueden mantener sus propias formas de expresión en un entorno poco propicio para ello y, en los casos en que es posible mantenerlas, cuál es el costo. Para muchas culturas modernas, la cuestión es cómo dar cabida a muy diversas formas de expresión y si todas son igualmente válidas o igualmente auténticas. Además, por lo general en estas sociedades, las formas de expresión cambian constantemente; cabe preguntarse entonces por las consecuencias de esos cambios constantes para la identidad cultural.

Podemos ahora preguntarnos si existe alguna vía de aproximación común a todos estos problemas. Me parece que así como dos cosas cualesquiera pueden ser semejantes siempre en *algún* aspecto, también es posible siempre encontrar alguna vía de aproximación común a cualquier grupo de problemas, por más diversos que parezcan a simple vis-

ta. Lo importante es si la vía de aproximación común es útil y es fértil. El meollo de la idea que quiero discutir es que para abordar los problemas mencionados existe una útil y fértil vía de aproximación común, la cual puede sugerir buenas ideas para buscar vías de solución a ellos: me refiero a la *racionalidad*. Veremos que para una adecuada elucidación de esta noción, requeriremos también la que ya he mencionado de marco conceptual.

En efecto, en lo que sigue me concentraré en discutir la importancia de las nociones de racionalidad y de marco conceptual para aclarar a su vez otros conceptos, como el de identidad, el cual es necesario como vimos, para completar una red conceptual adecuada para abordar grandes problemas como los mencionados.

Para insistir en la importancia de esta discusión conceptual, y en sus posibles consecuencias para el tratamiento de problemas específicos, me permitiré ahora subrayar algo obvio, pero de extrema importancia: que en las políticas que afectan a los grupos étnicos se tiene que tomar en cuenta la diversidad cultural. A partir del reconocimiento de esta diversidad surge el amplio debate sobre el relativismo, y los resultados de ese debate tienen consecuencias de gran importancia para la decisión acerca de cuáles son las políticas aceptables en relación con los grupos tradicionales.

Por ejemplo, si se considera que es correcto un relativismo fuerte y extremo —en relación con la racionalidad, y en general en los terrenos gnoseológico y práctico—, entonces es posible justificar propuestas separatistas respecto a las comunidades indígenas; en cambio, si se considera que el relativismo extremo no es correcto, pero que sí lo es un relativismo moderado, entonces no es justificable una posición separatista, pero se puede ofrecer una justificación para exigir al Estado que asuma plenamente sus responsabilidades frente a las comunidades, al mismo tiempo que tenga para con ellas y sus tradiciones un muy cuidadoso respeto. Pero igualmente se podría justificar la exigencia a los líderes de las comunidades indígenas de explicar claramente las consecuencias de asumir caminos que pretendan conducir al aislamiento total, o bien caminos de cerrazón que impidan negociaciones adecuadas para las partes en conflicto. Esto, por ejemplo, daría lineamientos generales para políticas indigenistas y para la solución negociada de conflictos como el de Chiapas.

Racionalidad

Para los propósitos de estos comentarios entenderemos a la *racionalidad* como el ejercicio de la capacidad de los seres humanos, que podemos llamar razón, mediante la cual se llevan a cabo elecciones en la búsqueda de fines apropiados.² Esa facultad se ejerce, en ocasiones, para elegir creencias —aceptarlas o rechazarlas— o cursos de acción —optar por un curso de acción o por otro, o por la inacción—, o bien para elegir objetivos, fines y metas en función de intereses y deseos.

Pero recordemos que el término “razón” tiene también el significado de *fundamento* que justifica la aceptación de una creencia, o la decisión de seguir cierto curso de acción.

Como lo ha propuesto Luis Villoro, podemos entender “por ‘razón’ todo aquello que justifica para un sujeto la verdad o la probabilidad de su creencia, el *fundamento* en el que basa una creencia” (Villoro, 1982: 78).

