

CONFERENCIA

En Busca de una Teoría Racional de la Tradición *

Karl Popper**

En el título de esta charla debería hacerse hincapié en la expresión "en busca de", ya que no es mi intención exponer una teoría acabada. Explicaré e ilustraré el tipo de interrogantes que debería solucionar una teoría de la tradición junto con esbozar algunas ideas que pueden ser útiles para la formulación de ella. A modo de introducción, me gustaría contarles cómo llegué a interesarme en el tema, por qué creo que es importante, y también referirme a algunas de las actitudes posibles con respecto a éste.

Soy en cierto modo racionalista, pero no estoy muy seguro de que ustedes acepten mi racionalismo, cosa que veremos más adelante. Tengo gran interés en el método científico y, después de estudiar por 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. Los antirraciona-

* Transcripción de una charla dada en la Tercera Conferencia Anual de la *Rationalist Press Association*, el 26 de julio, 1948, en *Magdalen College* (el profesor que la presidió fue A. E. Heath); publicada por primera vez en *The Rationalist Annual*, 1949. Luego en Karl Popper, *Conjectures and Refutations; The Growth of Scientific Knowledge*, Nueva York, 1963. Traducida y publicada con la debida autorización.

** Filósofo austríaco y profesor del London School of Economics and Political Science. Sus principales contribuciones se refieren a filosofía de la ciencia y filosofía política. Entre sus libros cabe mencionar *Lógica del descubrimiento científico*, *La sociedad abierta y sus enemigos*, *La pobreza del historicismo*, *Conjeturas y refutaciones* y *Conocimiento objetivo*.

listas en el campo de la política, teoría social y así sucesivamente, generalmente sugieren que este problema no puede ser abordado por ningún tipo de teoría racional. Su actitud consiste en aceptar la tradición como algo simplemente dado: se trata de algo que se recibe, no se puede explicar racionalmente, desempeña un importante papel en la sociedad y del cual sólo es posible comprender su significado y aceptarlo. Una de las personas más importantes relacionadas con el antirracionalismo es Edmund Burke, quien luchó, como todos sabemos, contra las ideas de la Revolución Francesa y cuya arma más efectiva fue el análisis de la importancia de ese poder irracional que nosotros llamamos "tradición". He mencionado a Burke, porque creo que los racionalistas nunca le han respondido debidamente. Por el contrario, tendieron a ignorar su crítica y a persistir en su actitud antitradicionalista sin asumir el desafío. Es evidente que existe una hostilidad tradicional entre el racionalismo y el tradicionalismo. Los racionalistas tienden a adoptar la actitud: "No me interesa la tradición. Quiero juzgar los hechos por sus propios méritos, descubrir sus méritos y deméritos independientemente de toda tradición. Quiero juzgar los hechos con mi propio entendimiento y no con el de gente que ha vivido hace miles de años".

El problema no es tan sencillo como lo supone esta actitud, ya que los mismos racionalistas que la sostienen están bastante influenciados por la tradición racionalista que habitualmente ha dicho las mismas cosas. Esto demuestra la debilidad de ciertas actitudes comunes con respecto al problema de la tradición.

Nuestro Presidente nos ha dicho hoy que no tenemos que preocuparnos en cuanto a la reacción antirracionalista, que es muy débil, si no insignificante. Creo, sin embargo, que existe efectivamente una reacción antirracionalista bastante seria y entre gente muy inteligente, la que está relacionada con este problema en particular. Un gran número de destacados pensadores han convertido el problema de la tradición en un arma poderosa para combatir al racionalismo. A modo de ejemplo, puedo mencionar a Michael Oakeshott, historiador de Cambridge y pensador realmente original, quien hace pocos días lanzó un ataque contra el racionalismo en el **Cambridge Journal**¹. Estoy en absoluto desacuerdo con sus críticas, pero tengo que admitir que su ataque es bastante poderoso. Cuando lo efectuó, la literatura racionalista no contaba con mucho que pudiera considerarse como una respuesta adecuada a sus argumentos. Pueden haber algunas respuestas, pero tengo mis serias dudas de

¹ Publicado por segunda vez por M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and other Essays*, 1962, pp. 1-36.

que éstas sean suficientes. Esta es una de las razones por las que creo que este tema es importante.

Otro hecho que me indujo a tratar este problema fue simplemente mi propia experiencia, mi cambio de medio ambiente social. Llegué a Inglaterra proveniente de Viena y me di cuenta de que la **atmósfera** que existía aquí era muy distinta a la del lugar donde había crecido. Esta mañana, tuvimos la oportunidad de escuchar algunas interesantes observaciones hechas por el Dr. J.A.C. Brown², acerca de la gran importancia de lo que denomina la "atmósfera" de una fábrica. Estoy seguro de que él estaría de acuerdo en que esta atmósfera tiene algo que ver con la tradición. Yo me trasladé de una atmósfera o tradición continental a una inglesa y, más tarde, por algún tiempo, a la de Nueva Zelanda. No hay duda de que estos cambios me han hecho pensar sobre estos temas y tratar de investigar acerca de ellos.

Existen algunos tipos de tradición de gran importancia que son locales y no pueden ser trasplantados fácilmente. Estas tradiciones son muy valiosas y es muy difícil restaurarlas una vez que se han perdido. Estoy pensando en la tradición científica, en la que tengo especial interés. He podido observar que resulta muy difícil trasplantarla desde los pocos lugares donde se encuentra verdaderamente arraigada. Hace dos mil años, esta tradición fue destruida en Grecia y no volvió a arraigarse por mucho tiempo. De igual modo, los últimos intentos por trasplantarla desde Inglaterra a países de ultramar no han tenido mucho éxito. No hay nada más sorprendente que la falta de tradición de investigación existente en algunos países de ultramar. Y cuando queremos que ésta se arraigue donde no existe es preciso librar una verdadera batalla. Podría tal vez contarles que cuando dejé Nueva Zelanda, el Canciller de la Universidad emprendió un minucioso estudio en cuanto al problema de la investigación. Como resultado de éste, dio un discurso bastante crítico denunciando el abandono en que se encontraba la investigación en la Universidad. Sin embargo, muy pocos podrían pensar que este discurso significa que se vaya a establecer una tradición de investigación científica, ya que esto es bastante difícil de lograr. Se puede convencer a la gente de la necesidad de dicha tradición, pero eso no significa que ésta se vaya a implantar y florezca.

