

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Los desafíos de la inconmensurabilidad. Más allá de la ciencia y de su filosofía.

Teresa Rodríguez de la Vega.

Cita:

Teresa Rodríguez de la Vega (2009). *Los desafíos de la inconmensurabilidad. Más allá de la ciencia y de su filosofía*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1202>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Los desafíos de la inconmensurabilidad

Más allá de la ciencia y de su filosofía

Teresa Rodríguez de la Vega

Universidad Nacional Autónoma de México/

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

tesiture@yahoo.es

Una de las trayectorias más interesantes de la filosofía de la ciencia del siglo XX es la que va de la confianza del positivismo lógico en la posibilidad de clarificar el *contenido empírico* de las teorías científicas al reconocimiento, generalmente atribuido en su origen a Thomas Kuhn, de la *naturaleza teórica* de la *base empírica* de la ciencia. Uno de los principales resultados de esta trayectoria es la noción de la *inconmensurabilidad*, misma que plantea desafíos sobre los que es necesario reflexionar detenidamente dadas sus implicaciones filosóficas, éticas y sociales. Es en el marco de esta reflexión en el que se inscribe el presente escrito, mismo que se organizará en tres apartados. En el primero, se presenta un breve esbozo de la noción de *inconmensurabilidad*; en el segundo, se hará un inventario de sus consecuencias filosóficas, éticas y sociales; por último, en un ejercicio de apertura, se intentará ilustrar la apremiante necesidad de la colaboración estrecha y explícita entre filosofía de la ciencia y un importante sector de su ámbito de competencia: las ciencias sociales. En este último apartado, que contiene nuestra principal apuesta reflexiva, se intentará evidenciar la complementariedad entre los tratamientos filosófico y sociológico de los problemas abordados centrándonos en la obra de los dos autores alemanes que la sociología reclama como sus fundadores: Karl Marx y Max Weber.

I. LA NOCIÓN DE INCONMENSURABILIDAD

Este breve esbozo se organiza en torno a dos preguntas acerca de la noción de inconmensurabilidad: *a)* ¿a qué problema intenta dar respuesta? y *b)* ¿qué respuesta da?

Responder *a)* es relativamente sencillo: la noción de inconmensurabilidad es uno de los resultados de la afirmación de *la carga o naturaleza teórica de la base empírica* de la ciencia. Dicha afirmación es, a su vez, una respuesta al problema del estatus de las teorías científicas respecto a la realidad a la que ellas se refieren.

Responder *b)* comporta mayor dificultad pues la noción de inconmensurabilidad no es unívoca y presenta importantes matices en cada una de las propuestas que revisaremos: las de Thomas Kuhn, Paul K. Feyerabend y León Olivé. No obstante, podemos formular la siguiente síntesis: *la noción de inconmensurabilidad se refiere a “la no intertraducibilidad completa”* (Olivé, 1999: 111) de *teorías distintas que se refieren al mismo dominio empírico*¹.

Decíamos que esta noción es resultado de la afirmación de *la carga o naturaleza teórica de la base empírica* de la ciencia. Si los enunciados de dos teorías no son traducibles entre sí es porque no existe una base empírica *teóricamente neutra* que pueda servir como un tercer lenguaje en cuyos términos pueda ser expresado su contenido. Como lo plantea Feyerabend: “no hay ‘hechos desnudos’ en absoluto, (...) los hechos que entran en nuestro conocimiento se ven ya de un cierto modo y son por ello esencialmente teóricos” (Feyerabend, 1993: 11).

Dada la evidencia, brillantemente ilustrada por Hanson (2005), de que la observación no proporciona información unívoca acerca del estado de cosas en el mundo, la inconmensurabilidad es el corolario de aceptar que el mundo en el que trabajan los científicos es uno “determinado conjuntamente por la naturaleza y por los paradigmas” (Kuhn, 2005: 268).

¹ Esta definición omite cuestiones importantes que, por razones de espacio, no será posible abordar aquí. Es el caso, por ejemplo, de cómo saber si dos teorías se refieren al *mismo dominio empírico* o de si la inconmensurabilidad se da entre *teorías* o, más bien, entre *interpretaciones de teorías*. Otra de las cuestiones que no aparecen reflejadas es este breve esbozo es la de las *unidades de análisis* a las que se aplica el predicado “inconmensurable”. Vale la pena destacar aquí que en propuestas como la de Thomas Kuhn y León Olivé, estas unidades rebasan el ámbito de la *teoría* al plantearse, respectivamente, como *paradigma* y *marco conceptual*. El último gran ausente en esta breve definición tiene que ver con la distinción entre la inconmensurabilidad *parcial* defendida por Olivé hasta la inconmensurabilidad *total* feyerabendiana.