Ésta es la misma idea que explora Nicholas Rescher: “La ‘razón’ de un agente racional para dar un cierto paso (adoptar una creencia o ejecutar una acción o hacer una evaluación) es una consideración o una línea de pensamiento que proporciona al agente una base de justificación para dar ese paso, y que puede por consiguiente —desde el punto de vista del propio agente— servir para explicarlo o validarlo” (Rescher, 1988: 5).

Pero no todas las razones son igualmente *buenas*. Hay buenas razones y las hay no tan buenas. Rescher, por ejemplo, considera que “lo que convierte a una razón en una buena razón es el hecho de que su implementación conduce a nuestros esfuerzos en las direcciones apropiadas, y las mejores razones son aquellas que logran lo máximo en este sentido” (*idem*: 6).

De acuerdo con una concepción clásica de la racionalidad, dada cierta circunstancia, y disponiendo de una información específica, la decisión racional debe ser única puesto que debe haber una relación necesaria entre la información disponible y la decisión racional, dadas esas circunstancias. Es decir, cualquier sujeto racional que examine esa información en esas circunstancias, debe decidir lo mismo, si decide racionalmente.

² Para un análisis detallado de la noción de racionalidad en este sentido, véanse N. Rescher (1988) y León Olivé (ed.) (1995), *Racionalidad epistémica*, vol. 9 de la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid, Ed. Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Por supuesto si por “esas circunstancias” entendemos exactamente una situación idéntica en todos sentidos, incluyendo todos los elementos relativos a las creencias previas del agente, a las reglas de inferencia y reglas metodológicas que tiene a su disposición, a todos sus valores y normas, etc., entonces estamos diciendo algo casi trivial. Pero el empeño de muchos autores en tiempos recientes es entender que las circunstancias para cada agente racional, la información disponible para él y los criterios bajo los cuales puede tomar su decisión racional, así como cuáles serían las “direcciones apropiadas” y cómo determinar que se “logra lo máximo en ese sentido” —para usar los términos de Rescher—, todo esto está condicionado por el conjunto de supuestos previos que hacen posible que se encuentre en las circunstancias en las que se encuentra y en las que tiene que tomar una decisión. Y más aún, que la posibilidad de que esa decisión sea racional o sea irracional, depende de ese conjunto de presupuestos que incluyen, como lo hemos estado repitiendo, creencias sustanciales acerca del mundo, valores y normas, reglas de inferencia, reglas metodológicas, etc. Y todos estos presupuestos son los que constituyen el marco conceptual para cada agente, bajo el cual debe tomar su decisión.

Pero la insistencia de muchos autores va más lejos, y consiste en que para entender adecuadamente el desarrollo del conocimiento y de la ciencia, así como para dar cuenta de la diversidad cultural, debemos admitir la *diversidad* genuina de marcos conceptuales.

La consecuencia de esto para la idea de racionalidad de la que hablábamos es que lo que significa estar en la dirección adecuada, persiguiendo fines apropiados así como el juicio de que estamos logrando “lo máximo” para dirigir nuestros esfuerzos en el sentido apropiado, es algo que no puede normarse universalmente, sino algo que debe decidirse en contextos específicos, en relación con grupos específicos, tomando en cuenta las circunstancias, los recursos materiales e intelectuales disponibles, y de acuerdo con los intereses de los sujetos involucrados. Por eso me parece a mí que podemos elucidar lo que significa en general ser racional, o comportarse racionalmente, pero no podemos encontrar *principios universales de racionalidad*, y menos criterios universales de racionalidad. Si no tiene sentido que nos planteemos la búsqueda de principios y criterios universales de racionalidad, entonces debemos buscar principios y criterios en relación con marcos conceptuales específicos. Nuestro supuesto es, pues, que todo marco conceptual útil para obtener conocimiento acerca del mundo, y para interactuar con él, debe tener principios y criterios de racionalidad, pero de una racionalidad que debemos escribir con minúsculas, porque es específica de ese marco, y no tiene que ser universal.