Lógicamente que podría citar ejemplos de campos ajenos a la ciencia. Para recordarles que la tradición no sólo es importante en el campo científico, a pesar de que me referiré principalmente a él, sólo me basta mencionar la música. Cuando estuve en Nueva Zelanda, adquirí una serie de discos americanos

² Alusión a la charla *Rational and Irrational Behaviour in Industrial Groups*, resumida en *The Literary Guide*, octubre, 1948.

del Réquiem de Mozart. Después de haberlos escuchado, supe lo que era la falta de tradición musical. Estos discos habían sido grabados bajo la dirección de un músico que obviamente no había sido tocado por la tradición que viene de Mozart. El resultado era desolador. No me extenderé más sobre este hecho, ya que lo he mencionado sólo para dejar en claro que al elegir como tema de mi principal exposición el problema de la tradición racional o científica no quiero dejar la impresión de que ésta sea la más importante o, tal vez, la única.

Es preciso dejar claramente establecido que existen sólo dos actitudes principales posibles con respecto a la tradición. Una de ellas consiste en aceptar una tradición **incondicionalmente**, lo que ocurre con frecuencia sin siquiera estar consciente de ello. En muchos casos no podemos evitar esto, ya que muchas veces no nos damos cuenta de que estamos frente a una tradición. Al usar el reloj en la muñeca izquierda, puedo no tener conciencia de que estoy aceptando una tradición. Diariamente, hacemos miles de cosas bajo la influencia de las tradiciones sin estar conscientes de ellas. Pero si no sabemos que estamos actuando bajo la influencia de una tradición, no podemos entonces evitar aceptarla incondicionalmente.

La otra posibilidad es tomar una actitud **crítica**, que puede dar por resultado una aceptación, rechazo o, tal vez, un término medio. Sin embargo, es preciso conocer y comprender una tradición antes de poder criticarla, antes de poder decir: "Rechazamos esta tradición con fundamentos racionales". No creo que alguna vez podamos liberarnos completamente de los lazos de la tradición. La así llamada liberación es realmente sólo un cambio de una tradición a otra. Pero podemos liberarnos de los **tabúes** de una tradición, cosa que podemos hacer no sólo rechazándola, sino que también aceptándola **críticamente**. Nos liberamos del tabú si **pensamos** en él y nos preguntamos si deberíamos aceptarlo o rechazarlo. Para lograr esto, es preciso, en primer lugar, tener claramente la tradición ante nosotros y comprender en forma general la función y significado de ella. Esto explica por qué es tan importante para los racionalistas tratar este problema, pues son el tipo de personas que está siempre dispuesto a poner en duda y criticar todo, incluso, y así lo espero, su propia tradición. Están dispuestos a poner signos de interrogación a todo, al menos en su mente y no se someterán ciegamente a ninguna tradición.

Me gustaría observar que en nuestra inapreciable tradición racionalista (con mucha frecuencia aceptada demasiado incondicionalmente por los racionalistas) existen numerosos puntos que deberíamos cuestionar. Una parte de la tradición racionalista es, por ejemplo, la idea metafísica del determinismo. Generalmente, la gente que no está de acuerdo con el determinismo es mirada con cierto recelo por los racionalistas, quienes

temen que, de aceptar el indeterminismo, podemos vernos obligados a aceptar la doctrina del libre albedrío y vernos así comprometidos en argumentos teológicos acerca del Alma y la Gracia Divina. Por lo general, evito hablar acerca del libre albedrío, ya que no tengo suficientemente claro lo que significa e incluso sospecho que nuestra intuición acerca de éste puede confundirnos. No obstante, creo que el determinismo es una teoría insostenible por muchos motivos y que no tenemos ninguna razón para aceptarlo. En efecto, creo que es importante para nosotros liberarnos del elemento determinista en la tradición racionalista, ya que no sólo es insostenible, sino que también nos ocasiona innumerables problemas. Por esta razón, es importante estar conscientes de que el indeterminismo, es decir, la negación del determinismo, no nos compromete necesariamente con ninguna doctrina acerca de nuestra "voluntad" o "responsabilidad".

Otro elemento de la tradición racionalista que deberíamos cuestionar es la idea del observacionalismo, la idea de que conocemos el mundo porque miramos a nuestro alrededor, abrimos nuestros ojos y oídos, y tomamos conciencia de lo que vemos, escuchamos y, así, sucesivamente, todo lo cual constituye el material de nuestro conocimiento. Este es un prejuicio profundamente arraigado y una idea que, creo, impide la comprensión del método científico. Más adelante me referiré nuevamente a este punto; esto es suficiente a modo de introducción.

Paso ahora a esbozar brevemente el objetivo de una teoría de la tradición. Esta teoría debe ser una teoría sociológica, dado que la tradición es obviamente un fenómeno social. Digo esto porque quiero hablarles brevemente sobre **el objetivo de las ciencias sociales teóricas**, el que frecuentemente ha sido mal comprendido. A fin de explicar lo que es, a mi entender, el objetivo central de las ciencias sociales, me gustaría empezar describiendo una teoría sostenida por muchos racionalistas, la que creo implica exactamente lo contrario del verdadero objetivo de las ciencias sociales. Esta teoría, a la que daré el nombre de **teoría de la conspiración de la sociedad**, es más antigua que la mayoría de las formas de teísmo y es semejante a la teoría de la sociedad de Hornero. Para Hornero, el poder de los dioses era tal que todo lo que sucedía en la llanura delante de Troya era sólo un reflejo de las diversas conspiraciones en el Olimpo. La teoría de la conspiración de la sociedad es simplemente una versión de este teísmo, de una creencia en dioses cuyos caprichos y deseos gobiernan todo. Deriva del hecho de abandonar a Dios y de preguntar en seguida: "¿Quién está en su lugar?". Su lugar está entonces ocupado por diversos hombres y grupos de poder, siniestros grupos de presión, a quienes se culpará de haber planeado la gran depresión y de todos los males de que sufrimos.

La teoría de la conspiración de la sociedad está muy difundida y tiene muy poco de verdad. Sólo cuando los teóricos de la conspiración llegan al poder es cuando ésta pasa a ser algo parecido a una teoría que explica las cosas que realmente suceden (un caso de lo que he llamado el "Efecto de Edipo"). Por ejemplo, cuando Hitler llegó al poder, creyendo en el mito de la conspiración de los sabios de Sión, trató de superarla con su propia contraconspiración. Pero es interesante destacar que **una conspiración de este tipo no tiene nunca o "prácticamente nunca" el resultado esperado.**

Esta observación puede servir como indicación en cuanto al verdadero objetivo de una teoría social. Hitler, como ya dije, hizo una conspiración que fracasó. ¿Por qué fracasó? No sólo porque hubo otra gente que conspiró contra él, sino que simplemente debido a una de las cosas más sorprendentes de la vida social, el hecho de que **no hay nada que resulte exactamente igual a lo programado.** Las cosas siempre resultan algo diferentes. Muy pocas veces producimos en la vida social exactamente el mismo efecto que queríamos producir y, generalmente, obtenemos cosas que no queremos por añadidura. Lógicamente, actuamos con ciertos objetivos en mente, pero aparte de estos objetivos (que efectivamente podemos o no alcanzar) nuestras acciones siempre tienen algunas consecuencias no deseadas, las que, por lo general, no se pueden eliminar. El principal objetivo de la teoría social consiste en explicar por qué no es posible eliminar estas consecuencias.