II. LAS CONSECUENCIAS DE LA INCONMENSURABILIDAD

La respuesta a la pregunta ¿cuáles son las consecuencias de aceptar la noción de inconmensurabilidad? se desdobra en dos grandes rubros: consecuencias filosóficas y consecuencias éticas y sociales.

i. Consecuencias filosóficas

Las consecuencias filosóficas de la inconmensurabilidad pueden ser agrupadas, a su vez, en dos grandes rubros: consecuencias *ontológicas* y consecuencias *epistemológicas*.

i.i. Consecuencias ontológicas: la diversidad de mundos de hecho

Una de las aristas más problemáticas de la noción de la inconmensurabilidad tiene que ver con sus implicaciones ontológicas. La pregunta que debe responderse aquí es si la diversidad teórica se traduce en una diversidad real, si diferentes teorías implican diferentes realidades. Los autores a los que hemos recurrido responderían con un desconcertante *sí y no*. En estas líneas nos limitaremos a reconstruir el *sí*.

Kuhn responde que *sí* al declararse tentado a afirmar que “cuando cambian los paradigmas el mismo mundo cambia con ellos” (Kuhn, 2005: 253); Feyerabend responde que *sí* al advertir que “El movimiento de los conceptos no es meramente un movimiento del *intelecto* (...). Es también un desarrollo *objetivo*” (Feyerabend, 1993: 31); Olivé responde que *sí* al afirmar que “La diversidad conceptual, la diversidad de concepciones del mundo, implica una diversidad de mundos” (Olivé, 1999: 113).

i.iii) Consecuencias epistemológicas: el fantasma del relativismo

Es el turno del *no* y de los límites del *sí*. Kuhn matiza su respuesta afirmativa aclarando que “aunque el mundo *no* cambia con un cambio de paradigma, el científico trabaja en un mundo diferente después del cambio”² (Kuhn, 2005: 264); Feyerabend hace lo propio cuando, al señalar la diferencia entre *relativismo político* y *relativismo epistémico*, declara que, en el plano epistémico, “no todas las aproximaciones a la ‘realidad’ tienen éxito” (Feyerabend, 2001: 254). Asimismo, Olivé plantea la

² Las cursivas son mías.

existencia de una realidad que “es independiente de toda representación y de toda práctica de los seres humanos” (Olivé, 1999: 126). Es el realismo interno de este último autor la postura que, por ofrecer un enlace adecuado con el contenido de los siguientes apartados, concentrará nuestra atención.

Olivé parte del supuesto de que debemos asumir en sentido literal, y no como metáfora, la intuición kuhniana de que comunidades epistémicas diferentes *viven en mundos diferentes*. Ahora bien, esta postura no cae en el *relativismo extremo* toda vez que supone la existencia de una realidad independiente de todo marco conceptual que permite ser conocida de muchas formas pero no de *cualquier* forma. La realidad impone fuertes *constreñimientos*. Si bien esta realidad no tiene un contenido delineado, no permite que cualquier contenido sea posible. Este compromiso realista hace desaparecer el riesgo del relativismo epistémico que implicaría sostener que cada marco conceptual genera el mundo en el que se *autovalida*.³

ii) Consecuencias éticas y sociales de la inconmensurabilidad

Para abordar el problema de las consecuencias éticas y sociales de la inconmensurabilidad pondremos a discutir entre sí, por un lado a Olivé y Feyerabend y, por otro, a dos autores a los que recién invitamos a nuestra reflexión: Ernesto Garzón Valdés y Luís Villoro. Desterrado el riesgo del relativismo *epistémico*, el hilo conductor será aquí el relativismo *político* y, con él, los desafíos que comporta la diversidad cultural.

ii.i) Olivé y Feyerabend: el des-encuentro de dos visiones

La coincidencia entre Olivé y Feyerabend en el terreno de las consecuencias epistémicas de la inconmensurabilidad se desdibuja en el plano de sus consecuencias políticas produciendo un *des-encuentro*.