Relativismo moderado

La noción de razón como facultad común a todos los seres humanos —la capacidad de manejar un lenguaje conceptual, de realizar inferencias, y de tomar decisiones gnoseológicas o prácticas con base en razones— unida a la noción de racionalidad como el ejercicio de esa razón, la cual al realizarse debe plasmarse siempre en algún marco conceptual, constituyen condiciones de posibilidad para la interacción dialógica entre personas cuyos marcos conceptuales son diferentes.

Ahora bien, siempre es necesario, para que se dé efectivamente la interacción dialógica, que exista el interés por parte de los presuntos dialogantes de participar en esa interacción. Esto es necesario tanto para la comunicación entre personas cuyos marcos conceptuales se intersectan, como para aquellos cuyos marcos conceptuales son ajenos.

Pero incluso en este último caso, si se encuentran dos seres racionales y tienen interés en comunicarse dialógicamente —a diferencia, por ejemplo, de enfrentarse físicamente de manera violenta, o de querer sojuzgarse el uno al otro—, entonces la capacidad de razón de cada uno de ellos y el ejercicio de ella que da lugar a una racionalidad específica plasmada en su respectivo marco conceptual, nos permiten suponer que paulatinamente podrían progresar en comunicarse exitosamente.

La posición que defendemos, en suma, es relativista porque considera que las razones —en el sentido de fundamento—, incluso las buenas razones, que se dan en cada contexto, son *relativas* a ese contexto. Los agentes miembros de una comunidad pueden aducir razones que tengan un fundamento objetivo dentro del sistema de creencias, de valores, y en los recursos culturales en general a los cuales la comunidad de que se trate tiene acceso. Entonces es posible que las razones de un agente *A* sean inaccesibles en un principio para otro agente *B* —perteneciente a una comunidad diferente—, o que estén basadas en información, o dependan de recursos inaccesibles al principio para *B*, en virtud de la limitación de los recursos disponibles para él o ella.

Pero más aún, no sólo las razones son relativas a cada marco conceptual (esto no es ninguna tesis interesante), las razones siempre son relativas a una circunstancia dada y a la información disponible. La tesis interesante es la que sostiene que los principios y los criterios para evaluar la racionalidad o la irracionalidad de cada decisión son también relativos al marco conceptual del agente.

Pero esta posición se modera porque continúa considerando que la razón como capacidad es universal, y que cuando se ejerce, debe hacerse por medio de algún marco conceptual, el cual a la vez debe contener principios y criterios de racionalidad —aunque con minúsculas—, jun-

to con los otros componentes a los que he aludido repetidamente. La consecuencia de esto, por supuesto, es que no todo tiene validez, sino que existen limitaciones muy fuertes para la aceptación o rechazo de creencias o de cursos de acción, en relación con cada marco conceptual específico.

Identidad: artefactos³

Me referiré ahora a la cuestión de la identidad, para tener una idea de la forma en que las consideraciones anteriores pueden aplicarse a los problemas que mencioné al principio, y para ver con mayor detalle cómo es posible aplicar la noción de marco conceptual para la comprensión de otros conceptos que a su vez son indispensables para entender aspectos relacionados con conflictos sociales del tipo de los que hemos mencionado. Veremos que es posible abordar los problemas tanto de identidad personal como colectiva, y los de la identidad de objetos y artefactos, mediante la aplicación de las nociones que hemos comentado.

Me detendré primero en el problema de la identidad de los artefactos, porque creo que permite entender más fácilmente la tesis central que deseo plantear. Posteriormente sugeriré cómo el mismo tipo de argumento puede desarrollarse en relación con la identidad personal y colectiva.