Daré un ejemplo muy sencillo. Tomemos el caso de una persona que vive en un pueblo pequeño y quiere vender su casa. Poco tiempo antes hubo otra persona que compró una casa en ese mismo pueblo, porque necesitaba urgentemente una. Ahora hay un vendedor que, en condiciones normales, no recibiría por su casa la misma cantidad de dinero que tuvo que pagar el comprador de la otra cuando necesitaba comprar una parecida a la suya. Esto quiere decir que el simple hecho de que alguien quiera vender su casa hace bajar el precio de mercado. Y esto sucede generalmente así. Cuando una persona quiere vender algo, siempre hace bajar el valor de mercado de lo que quiere vender; por otro lado, cuando alguien quiere comprar algo, siempre sube el valor de mercado de lo que quiere comprar. Lógicamente, esto ocurre sólo en los mercados libres pequeños. No estoy diciendo que el sistema económico de mercados libres no pueda ser reemplazado por otro. Pero esto es lo que sucede en una economía de mercado. Ustedes estarán de acuerdo conmigo en que no es necesario demostrar que la persona que quiere vender algo generalmente no tiene ninguna intención de bajar el precio de mercado, y que la persona que quiere comprar algo no tiene tampoco ninguna intención de subirlo. Aquí tenemos un caso típico de consecuencias no deseadas.

La situación descrita es típica de **todas las situaciones sociales**. En todas ellas hay individuos que hacen cosas, que quieren cosas y que tienen ciertos objetivos. Cuando estos individuos actúan en la forma en que quieren actuar y llevan a cabo los objetivos que tienen la intención de realizar, no surge ningún problema para las ciencias sociales (excepto el problema de poder explicar sus deseos y objetivos socialmente; por ejemplo, mediante ciertas tradiciones). Los problemas característicos de las ciencias sociales surgen sólo de nuestro deseo de conocer las **consecuencias involuntarias**, y especialmente las **consecuencias no deseadas** que pueden surgir si hacemos ciertas cosas. Queremos prever no sólo las consecuencias directas sino que también estas consecuencias indirectas. ¿Por qué queremos preverlas? Debido ya sea a nuestra curiosidad científica o porque queremos estar preparados para ellas; nos gustaría, si es posible, conocerlas y evitar que resulten muy importantes. (Esto significa, nuevamente, acción y, con ello, la creación de nuevas consecuencias no deseadas).

Creo que la gente que se acerca a las ciencias sociales con una teoría de la conspiración preconcebida se niegan la posibilidad de comprender alguna vez el objetivo de las ciencias sociales, ya que suponen que en la sociedad es posible explicar prácticamente todo al preguntar sobre quién lo deseó, mientras que el verdadero objetivo de las ciencias sociales³ consiste en explicar aquellas cosas que nadie desea, como, por ejemplo, una guerra o una depresión. (Creo que la revolución de Lenin y, especialmente, la revolución y la guerra de Hitler son excepciones. Estas fueron efectivamente conspiraciones, pero se debieron al hecho de que los teóricos de la conspiración llegaron

³ En el debate posterior a la charla, se me criticó el haber rechazado la teoría de la conspiración y se afirmó que Karl Marx había revelado la enorme importancia de la conspiración capitalista para la comprensión de la sociedad. A modo de respuesta, dije que debería haber mencionado mi agradecimiento a Marx, *quien fue uno de los primeros críticos de la teoría de la conspiración*, y uno de los primeros en analizar las consecuencias involuntarias de las acciones voluntarias de la gente que actúa en determinadas situaciones sociales. Marx manifestó en forma bastante definitiva y clara que el capitalista se encuentra tan atrapado en la red de la situación social (o el "sistema social") como lo está el trabajador; que el capitalista no puede evitar actuar en la forma que lo hace; que al igual que el trabajador, el capitalista tampoco es libre, y los resultados de sus acciones son generalmente involuntarios. Pero estos últimos seguidores de Marx, el Vulgo Marxista, han olvidado el verdadero enfoque científico de Marx (a pesar de que lo creo demasiado determinista) y han propuesto una teoría popular de la conspiración de la sociedad que no es mejor que el mito de los Sabios de Sión de Goebbels).

al poder, los que, muy significativamente, no lograron consumir sus conspiraciones).

El objetivo de la teoría social consiste en explicar cómo surgen las consecuencias involuntarias de nuestras acciones e intenciones y qué tipo de consecuencias se producen si la gente hace una cosa determinada u otra en una situación social dada. Y el objetivo de las ciencias sociales consiste especialmente en analizar en esta forma la existencia y funcionamiento de las **instituciones** (tales como fuerzas policiales, compañías de seguros, escuelas o gobiernos) y de las **colectividades** sociales (tales como los Estados o naciones, clases u otros grupos sociales). Para los teóricos de la conspiración, las instituciones se explican como el resultado de un diseño consciente y atribuyen a las colectividades una especie de personalidad de grupo, tratándolas como agentes de conspiración, simplemente como si fueran individuos. En oposición a este punto de vista, el teórico social debe reconocer que la persistencia de las instituciones y colectividades crea un problema que debe solucionarse mediante un análisis de las acciones sociales individuales y sus consecuencias sociales involuntarias (y a veces no deseadas) y también las esperadas. El objetivo de una teoría de la tradición debe considerarse bajo un aspecto similar. Es muy poco común que la gente quiera conscientemente crear una tradición e incluso en estos casos es muy poco probable que lo logre. Por otro lado, la gente que nunca ha pensado en crear una tradición puede, sin embargo, hacerlo sin siquiera tener la más mínima intención de ello. Así llegamos a uno de los problemas de la teoría de la tradición: ¿Cómo surgen las tradiciones —y más importante aún cómo persisten— en cuanto consecuencias (posiblemente involuntarias) de las acciones de la gente?

Un segundo problema aún más importante es el determinar la función de la tradición en la vida social. ¿Tiene ésta alguna función racionalmente comprensible como lo es la función de los colegios, la fuerza policial, el almacén, la Bolsa de Comercio u otras **instituciones sociales** de este tipo? ¿Podemos analizar las funciones de las tradiciones? Este es, tal vez, el objetivo principal de una teoría de la tradición. Para acercarme a este objetivo, analizaré una tradición determinada, la tradición científica o racional, como un ejemplo, y más adelante pienso hacer uso de este análisis para diversos propósitos.