Olivé rechaza el relativismo político y apuesta por la posibilidad –al menos en principio y siempre que se establezcan “condiciones epistémicas ideales”– de una interacción racional entre miembros de marcos conceptuales distintos en la que “lleguen a acuerdos acerca de fines y metas específicos

³ En una lectura poco atenta a las advertencias realistas del autor, este riesgo parecería amenazar a Feyerabend y a su idea que “Hay sólo *una* tarea que podamos legítimamente pedir a una teoría, y es que nos dé una descripción correcta del mundo, es decir, de la totalidad de los hechos *vistos a través de sus propios conceptos*” (Feyerabend, 1993: 118-119).

que les interesen” (Olivé, 1999a: 54). El autor aclara que su pluralismo es perfectamente compatible con la posibilidad de realizar evaluaciones éticas y epistémicas inter-esquemáticamente. Esto con base en la *racionalidad* entendida como el “ejercicio de una capacidad de los seres humanos –que podemos llamar razón– mediante la cual llevan a cabo elecciones en la búsqueda de fines apropiados” (*Ibíd.* 42).

En contraste, Feyerabend, frente al “intercambio racional”, opta por un “intercambio participativo” que se asume posible sólo desde el punto de vista del relativismo político:

el relativista (...) no intenta disfrazar su intolerancia con frases como ‘la unidad del hombre en la razón’. (...) un relativista confiesa abiertamente que prefiere sus ideas, y que no piensa desecharlas (...). Admite que todas las culturas (...) tienen el mismo derecho a la existencia (Feyerabend, 1993a: 68).

Al plantear lo anterior, Feyerabend piensa en la necesidad de una nueva *descolonización del saber* que acabe con la *competencia deshonest*a que se da entre la ciencia y otras formas de conocimiento⁴. De la misma manera en que la ciencia fue un instrumento en el proceso de *descolonización* que acabó con la dictadura de la religión, en la actualidad necesitamos dar oportunidad a que los más diversos *mitos* compitan con la ciencia y acaben con su propia dictadura. Partiendo del supuesto de que “la cooperación (...) es posible entre gentes que tienen los intereses, normas y filosofías más dispares” (*Ibíd.* 69), el autor anuncia así que “*una sociedad libre puede existir sin una verdad y sin una moral comunes*” (*Ibíd.* 66).

ii.ii) Garzón Valdés y Villoro: el enfrentamiento de dos posturas

El cuidado que tomamos al utilizar la noción de *des-encuentro* para abordar la discusión entre Olivé y Feyerabend no es necesario tratándose de la sostenida por Garzón Valdés y Villoro. En este caso, nos encontramos ante dos posturas claramente *enfrentadas*.

⁴ Recordemos que, para Feyerabend, el proceso de coronación de la ciencia no respondió a nada que pudiera parecerse a una *interacción racional*; si otras formas de conocimiento “han desaparecido o perecido no es porque la ciencia fuera mejor, sino porque los apóstoles de la ciencia eran los conquistadores más decididos y oprimieron materialmente a los portadores de alternativas culturales. No hubo ninguna comparación objetiva de métodos y resultados. Sólo hubo colonización y represión” (Feyerabend, 1993a: 113)

En el texto “El problema ético *de* las minorías étnicas”⁵ Garzón Valdés desnuda, desde el título mismo, el núcleo de su postura: el problema *es de* las minorías étnicas y *de* nadie más. Son las minorías las que *deben* estar dispuestas a “abandonar reglas o principios de comportamiento si, dadas las circunstancias actuales, ellos contribuyen a aumentar su vulnerabilidad” (Garzón Valdés, 2004: 55).⁶

Cuando dicha disposición falta, la *vocación universal* puede, y debe, convertirse en una *vocación coactiva* que sin duda levantaría en su contra las voces de Olivé y Feyerabend: “El deber de homogeneización puede implicar, en algunos casos, la necesidad de su imposición, aun en contra de la voluntad de sus destinatarios” (*Ibíd*: 57).

En un sentido manifiestamente distinto, Villoro denuncia que la “tendencia a la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre sino, antes bien, de la dominación y la violencia” (Villoro, 2004: 130).