La tesis central es que los conceptos que se refieren a artefactos determinan condiciones de persistencia de un modo que depende del marco conceptual en el cual esos conceptos son usados, y que subyace a las intenciones y contiene los fines y los valores en términos de los cuales los artefactos se conciben, crean, mantienen y usan.

El filósofo inglés David Wiggins ha sugerido, correctamente desde mi punto de vista, que la condición de identidad para los artefactos requiere de “la capacidad de cumplir los papeles o fines cualesquiera para los que el artefacto en cuestión fuera diseñado para realizar *en tanto que ese mero artefacto*” (cursivas mías) (1980: 97). Por supuesto, esta condición propicia que la identificación de los artefactos y la resolución de los juicios de identidad en relación con ellos dependan de los papeles y fines que el artefacto supuestamente debe cumplir al ser producido, así como de las capacidades del artefacto realmente producido para cumplir esos papeles y fines.

³ Esta sección y la siguiente están basadas en Olivé (1994).

Pero esto significa que la identidad del artefacto depende del mismo marco conceptual de acuerdo con el cual se llevan a cabo las acciones intencionales para producir ciertos resultados —que se pretenden obtener mediante el uso de ese artefacto—, y de acuerdo con una particular concepción del mundo y de la sociedad —la que domina en la misma sociedad que usará el artefacto y que juzgará sobre su identidad. Empero, si esto es así, y puesto que hay diferentes puntos de vista y diferentes marcos conceptuales, ¿significa que la identidad de los artefactos depende de los diferentes marcos conceptuales? Me parece a mí que la respuesta debe ser que sí. Veamos esto más de cerca en relación con el ejemplo clásico del barco de Teseo.

Éste ha sido construido dentro de una cierta comunidad, la cual decide que servirá como el barco sagrado que viajará anualmente del Pireo a Delos. Mientras se preserve el marco conceptual, de acuerdo con el cual los miembros de la comunidad creen que ése es el barco que cumple los fines específicos y los papeles que convencionalmente se decidió que debería cumplir el barco de Teseo, entonces *ese barco es* el barco de Teseo, sin importar cuántos cambios haya sufrido, y especialmente cuánto material se le haya añadido o sustraído al original, al sufrir algunas transformaciones.

Pero consideremos la reconstrucción del barco que hace alguien que va colocando las planchas del viejo barco conforme éstas son descartadas, exactamente en el mismo orden y guardando las mismas relaciones que tenían en el barco original, mientras que en éste se van colocando planchas nuevas que remplazan a las antiguas. Es fácil comprender que puede surgir una disputa en cuanto a cuál es *realmente* el barco de Teseo: el barco reconstruido con todas las planchas originales, que han sido colocadas en el mismo orden y guardando las mismas relaciones y proporciones, o el barco “original”, al cual se le han sustituido por completo todas las planchas.

La solución a este problema es que la pregunta de cuál es *realmente* el barco de Teseo está mal planteada, porque no puede decirse cuál es y la razón es que *no hay ningún barco que sea esencialmente el verdadero* barco de Teseo, independientemente de los intereses y puntos de vista, de los recursos conceptuales que se empleen al realizar las transformaciones del barco, al seguir utilizándolo para ciertos fines y al tratar de responder el problema.

No existe un criterio decisivo independientemente del contexto y de los intereses de quienes han realizado la transformación del barco y de los fines que persigan. En virtud de que se trata precisamente de un enfrentamiento de intereses y fines, los cuales a la vez dependen de cada punto de vista, la función que el barco debía cumplir original-

mente no puede constituir el criterio decisivo, toda vez que esa función depende de un punto de vista particular y entonces se haría una petición de principio.

Si llamamos A al barco original, B al barco reconstruido con las planchas desechadas del original, y C al barco que continúa navegando después de que se le han remplazado todas sus planchas, podemos decir que A y B son el mismo barco de acuerdo con el punto de vista de quien hace la reconstrucción con el interés de que el reconstruido sea el barco de Teseo, para que sea éste el que sirva de monumento, y según él, se trata del mismo barco porque tiene las mismas planchas. Pero A y C serán el mismo barco desde el punto de vista de quien considere que lo esencial para la identidad del barco de Teseo no son las planchas, sino cumplir la función de viajar del Pireo a Delos.