El principal objetivo consistirá en establecer un paralelo entre, por un lado, las teorías en que creemos, luego de haberlas sometido al análisis científico como resultado de la actitud racional o crítica —esto es, básicamente, las hipótesis científicas— y la forma en que nos ayudan a orientarnos en el mundo; y, por otro, las creencias, actitudes y tradiciones, en general, y la forma en que pueden ayudarnos a orientarnos, especialmente, en el mundo social.

Con frecuencia se ha discutido acerca de este extraño fenómeno que nosotros llamamos tradición científica. La gente siempre se ha preguntado acerca de este singular acontecimiento que ocurrió, por alguna razón, en alguna parte de Grecia en los siglos V y VI antes de Cristo: la invención de una filosofía racional. ¿Qué sucedió realmente? ¿Por qué sucedió y cómo sucedió? Algunos pensadores modernos afirman que los filósofos griegos fueron los primeros que trataron de **comprender** lo que sucede en la naturaleza. Yo les mostraré por qué esta es una explicación insatisfactoria.

Efectivamente, los primeros filósofos griegos intentaron comprender lo que sucedía en la naturaleza, pero igual cosa hicieron antes que ellos los primitivos inventores de mitos. ¿Cómo podemos caracterizar este tipo de explicación primitiva que fue substituida por las normas de los primeros filósofos griegos, los fundadores de nuestra tradición científica? Poniéndolo en términos simples, podemos decir, por ejemplo, que cuando los primitivos inventores de mitos veían que se aproximaba una tempestad decían: "Zeus está enojado". Y cuando veían que el mar estaba agitado: "Poseidón está enojado". Este era el tipo de explicación satisfactoria antes que la tradición racionalista introdujera las nuevas normas de explicación. ¿Cuál fue realmente la diferencia decisiva? Difícilmente podemos afirmar que las nuevas teorías introducidas por los filósofos griegos fueron comprendidas más fácilmente que las antiguas. Creo que es mucho más fácil comprender que Zeus está enojado, que la explicación científica de una tempestad. Y la afirmación de que Poseidón está enojado constituye una explicación de las altas olas del mar mucho más simple y comprensible que una en términos del roce entre el aire y la superficie del agua.

Creo que la innovación que introdujeron los primeros filósofos griegos consistió más bien en empezar a **tratar** estos temas. En vez de aceptar la tradición religiosa incondicionalmente, como algo inalterable (al igual que los niños que protestan si la tía cambia una palabra de su cuento de hadas favorito), y simplemente transmitirla, los filósofos griegos la pusieron en duda y, a veces, incluso inventaron un nuevo mito en vez del antiguo. Tenemos que admitir que las nuevas historias que inventaron eran fundamentalmente mitos al igual que las antiguas, pero es preciso observar dos cosas con respecto a ellas.

En primer lugar, estas nuevas historias no eran simplemente repeticiones o readaptaciones de las antiguas, sino que contenían elementos nuevos. No es que esto en sí sea una gran virtud. Pero el segundo hecho y aún más importante es que los filósofos griegos inventaron una **nueva tradición**, la tradición de adoptar una actitud crítica con respecto a los mitos, de hablar sobre ellos (analizarlos), de no sólo contarlos, sino de

que también éstos puedan ser cuestionados por la persona que los escucha. Al contar el mito, los griegos estaban dispuestos a su vez a escuchar lo que el receptor pensaba; admitían con ello la posibilidad de que éste pudiera tener una mejor explicación que ellos. Esto es algo que no había sucedido antes. Surgió una nueva forma de hacer preguntas. Junto con la explicación, el mito, surgiría la pregunta: "¿Puede contarme una historia mejor?", a lo que el otro filósofo podría responder: "Sí, puedo", o bien, "No sé si puedo contarle una mejor, pero puedo contarle una muy distinta que también sirve. Estas dos historias no pueden ser verdaderas, de manera que debe haber algo que está mal. No podemos simplemente aceptar las dos historias ni tampoco tenemos ninguna razón para aceptar sólo una de ellas. Realmente, queremos saber más acerca del asunto, tenemos que analizarlo más. Tenemos que ver si nuestras explicaciones efectivamente explican las cosas que ya sabemos y, tal vez, incluso algunas que hasta ahora hemos pasado por alto".

Mi tesis es que aquello que llamamos "ciencia" se diferencia de los antiguos mitos no porque sea distinta a un mito, sino por estar acompañada de una tradición de segundo orden: aquella de hablar críticamente sobre el mito. Anteriormente, existía sólo la tradición de primer orden. Se transmitía una historia determinada. Con posterioridad, lógicamente aún existía una historia transmitida, pero ésta llevaba implícitamente un texto de este tipo que corresponde a un segundo orden: "Yo te la transmito, pero dime lo que piensas de ella. Piénsalo bien. Tal vez puedas contarme una historia diferente". Esta tradición de segundo orden era la actitud crítica o argumentativa. Creo que fue algo nuevo y aún sigue siendo algo realmente importante en cuanto a la tradición científica. Si comprendemos esto, tendremos una actitud completamente diferente con respecto a numerosos problemas del método científico. Comprenderemos que, en cierto sentido, la ciencia inventa mitos al igual que la religión. Ustedes dirán: "Pero los mitos científicos son tan diferentes de los religiosos". Por supuesto que son diferentes. Pero, ¿por qué lo son? Debido a que si adoptamos esta actitud crítica, nuestros mitos efectivamente cambian, tendiendo a dar una mejor explicación del mundo, de las diversas cosas que observamos. Y también nos obligan a observar cosas que nunca habríamos observado sin estas teorías o mitos.