Adicionalmente, el autor evidencia como falsa la disyuntiva entre *universalidad* y *particularidad* que subyace a lo planteado por Garzón Valdés, afirmando que, si se consideran valores en sí mismos, ambos extremos producen consecuencias indeseables⁷. Desde el entendido de que “es la dominación y no la comunicación entre culturas la que introduce un conflicto entre la fidelidad a una tradición y la exigencia del cambio” (*Ibíd*: 147) Villoro opone a la *homogeneización* la *integración* como el único camino éticamente aceptable hacia “una cultura unificada en su cima, plural en su base” (*Ibíd*: 149-150) que

sólo puede lograrse como resultado de la decisión autónoma de las comunidades minoritarias que vean en ese proceso su propio beneficio. (...) una integración efectiva sólo se lleva a cabo si se acepta el derecho de las comunidades minoritarias a la diferencia. Integración no implica homogeneización, pero sí posibilidad real de que las comunidades minoritarias se apropien de los valores y técnicas de la cultura

⁵ Las cursivas son mías.

⁶ En la perspectiva del Garzón Valdés, esta *vulnerabilidad* es resultado de la *inferioridad* del *desarrollo técnico-económico* de las minorías étnicas respecto al *entorno nacional* (Garzón Valdés, 2004: 37). No obstante su intención explícita de “abstraer sin idealizar” (*Ibíd*: 43), el autor *idealiza*. Sin especificar en ningún momento a qué se refiere con *el entorno nacional*, asume su *superioridad* frente al *desarrollo* de las minorías étnicas, mismo que es estimado exclusivamente en su dimensión *técnico-económica*, dimensión cuyos contornos tampoco son definidos.

⁷ Al asumir la universalidad como un valor en sí mismo, se corre el riesgo de “confundir la cultura universal con una cultura particular de una etapa de la evolución de Occidente” (Villoro, 2004: 132); por su parte, la búsqueda de la particularidad “puede ser una forma de servidumbre al pasado o a los poderes dominantes” (*Ibíd*: 148).

hegemónica, las incorporen a su propia figura del mundo y ejerzan control sobre ellas (*Ibíd.* 151)

Esta cita de Villoro constituye un digno final para nuestro breve recorrido a través de las consecuencias filosóficas, éticas y sociales de la inconmensurabilidad. Los problemas abordados en dicho recorrido sientan las bases de las reflexiones que se abordan en el último apartado de este escrito.

III. MÁS ALLÁ DE LA CIENCIA Y SU FILOSOFÍA

Como se advirtió al inicio, en este apartado se pretende *evidenciar* la complementariedad entre los tratamientos filosófico y sociológico de los problemas que hemos abordado. Se anunció también que la argumentación se organizaría en torno a la figura de Marx y Weber. Así, mediante la reproducción de algunos pasajes significativos de su obra, se procurará *ilustrar* que el tratamiento filosófico de las consecuencias de la inconmensurabilidad se vería enormemente enriquecido al acudir a las aportaciones teóricas de las ciencias sociales.⁸

i) Marx y el sustrato material de los marcos conceptuales

Hemos abordado ya los desafíos que la inconmensurabilidad comporta en el terreno de las relaciones interculturales. Una de las posturas más destacadas al respecto es la defensa de Olivé de la posibilidad de una interacción intracultural fructífera y racional. Sin embargo, esta posibilidad es planteada sin atender a las *condiciones* en las que las “partes involucradas” llegan a la interacción. Y es que, por regla general, en la interacción intracultural no sólo se encuentran mundos *diferentes*, sino también *desiguales* en tanto que uno de ellos puede ser, por ejemplo, el que detente los mecanismos e instrumentos del ejercicio de la violencia institucionalizada o la propiedad de los medios de producción.⁹

⁸ Conviene aquí hacer una advertencia acerca del estilo y el alcance de este apartado. Resaltamos términos como *evidenciar* e *ilustrar* para llamar la atención sobre el alcance del presente escrito. Dicho alcance es pues, *ilustrativo* e *inicial*; se trata tan sólo de, mediante el recurso de la reproducción textual, *aportar evidencia* acerca del carácter necesario de la vinculación entre filosofía de la ciencia y ciencias sociales. Queda pues pendiente la tarea de profundizar en este interesante terreno.