Tenemos aquí una situación en la que el artefacto se *identifica* desde dos puntos de vista diferentes. ¿Podríamos decir sin embargo que las identificaciones difieren, así como puede haber descripciones distintas de una misma entidad, pero que realmente existe sólo un único barco? Mi opinión es que no podemos sostener esto, sino que realmente se trata de entidades diferentes, las cuales están en función de los marcos conceptuales en términos de los cuales se identifican y se constituyen los artefactos.

El problema es que el aspecto de la realidad que puede satisfacer al concepto ("barco de Teseo" en este caso), no tiene rasgos característicos esenciales o intrínsecos, sino que éstos están dados contextualmente por la relación del barco con otros objetos, así como con los recursos conceptuales, criterios de identidad, fines e intereses de quienes lo utilizan.

Esto significa que no existe ningún objeto real completamente independiente de los recursos conceptuales que están en juego, que tuviera propiedades intrínsecas, que constituyera el barco de Teseo. No existe ningún objeto real que en sí mismo sea el barco de Teseo, y que no dependa en sentido alguno de los recursos conceptuales involucrados. Desde los dos puntos de vista diferentes, en función de sus distintos recursos, criterios y de los diferentes intereses, se contextualiza de maneras radicalmente diferentes a los aspectos de la realidad que resultan relevantes para las comunidades y para las personas. Por esto podemos decir que desde los dos puntos de vista distintos se construyen diferentes artefactos. Por consiguiente, desde cada punto de vista, alguien puede estar en lo correcto al afirmar que A y B son el mismo; y desde el otro punto de vista alguien puede afirmar correctamente —de acuerdo con sus estándares— que A y C son el mismo; y desde los dos puntos de vista puede reconocerse que B y C no son el mismo. Pero además, los usuarios del artefacto no pueden cambiar a voluntad, de

una vez y de golpe, todos sus intereses, metas y en general sus recursos conceptuales.

En otras palabras, no es posible decir cuál es *realmente* el barco de Teseo, si no es en relación con los marcos conceptuales empleados, por la simple razón de que un artefacto tal no existe independientemente del marco conceptual de quienes lo concibieron, construyeron, transformaron y lo usan. La elección entre un punto de vista y otro no es sólo una cuestión psicológica, sino que puede ser la diferencia real entre dos diferentes concepciones del mundo, y por consiguiente la identificación, y la identidad de A con B, o de A con C, depende del marco conceptual empleado y *no es un asunto de comparación con una realidad independiente*. Se trata más bien de que hay mundos distintos a los cuales responde cada marco conceptual.

En conclusión, puede decirse que no hay una respuesta absoluta a la pregunta de cuál es realmente el barco de Teseo, o en general, en relación con la identificación y la enumeración de condiciones de identidad de los artefactos. Si este punto de vista es correcto, la constitución de un artefacto, así como su identificación, depende del marco conceptual, que incluye las creencias, valores, normas, fines e intenciones de las personas que hacen las identificaciones.

Veamos ahora, esquemáticamente, cómo puede aplicarse el mismo tipo de argumento a la identidad personal y a la colectiva.

Identidad: personas y sociedades

La tesis que quiero defender, entonces, es que del mismo modo en que los objetos (por lo menos los artefactos, como vimos) son constituidos, no sólo en el sentido de que no es posible decidir la cuestión de cuál es realmente el barco de Teseo independientemente del marco conceptual de quien realiza el juicio de identidad, sino en el sentido más fuerte de que *realmente* no hay artefacto —en tanto el artefacto que es— independientemente de los valores, normas, creencias, necesidades, deseos y fines de las personas concretas. Del mismo modo las personas no existen como las personas que son, independientemente de los papeles que desempeñan en una cierta sociedad, de las formas en que comprenden e interpretan el mundo, incluyendo las formas en que evalúan acciones y creencias de otros y de ellos mismos, y, lo más importante, de las maneras en que otros evalúan sus acciones al igual que sus creencias, deseos y fines.