En las discusiones críticas que se produjeron entonces también surgió, por primera vez, algo parecido a la observación **sistemática**. La persona a quien era transmitido el mito, junto con la pregunta implícita, ¿qué puedes decir acerca de esto?, ¿puedes criticarlo?, podía tomarlo o aplicarlo a las diversas cosas que se suponía que explicaba, tal como el movimiento de los planetas. Luego, esta persona podría decir: "No creo que este mito sea bueno debido a que no explica el movimiento que

realmente se observa en los planetas", o lo que fuera. De este modo, es el mito o la teoría los que conducen y guían nuestras observaciones sistemáticas, cuyo objetivo es sondear la verdad de la teoría o del mito. Desde este punto de vista, no debería considerarse el desarrollo de las teorías de la ciencia como el resultado de la recolección o acumulación de observaciones; por el contrario, las observaciones y la acumulación de ellas deberían considerarse como el resultado del desarrollo de las teorías científicas. (Esto es lo que he llamado **la teoría de la proyección de luz de la ciencia**, el hecho de que la ciencia misma lanza nueva luz sobre las cosas; que no sólo soluciona problemas, sino que al hacerlo también crea muchos más; no sólo saca beneficios de las observaciones, sino que conduce a nuevas). De este modo, si buscamos nuevas observaciones con la intención de sondear la verdad de nuestros mitos, no debemos sorprendernos de descubrir que, al tratarlos de esta forma, éstos cambian de carácter y, con el tiempo, se vuelven más realistas o concuerdan mejor con los hechos observables. En otras palabras, la presión de la crítica hace que los mitos se adapten de manera de darnos una visión adecuada y más detallada del mundo en que vivimos. Esto explica por qué los mitos científicos, sometidos a la presión de la crítica, resultan tan distintos a los religiosos. Sin embargo, creo que deberíamos tener muy en claro que, en su origen, éstos siguen siendo mitos o invenciones, al igual que los otros. No son lo que creen algunos racionalistas —los partidarios de la teoría de la observación de los sentidos—. No son una recolección de observaciones. Quiero repetir este importante punto. Las teorías científicas no son simplemente el resultado de la observación. En general, no el resultado de la invención de mitos y su comprobación es la que se efectúa en parte mediante la observación que, por consiguiente, es muy importante, pero cuya función no consiste en producir teorías. El papel de la observación es el de rechazar, eliminar y criticar las teorías, y entonces nos desafía a inventar nuevos mitos, nuevas teorías que puedan resistir su comprobación por medio de la observación. Sólo si comprendemos esto, podremos comprender la importancia de la tradición para la ciencia.

A quienes entre ustedes sostienen lo contrario y creen que las teorías científicas son el resultado de las observaciones, los desafío a que empiecen a observar ahora y me comuniquen los resultados científicos de sus observaciones. Pueden decir que esto es injusto y que aquí no hay nada importante para observar. Pero incluso si pasaran el resto de sus vidas tomando nota de todo lo que observan y finalmente donaran estas importantes anotaciones a la Royal Society y le pidieran que hiciera ciencia con ellas, es muy probable que la Royal Society las conservara como algo curioso, pero decididamente no como una

fuentes de conocimiento⁴. Posiblemente éstas se perderían en alguna bodega del British Museum (que como ustedes saben no puede catalogar la mayoría de sus tesoros), pero lo más probable es que terminen en un montón de basura.

Sin embargo, podremos obtener algo de interés científico si adoptamos la siguiente actitud diciendo: "Estas son las teorías que sostienen actualmente algunos científicos. De acuerdo con ellas, se deben observar tales y tales cosas bajo tales y tales condiciones. Veamos si esto es así". En otras palabras, si seleccionamos las observaciones teniendo como mira los problemas científicos y el estado actual de la ciencia, estaremos en condiciones de hacer una contribución a ellas. No tengo la intención de ser dogmático y negar que hay excepciones, tal como los llamados descubrimientos fortuitos. (A pesar de que incluso éstos se producen frecuentemente bajo la influencia de las teorías). No estoy diciendo que las observaciones sean poco importantes a menos que estén relacionadas con las teorías, sino que quiero señalar cuál es el principal procedimiento en el desarrollo de la ciencia.

Todo esto significa que estaríamos dando un mal consejo a un científico joven con toda la intención de hacer descubrimientos, si le dijéramos que se dedicara simplemente a observar y, en cambio, le daríamos un buen consejo diciéndole que tratara de averiguar lo que actualmente se discute en la ciencia, las dificultades que surgen y se interesara en los temas de controversia. En otras palabras, se debería estudiar la **situación problema** del momento. Esto significa que el científico debe tomar y tratar de continuar una línea de investigación que cuenta con toda la base del desarrollo de la ciencia, poniéndose así en contacto con la tradición de la ciencia. Es muy simple y decisivo, pero no suficientemente aceptado por los racionalistas, el hecho de que no podemos empezar de nuevo, que debemos aprovechar lo que la gente ha hecho en ciencia antes de nosotros. Si partimos de nuevo, entonces, a la hora de nuestra muerte, habremos avanzado tan lejos como Adán y Eva lo hicieron durante su vida. (O, si lo prefieren, tan lejos como el hombre de Neanderthal). Queremos progresar en el campo de la ciencia y esto significa que debemos basarnos en lo que hicieron nuestros predecesores. Debemos continuar una cierta tradición. Desde el punto de vista de lo que buscamos como científicos —conocimiento, predicción, análisis y así sucesivamente— el mundo en que vivimos es extremadamente complejo. Estaría tentado de decir que es infinitamente complejo, si la frase tuviera algún significado. No sabemos por dónde y cómo empezar nuestro análisis del mundo. No hay sabiduría que nos lo diga; ni siquiera la tradición científica lo hace, ya que ésta sólo nos dice el lugar

y la forma en que la gente empezó y hasta dónde llegó. Nos dice que ya se ha construido una especie de marco teórico, que tal vez no es muy bueno, pero que funciona relativamente bien, que nos sirve como una especie de red, como un sistema de coordenadas al que podemos relacionar diversas complejidades de este mundo. Lo usamos mediante comprobación y crítica, y en esta forma progresamos.

Es preciso observar que existen dos formas principales de explicar el desarrollo de la ciencia, de las cuales una no es muy importante, mientras que la otra sí lo es. La primera de ellas explica la ciencia mediante la acumulación de conocimiento, algo así como una biblioteca (o museo) en crecimiento. A medida que aumentan los libros, mayor es la acumulación de conocimiento. La segunda explica el desarrollo de la ciencia mediante la crítica, es decir, mediante un método más revolucionario que el de la acumulación, uno que destruye, cambia y altera todo, incluyendo su instrumento más importante: el lenguaje en que se formulan nuestros mitos y teorías.