⁹ Esto es lo que, en última instancia, Feyerabend sugiere al reconstruir el proceso mediante el cual la ciencia, investida del poder represivo del Estado, desplazó a otras formas de conocimiento, lo mismo que al denunciar la “inasana (sic) alianza entre ciencia y racionalismo (y capitalismo)” (Feyerabend, 1993a: 64).

Es el tratamiento de estas cuestiones en las que conviene acudir a los planteamientos de Marx referentes a la necesidad de subordinar la explicación de las representaciones ideales (concepto en el que bien puede caber la noción de *marco conceptual*) de una sociedad a la explicación de las relaciones sociales de producción —y, por tanto, de poder—¹⁰ que aparecen en ella:

Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar (Marx, 1869: 35).

En este sentido, uno de los postulados centrales del materialismo histórico es el que revela que la ideología dominante de una época corresponde a la de la clase dominante:

La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan (...) las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes (Marx y Engels, 1985: 43).

¿Qué tiene que ver esto con la ciencia? Mucho, sobre todo si se adopta la actitud crítica de Feyerabend ante la ciencia como la ideología dominante de nuestra época. La mirada de sospecha que propone Feyerabend ante lo que la ciencia dice de sí misma, podría ser enriquecida con la postura que se lee en uno de los pasajes más peculiares de *La ideología alemana*¹¹:

Mientras que en la vida vulgar y corriente todo (tendero) sabe distinguir perfectamente entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste. Cree a cada época por su palabra, por *lo que ella dice acerca de sí misma* y lo que se figura ser (*Ibíd.*: 46)¹²

¹⁰ “El poder político (...) es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra” (Marx y Engels, 1985a: 128-129).

¹¹ La misma *licencia ecléctica* que permite a Feyerabend hacer consonar a Stuart Mill y a Mao, es la que nos permite armonizar aquí los planteamientos del propio Feyerabend con los de Marx, uno de los, a su juicio, “mayores criminales de la historia” (Feyerabend, 1993a: 128).

¹² Las cursivas son mías.

Del mismo modo, el riesgo, advertido por Villoro, de confundir los contenidos de una cultura universal con los de una cultura particular, adquiere interesantes tonalidades si es complementada por la conciencia de que

cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la *universalidad*, a presentar estas ideas como las únicas *racionales* (*Ibíd.* 44).¹³

ii) Max Weber y el problema de la racionalidad científica

Una de las principales consecuencias de aceptar la noción de inconmensurabilidad es la de reconocer a la ciencia como una forma de conocimiento entre otras.

Dada la inexistencia de algo que pudiéramos llamar *la forma científica de conocer*, Olivé propone analizar a la ciencia como un *sistema de acción intencional* en el que los agentes persiguen deliberadamente ciertos fines que se establecen a la luz de ciertos valores. La consecuencia de esto es clara: la ciencia puede, y debe, ser evaluada éticamente como lo puede ser toda *acción intencional* (Olivé, 2000: 68).

Es esta afirmación la que abre la puerta de nuestras reflexiones a Weber y su análisis de la presencia de valores en la ciencia en tres niveles: los valores de la ciencia; los valores foráneos que intervienen en el trabajo del científico y la crítica científica a los juicios de valor.

En el primer nivel, Weber pareciera aceptar *post mortem* la invitación relativista de Feyerabend a no hacer pasar las posturas propias como valiosas en sí mismas:

La validez *objetiva* de todo saber empírico descansa en (...) que la realidad dada ordene según categorías que son *subjetivas* (...) en cuanto representan el *presupuesto* de nuestro conocimiento y están ligados al presupuesto *del valor* de aquella verdad que sólo el saber empírico puede proporcionarnos. Nada podemos ofrecer, con los medios de nuestra ciencia, a quien no juzgue valiosa esta verdad; la fe en el valor de

¹³ Las cursivas son mías.

la verdad científica es un producto de determinadas culturas, no algo dado por naturaleza (Weber, 2001: 99).¹⁴

Como consecuencia de esto, y en un sentido que nos recuerda la noción feyerabendiana de “intercambio participativo”, Weber declara que

Las ‘cosmovisiones’ jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y (...), por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven (...) se abren camino (...) sólo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros (*Ibíd.* 46).