Mülháusler y Harré (1990) han ofrecido evidencias que apoyan la tesis de que la identidad de las personas está fuertemente influida por el

marco conceptual usado por la persona cuando se identifica a sí misma, o por el marco conceptual que utilizan otras personas que hacen la identificación de aquélla. En particular, mantienen que “las reglas gramaticales para el uso de expresiones indicadoras de personas en la mayoría de los lenguajes incluyen la referencia a relaciones sociales específicas, cuyo conocimiento se requiere para que las palabras relevantes se usen correctamente” (p. 5).

La tesis de Mühlhäusler y de Harré que quiero subrayar y que sirve centralmente a mi propósito es la que afirma:

[...] la gramática de los *items* verbales que se utilizan para crear un contexto de comunicación, [...] puede mostrarse que incluye conocimiento de las convenciones sociales y psicológicas de la cultura de la gente que utiliza esa gramática. Para usar los pronombres gramaticalmente, de manera correcta, uno debe desplegar sus propias teorías filosóficas de lo que uno es al igual que su conocimiento de las relaciones sociales en las cuales uno se encuentra con quienes conversa” (*idem*: 16).

Si esta idea es correcta, entonces puede sostenerse que lo que es una persona no puede igualarse a un conjunto fijo de atributos, y la identificación de una persona —en el sentido de la clase de persona que es— no puede basarse en criterios absolutos. Lo que una persona es, y su identificación, se basan en el conjunto de creencias, valores y normas de su entorno social, todo lo cual le permite comprender e interpretar el mundo, moldea sus necesidades y deseos, y lo constituye como un ser social.

Por consiguiente, antes que otra cosa, las personas son entidades en sociedad. Los seres humanos son constituidos e identificados como personas por la sociedad misma en la cual se despliega su carácter de tales. A su vez, la persistencia de la entidad colectiva depende de las acciones de las personas que ella constituye.

Cuando en cierto grupo o en una sociedad las personas ya no son constituidas por los marcos conceptuales que cumplían con esa función, sino que lo son por elementos que provienen de marcos diferentes y ajenos —digamos que las personas dentro de una sociedad tradicional son constituidas de acuerdo con creencias, estándares y valores que la televisión promueve para los ciudadanos de la clase media en una sociedad urbana moderna; o bien cuando los acuerdos no se tomaban por votación y a partir de cierto momento se toman así—, entonces esa sociedad está perdiendo su identidad y se está convirtiendo en otra diferente. Pero lo mismo puede ocurrir, por supuesto, por cambios generados desde el interior de cierto marco conceptual. (Los cambios en las

personas pueden percibirse por medio de los cambios en actitudes, creencias, patrones de acción, costumbres, etcétera.)

En suma, la forma en que una sociedad constituye a las personas, y la *clase* de personas que esa sociedad constituye, son cruciales para su identidad (colectiva); más aún, hay una clase de entidades colectivas cuya identidad depende crucialmente de la clase de personas que constituye. Uno puede distinguir grupos religiosos o étnicos, o también naciones, como la más clara clase de entidades que pueden tener identidades colectivas en función de la *clase de personas que los constituyen*. El grupo tiene una identidad colectiva que define clases de entidades individuales (las personas, que a la vez son definidas desde la colectividad), a partir de las cuales se constituyen las personas en lo individual. A la vez, las acciones de las personas son necesarias para la preservación y reproducción de la entidad colectiva. Sin embargo, esto no necesariamente se aplica a todo tipo de grupos en las sociedades de personas. Es menos claro, por ejemplo, que una clase social constituya a las personas de la misma manera en que las religiones (cuando se toman en serio) lo hacen en los grupos religiosos o étnicos.