Es interesante observar que el primer método, el de la acumulación, es mucho menos importante que lo que la gente cree. En la ciencia, la acumulación de conocimiento es mucho menor que los cambios revolucionarios de las teorías científicas. Esto es muy extraño y, a la vez, interesante, ya que, a primera vista, podríamos pensar que la tradición sería muy importante para el crecimiento acumulativo del conocimiento y menos importante para el desarrollo de tipo revolucionario. Pero sucede exactamente lo contrario. Si la ciencia pudiera avanzar mediante simple acumulación, no importaría mucho que se perdiera la tradición científica, ya que cualquier día se podría empezar a acumular de nuevo. Se perdería algo, pero esta pérdida no sería grave. Sin embargo, si el avance de la ciencia se basa en la tradición de cambiar sus mitos tradicionales, entonces es preciso contar con algo como punto de partida. Si no hay nada que podamos alterar ni cambiar, no podremos llegar a ninguna parte. De este modo, la ciencia necesita dos puntos de partida: mitos nuevos y una nueva tradición de cambiarlos críticamente. Pero es muy difícil lograr esto. No sé cuántos años transcurrieron entre la invención de una lengua descriptiva, que podemos decir fue el momento en que el hombre se volvió hombre, y el origen de la ciencia. Durante este período se desarrolló el lenguaje, el futuro instrumento de la ciencia. Junto con éste, se desarrolló el mito —cada lengua incorpora y preserva innumerables mitos y teorías, incluso en su estructura gramatical— y también la tradición que usa la lengua con el fin de describir los hechos, explicarlos y discutirlos. (Más tarde volveré sobre este tema). Si se destruyeran estas tradiciones, no podríamos ni siquiera empezar a acumular, faltaría el instrumento para hacerlo.

Después de haber dado este ejemplo del rol que desempeña la tradición en un campo determinado —la ciencia—, procederé ahora, algo tarde, con el problema de una teoría sociológica de la tradición. Vuelvo a referirme al Dr. J.A.C. Brown, quien hoy me predeciría; él dijo muchas cosas relacionadas con mi tema y especialmente una acerca de la cual he tomado nota. El señor Brown manifestó que cuando en una fábrica no hay disciplina, "los trabajadores se inquietan y atemorizan". Aquí no voy a tratar el problema de la disciplina, ya que no es mi objetivo. Pero pienso que los trabajadores se inquietan y atemorizan cuando no tienen a qué atenerse, o bien, dicho en forma más general, nos inquietamos y atemorizamos al encontrarnos en un medio ambiente natural o social que conocemos muy poco y acerca del cual no podemos predecir lo que pasará. Esto se debe a que cuando no podemos predecir lo que sucederá en nuestro ambiente, por ejemplo, con respecto al comportamiento de la gente, no existe posibilidad de reaccionar racionalmente. El hecho de que se trate de un medio ambiente social o natural no cambia mucho las cosas.

La disciplina (mencionada por el Dr. Brown) puede ser uno de los factores que ayuda a la gente a encontrar su camino en una determinada sociedad, pero estoy seguro de que el Dr. Brown estará de acuerdo conmigo en que ésta es sólo uno de esos factores y de que existen otros, especialmente las instituciones y tradiciones que pueden dar a la gente una idea clara de lo que pueden esperar y la forma de proceder. Creo que esto es muy importante. Aquello que llamamos vida social puede existir sólo si podemos saber y tener confianza de que existen cosas y hechos que deben ser de determinada forma y no de otra.

Aquí es donde resulta comprensible el papel desempeñado por la tradición en nuestras vidas. Viviríamos angustiados, atemorizados, frustrados y no podríamos subsistir en el mundo social si éste no contara con un suficiente orden y un gran número de regularidades a las que podemos adaptarnos. La sola existencia de estas regularidades es tal vez más importante que sus propios méritos o deméritos. Son necesarias como regularidades y, por lo tanto, transmitidas como tradiciones, sean o no racionales, necesarias, buenas o bonitas en otros aspectos. La tradición es necesaria en la vida social.

De este modo, la creación de tradiciones desempeña un papel similar al de las teorías. Nuestras teorías científicas son instrumentos por medio de los cuales tratamos de establecer un cierto orden en el caos en que vivimos, de manera de hacerlo fácil de predecir racionalmente. No quiero que consideren esto como un razonamiento de alta filosofía. Es solamente una afirmación en cuanto a una de las funciones prácticas de nuestras teorías. De igual modo, la creación de las tradiciones, como gran parte de nuestra legislación, tiene prácticamente la misma

función: establecer un cierto orden y la posibilidad de predicción racional en el mundo social en que vivimos. No podemos actuar racionalmente en el mundo si no sabemos cómo responderá a nuestras acciones. Toda acción racional supone un cierto sistema de referencia que responde en una forma predecible o parcialmente predecible. Tal como la invención de los mitos o teorías en el campo de las ciencias naturales tiene una función —la de ayudarnos a establecer un orden en los acontecimientos de la naturaleza—, así la tiene la creación de las tradiciones en el campo de la sociedad.

La semejanza entre el rol de los mitos o teorías en la ciencia y el rol de las tradiciones en la sociedad va más allá. Debemos recordar que la gran importancia de los mitos en el método científico era que éstos podían ser objeto de crítica y modificados. De igual modo, las tradiciones tienen la importante doble función de no sólo crear un cierto orden o algo parecido a una estructura social, sino que también de darnos algo en base a lo cual podemos actuar, algo que podemos criticar y cambiar. Este punto es decisivo para nosotros, como racionalistas y como reformadores sociales. Muchos reformadores sociales han tenido la idea de borrar, como dijo Platón, el cuadro del mundo social, barriendo con todo para empezar desde cero un mundo completamente nuevo y racional. Esto es absurdo y, a la vez, imposible de realizar. Si construimos un nuevo mundo racional, no hay razón para creer que éste será perfecto. Por mucho que sea minuciosamente diseñado, no hay motivos para creer que será mejor que el mundo en que vivimos. ¿Por qué habría de serlo? Un ingeniero no crea un motor sólo en base a planos diseñados por él. Generalmente, se basa en modelos anteriores, los que cambia y modifica, una y otra vez. Si destruimos el mundo social en que vivimos junto con sus tradiciones y creamos uno nuevo en base a nuestros detallados y minuciosos planes, muy pronto tendremos que modificar este nuevo mundo haciéndole pequeños cambios y ajustes. Pero si tenemos que hacer estos pequeños cambios o ajustes que son necesarios de todos modos, ¿por qué no empezar haciéndolos ahora en el mundo en que vivimos? No importa lo que se tiene y dónde se comienza; siempre habrá que hacer pequeños ajustes. Por esta razón, es mucho más razonable e inteligente empezar con lo que existe en el momento, ya que, por lo menos, sabemos dónde aprieta el zapato. Al menos, sabemos que ciertas cosas están mal y deben cambiarse. Si hacemos nuestro magnífico mundo completamente nuevo, tardaremos un tiempo en descubrir lo que está mal. Más aún, la idea de partir con una tabula rasa (que es parte de la tradición racionalista equivocada) es imposible, ya que si el racionalista elimina todo en el mundo social y barre la tradición, necesariamente se borra con ello a sí mismo y a todas sus ideas y a todos sus esquemas del futuro. Los esquemas del futuro no

tienen sentido en un mundo social vacío, en un vacío social. Sólo tienen sentido en el contexto de ciertas tradiciones e instituciones —tales como mitos, poesía y valores— que emergen del mundo social en que vivimos. Fuera de él carecen de sentido. Por tanto, incluso el incentivo y el deseo de construir un mundo nuevo debe desaparecer una vez que hayamos destruido las tradiciones del viejo mundo. En ciencia sería una tremenda pérdida si dijésemos: "No estamos progresando mayormente. Barramos con toda la ciencia y empecemos de nuevo". El procedimiento racional es corregirla y revolucionarla, pero no barrer con ella. Se puede crear una nueva teoría, pero la nueva teoría se crea para resolver aquellos problemas que la antigua teoría no resolvió.

Hemos examinado brevemente la función de la tradición en la vida social. Lo que encontramos nos puede ahora ayudar a contestar la pregunta con respecto a cómo surgen las tradiciones, cómo se transmiten, y cómo se transforman en estereotipos —todo lo cual corresponde a consecuencias no intencionales de las acciones humanas. Podremos ahora entender por qué la gente no sólo trata de aprender las leyes de su medio ambiente natural (y de enseñarlas a otros, frecuentemente en la forma de mitos), sino por qué también trata de aprender las tradiciones de su ambiente social. Podemos entender por qué la gente (en especial los pueblos primitivos y los niños) se inclinan a adherirse a cualquier cosa que pueda ser o transformarse en una uniformidad en sus vidas. Se adhieren a mitos; y tienden a adherirse a uniformidades en su propio comportamiento, en primer lugar, porque les asusta la irregularidad y el cambio y, por tanto, les asusta ocasionar irregularidades y cambios; y, en segundo lugar, porque les gusta asegurar a los demás de su racionalidad o su capacidad de predecir, quizás en la esperanza de hacerles actuar de modo análogo. Por eso tienden tanto a crear tradiciones como a reafirmar las que encuentran, ateniéndose cuidadosamente a ellas y urgiendo ansiosamente a otros a atenerse a ellas. Así surgen los tabúes tradicionales y así se transmiten.

Lo anterior explica en parte la intolerancia fuertemente emocional que es característica de todo tradicionalismo, una intolerancia a la cual se han opuesto con toda razón los racionalistas. Pero ahora vemos con claridad el error de los racionalistas, quienes, debido a esta tendencia, fueron llevados a atacar las tradiciones en sí. Tal vez ahora podamos decir que lo que ellos realmente querían era reemplazar la intolerancia de los tradicionalistas por una nueva tradición, la tradición de la tolerancia; y, en forma más general, querían reemplazar la actitud que acepta el tabú por una que considera críticamente las tradiciones existentes, que contrapesa sus méritos y sus deméritos y que nunca olvida el mérito que algo tiene por el

hecho de ser tradición establecida. Puesto que si en última instancia decidimos rechazar tradiciones, con el fin de reemplazarlas por otras mejores (o por las que creemos que son mejores), debemos estar siempre conscientes de que toda crítica social y todo mejoramiento social debe referirse a un sistema de tradiciones sociales, algunas de las cuales se critican con la ayuda de otras; del mismo modo que todo progreso científico debe proceder dentro de un sistema de teorías científicas, algunas de las cuales se critican a la luz de otras.

Mucho de lo que aquí se ha dicho de las tradiciones puede también ser dicho de las instituciones, pues las tradiciones y las instituciones son sorprendentemente parecidas en muchos aspectos. Sin embargo, siempre parece deseable (aunque quizás no muy importante) preservar la diferencia entre estas dos palabras en el lenguaje habitual; y para terminar mi charla trataré de sacar a relucir las semejanzas y las diferencias entre estas dos clases de entidad social. No creo que sea recomendable distinguir entre los términos "tradición" e "institución" según definiciones formales⁵, pero puedo explicar su uso con la ayuda de ejemplos. En realidad ya he hecho esto mismo, pues he mencionado los siguientes ejemplos de instituciones sociales: una escuela, una fuerza policial, un almacén y la Bolsa de Comercio; y en otro lugar he mostrado como ejemplo de tradiciones cosas tales como el interés ardiente en la investigación científica, o la actitud crítica del científico, o la intolerancia del tradicionalista —o, si se quiere, la del racionalista. Las instituciones y las tradiciones tienen mucho en común; entre otras cosas, deben ser analizadas por las ciencias sociales en términos de personas individuales, y de sus actitudes, creencias, expectativas e interrelaciones. Pero podemos decir, tal vez, que nos inclinamos a hablar de instituciones cuando un grupo (cambiante) de personas observa un cierto número de normas o *prima facie* lleva a cabo ciertas funciones sociales (tales como la enseñanza, la vigilancia o la venta de comestibles), las cuales *prima facie* sirven ciertos propósitos sociales (tales como la divulgación del conocimiento o la protección de la violencia o de la hambruna); hablamos en cambio de tradiciones sobre todo cuando deseamos describir una uniformidad en las actitudes de las personas, o de comportamientos, fines, valores o gustos. De este modo las tradiciones están tal vez más íntimamente ligadas a las personas y sus gustos y disgustos, sus esperanzas y sus temores, que las instituciones. Podría decirse que en la teoría social las tradiciones ocupan un lugar intermedio, entre las personas y las instituciones. Hablamos con más naturalidad de una tradición "viva" que de una institución "viva".

⁵ Para una crítica de esta práctica confróntese el Capítulo II de mi libro *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*.

La diferencia que se está haciendo puede aclararse al referirnos a lo que he llamado algunas veces la "ambivalencia de las instituciones sociales", o al hecho de que las instituciones sociales pueden en ciertas circunstancias funcionar de una manera que contrasta sorprendentemente con su función prima facie o "apropiada". Dickens tenía mucho que decir sobre la perversión de la función "apropiada" de los internados, y ha ocurrido que una fuerza policial, en vez de proteger a la gente de la violencia o del chantaje, ha usado amenazas de violencia o encarcelamiento con el fin de chantajear a esta misma gente. De la misma manera, la institución de la oposición parlamentaria, una de cuyas funciones prima facie es prevenir que el gobierno robe el dinero de los contribuyentes, ha trabajado en ciertos países de una manera diferente, llegando a ser un instrumento para la distribución proporcional de los beneficios públicos entre los parlamentarios. La ambivalencia de las instituciones sociales se conecta con su naturaleza, éstas llevan a cabo prima facie ciertas funciones y las instituciones sólo pueden ser controladas por personas (que son falibles) o por otras instituciones (que por lo tanto también son falibles). La ambivalencia puede sin duda disminuir bastante por medio de controles institucionales establecidos, pero es imposible eliminarla por completo. El funcionamiento de las instituciones, así como el de las fortalezas, depende en última instancia de las personas que las dirigen; y lo mejor que puede hacerse en cuanto a un control institucional es darles una oportunidad superior a aquellas personas (si es que hay algunas) que tienen la intención de usar las instituciones para su fin "apropiado".