Conclusión

En suma, lo que he pretendido sugerir de manera esquemática, es que por medio de un análisis de la noción de racionalidad y de sus conexiones con otros conceptos, sobre todo el de marco conceptual, es posible proponer y defender un relativismo moderado, de acuerdo con el cual podemos enfocar de una manera más adecuada los problemas que se suscitan de la diversidad de puntos de vista, y la diversidad de intereses y maneras de ver el mundo.

Se trata de un relativismo porque acepta la diversidad genuina de puntos de vista, de visiones del mundo, de marcos conceptuales y, junto con lo que se ha dado en llamar una posición internalista respecto al conocimiento y al mundo,⁴ estas ideas acerca de la racionalidad se combinan perfectamente para volver aceptable la tesis de Kuhn, y para extenderse hacia un relativismo conceptual en serio. Pero la posición es moderada porque continúa sosteniendo la existencia de una *comunidad* racional fundamental de la especie humana. No hay ningún conjunto de

⁴ Esto es precisamente lo que hemos visto respecto a la identidad. Para un desarrollo de la concepción internalista, véase Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.

criterios de racionalidad que sea universal. Pero la capacidad llamada razón es universal para todos los seres humanos, y esa facultad necesariamente debe desplegarse en la forma de racionalidades (con minúscula) que toman forma por medio de los diversos marcos conceptuales.

Esa Razón, y esas racionalidades (con minúscula), constituyen condiciones de posibilidad de la interacción dialógica entre seres humanos, incluso en el contexto de la interacción transcultural más heterogénea. Pero claro está que esas condiciones de posibilidad no son suficientes para que de hecho se dé el diálogo: es necesario también que prevalezca un interés en la comunicación y que no dominen otros intereses que la impidan.

Si esta idea es correcta, las condiciones de posibilidad de un enfoque racional y de una solución negociada a muchos de los grandes conflictos de nuestro tiempo siempre son reales. Es preciso subrayar que para que se obtengan esas soluciones negociadas no se requiere un acuerdo total entre los miembros de diversas culturas o grupos en conflicto. Lo que se requiere es que existan acuerdos sobre puntos específicos en los que haya coincidencia, y que existan el acuerdo y la voluntad de llevar a cabo la realización de acciones coordinadas con el fin de obtener fines que interesen a todas las partes involucradas. Y para eso se necesita que las partes ejerzan su capacidad de razón, lo cual siempre es en principio posible, sin que los miembros de diferentes comunidades tengan que abandonar los elementos sustanciales de los marcos conceptuales que contribuyen a formar su identidad.

Recibido en abril de 1995

Revisado en septiembre de 1995

Correspondencia: Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo de Humanidades y de las Artes/Torre de Rectoría P.B./México, D.F./Tel. 622 15 34.

Referencias

- Fleck, Ludwik (1979), *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago, Chicago University Press.
- Kuhn, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed., Chicago, Chicago University Press.
- Mannheim, Karl (1960), *Ideology and Utopia*, Londres, Routledge and Kegan Paul Ltd.

- Mühlhäusler, Peter y Rom Harré (1990), *Pronouns and People, The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*, Oxford, Blackwell.
- Olivé, León (1994), "La identidad colectiva" en Olivé y Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva*, México, UNAM, pp. 65-84.
- _____ (ed.) (1995), "Racionalidad epistémica" en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid, Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Putnam, Hilary (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.
- Rescher, Nicholas (1988), *Rationality*, Oxford University Press.
- Villoro, Luis (1982), *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI.
- _____ (1994), "Sobre la identidad de los pueblos" en Olivé y Salmerón (eds.), *op. cit.*, pp. 85-100.
- Wiggins, David (1980), *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell.