Es aquí donde las tradiciones pueden desempeñar un papel importante como intermediarias entre las personas y las instituciones. Sin duda que también es posible corromperlas, ya que a ellas también las afecta algo correspondiente a la ambivalencia aquí descrita. Pero esto las afecta en menor escala debido a su carácter en cierto modo menos manejable que el de las instituciones. Por otra parte, son prácticamente tan impersonales como las instituciones, y menos personales y más predecibles que los individuos que dirigen las instituciones. Tal vez podamos decir que el "correcto funcionamiento de las instituciones en el largo plazo depende principalmente de dichas tradiciones". La tradición es lo que da a las personas (que van y vienen) aquella perspectiva y certeza con respecto a las metas que las capacita para resistirse a la corrupción. Una tradición es, por decirlo así, capaz de extender algo de la actitud personal de su fundador más allá de su vida personal.

Considerando los usos más comunes de los dos términos, podemos decir que una de las connotaciones del término "tradición" es una alusión a **imitación**, siendo ésta el origen de la tradición en cuestión, o la forma de transmitirla. Creo que el

término "institución" no tiene esta connotación: una institución puede tener o no tener su origen en la imitación y puede continuar o no su existencia mediante la imitación. Además, también podemos describir algunas de las cosas que llamamos tradiciones como instituciones, especialmente como instituciones de aquella (sub) sociedad en que generalmente se sigue la tradición. De este modo, podríamos decir que la tradición racionalista, o la adopción de una actitud crítica, es institucional dentro de la (sub) sociedad de los investigadores científicos (o que la tradición de no golpear a un hombre cuando está caído es, prácticamente, una institución inglesa). De igual modo, podemos decir que la lengua inglesa, a pesar de ser transmitida por tradición, es una institución, mientras que la práctica de, digamos, evitar la división del infinitivo con una o más palabras entre el "to" y el verbo es una tradición (a pesar de que ésta puede ser institucional dentro de cierto grupo).

Podemos ilustrar más algunos de estos puntos considerando aspectos de la institución social del lenguaje. K. Bühler ha analizado la función principal de una lengua, la comunicación, en base a tres funciones: 1) la función expresiva: la comunicación sirve para expresar las emociones o pensamientos del hablante; 2) la función indicativa, estimulativa o provocativa: la comunicación sirve para estimular o provocar ciertas reacciones en el receptor (por ejemplo, respuestas lingüísticas); y 3) la función descriptiva: la comunicación describe un cierto estado de los acontecimientos. Estas tres funciones se pueden separar en la medida en que cada una de ellas vaya siempre acompañada por la función precedente, pero no necesariamente por la subsiguiente. Las primeras dos se aplican también al lenguaje de los animales, mientras que la tercera parece ser característicamente humana. Es posible y creo necesario agregar una cuarta función a las funciones de Bühler, la que es especialmente importante desde nuestro punto de vista, es decir, 4) la función argumentativa o explicativa, esto es, la presentación y comparación de argumentos o explicaciones en relación con ciertos problemas o asuntos determinados⁶. Una determinada lengua puede tener las primeras tres funciones y no la cuarta (por ejemplo⁷ la lengua de los niños en la etapa en que sólo nombran

⁶ Compárese también Cap. 12 más abajo. No puedo discutir aquí por qué razón considero la función argumentativa idéntica a la explicativa; ambas derivan de un análisis lógico de *la explicación y su relación con la deducción (o argumento)*. El autor refiere aquí al Capítulo 12, "El lenguaje y la cuestión del cuerpo y del alma", de su libro *Conjeturas y Refutaciones*. (Nota del Editor).

⁷ Un mapa común y corriente es también un ejemplo de una descripción que no es argumentativa; a pesar de que se puede usar lógicamente para sostener un argumento dentro de un lenguaje argumentativo.

cosas). Ahora bien, el lenguaje en su calidad de institución tiene estas funciones y puede ser ambivalente. Así, por ejemplo, el hablante puede usarlo tanto para esconder sus emociones o pensamientos como para expresarlos, o para reprimir en vez de estimular la discusión. Y existen diferentes tradiciones relacionadas con cada una de estas funciones. Por ejemplo, las diferentes tradiciones de Italia y de Inglaterra (donde tenemos la tradición de la declaración exageradamente modesta **understatement**) con relación a la función expresiva de las respectivas lenguas son muy sorprendentes. Pero todo esto resulta verdaderamente importante con relación a las dos funciones del lenguaje propiamente humanas, la descriptiva y la argumentativa. En su función descriptiva, podemos hablar del lenguaje como un vehículo de la verdad; pero lógicamente también puede transformarse en un vehículo de la mentira. Sin una tradición que actúe **en contra** de esta ambivalencia y en favor del uso del lenguaje con el objetivo de la descripción **correcta** (al menos en los casos donde no existe un fuerte estímulo a la mentira), se acabaría la función descriptiva del lenguaje; los niños no aprenderían nunca su uso descriptivo. Aún más valiosa es tal vez la tradición que actúa en contra de la ambivalencia relacionada con la función argumentativa del lenguaje, aquella tradición que actúa contra ese abuso del lenguaje que lleva a los pseudoargumentos y la propaganda. Esta es la tradición y la disciplina del hablar y pensar con claridad; es la tradición crítica, la tradición de la razón.

Los enemigos modernos de la razón quieren destruir esta tradición. Quieren hacerlo destruyendo y corrompiendo la función argumentativa e incluso descriptiva del lenguaje humano mediante una regresión romántica a sus funciones emotivas, expresivas (se habla mucho de la autoexpresión) y, tal vez, estimulativas o indicativas. Notamos con claridad esta tendencia en cierto tipo de poesía, prosa y filosofía moderna —en una filosofía que no argumenta, porque se aboca a problemas susceptibles de argumentación—. Los nuevos enemigos de la razón son a veces antitradicionalistas que buscan nuevas e impresionantes formas de autoexpresión o de "comunicación" y, a veces, tradicionalistas que ensalzan la sabiduría de la tradición lingüística. Ambos se basan implícitamente en una teoría del lenguaje que considera sólo la primera o, tal vez, la segunda de sus funciones. En la práctica abonan la fosa de la razón y de la gran tradición de la responsabilidad intelectual.