En el segundo nivel, Weber reconoce que “no son (...) las relaciones reales entre ‘cosas’ lo que constituye el principio de delimitación de los diferentes campos científicos sino las relaciones conceptuales entre problemas” (Weber citado en Bourdieu, *et. al.*, 1998: 51). Este reconocimiento, que se sintetiza en la afirmación de que la teoría no es un *fin* sino un *medio* para la sociología, aporta un ángulo interesante a la reflexión sobre la naturaleza teórica de la base empírica. Dicho ángulo tiene que ver con la importancia de los valores *foráneos* que intervienen en el trabajo del científico:

El carácter ‘económico-social’ de un fenómeno no es algo que éste posea objetivamente. Antes bien, está condicionado por la orientación de nuestro *interés* cognoscitivo, tal y como resulta de la significación cultural que en cada caso atribuyamos al proceso correspondiente (*Ibíd.* 53).

En un planteamiento similar al de Olivé respecto a que los marcos conceptuales “recortan” la realidad, Weber afirma que

Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que sólo una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única ‘esencial’ en el sentido de que merece ser conocida (*Ibíd.* 62)

Por último, en el nivel de la crítica objetiva a los juicios de valor, Weber afirma que

¹⁴ En este pasaje, Weber aparece extrañamente emparentado con Popper cuando señala que “la objetividad y la neutralidad valorativa constituyen en sí valores” (Popper, 1978: 20).

A la consideración científica es asequible (...) la cuestión de si los medios son apropiados para los fines dados. (...) podemos (...) establecer válidamente *cuáles* medios son apropiados o ineptos para un fin propuesto, (...) ponderar las chances de alcanzar un fin determinado (...) con determinados medios disponibles, y, a partir de ello, criticar indirectamente los fines mismos, sobre la base de la situación histórica (...). Podemos, también, (...) comprobar las *consecuencias* que tendría la aplicación del medio requerido, *además* del eventual logro del fin que se busca, a causa de la interdependencia de todo acaecer (*Ibíd.* 42).

El paralelismo de este pasaje con lo planteado por Olivé respecto a la evaluación racional de la *eficiencia* de los sistemas técnicos es interesante. En la propuesta de Olivé, esta evaluación aparece regida por la *racionalidad de medios a fines* como un criterio que pondera la adecuación de determinados *medios* para la consecución de determinados *fines*. Sin embargo, hay un matiz entre las dos posturas que hace más atractiva a la defendida por el sociólogo alemán. Dicho matiz tiene que ver con la explicitación hecha por Weber, y demasiado tenue en el planteamiento de Olivé, de que los criterios de la evaluación son establecidos *desde un tipo de racionalidad* particularmente compatible con el modo de actuar de la propia ciencia, la *acción racional con arreglo a fines*:

La construcción de una acción como puramente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología (...) como un *tipo* (tipo ideal) mediante el cual comprender la acción real. (...) sólo en virtud de estos fundamentos de conveniencia metodológica, puede decirse que el método de la sociología ‘comprensiva’ es ‘racionalista’. Este procedimiento (...) no debe interpretarse como un prejuicio racionalista de la sociología, sino sólo como un recurso metódico; y mucho menos (...) como si implicara la creencia de un predominio en la vida de lo racional. Pues nada nos dice (...) hasta qué punto en la realidad las acciones *reales* están o no determinadas por consideraciones racionales de fines (Weber, 1964: 7).

Explicitar lo anterior libera a Weber de un riesgo ante el cual, a mi parecer, Olivé no queda completamente vacunado: el riesgo del prejuicio *racionalista-instrumental*. La crítica a los juicios de valor, se declara a sí misma como una crítica de naturaleza *técnica* (Weber, 2001: 42) cuyo único objetivo es el de dotar de elementos para la autorreflexión del hombre:

La ciencia puede proporcionarle (al hombre) la *conciencia* de que toda acción (...) implica, en cuanto a sus consecuencias, una *toma de posición* en favor de determinados valores y (...) *en contra de otros*. (...) Pero practicar la selección es asunto suyo (Weber, 2001: 43).

Hasta aquí llega nuestro ejercicio. Esperamos que los pasajes elegidos –así como su articulación con los problemas asociados a la inconmensurabilidad– contribuyan a la construcción de un *punto* entre la filosofía de la ciencia y las ciencias sociales sobre el que se transite cada vez con mayor naturalidad y soltura. La *inviabilidad de una ciencia impermeable* respecto a las reflexiones filosóficas (ontológicas, epistémicas y éticas) ha quedado suficientemente expuesta en este escrito y queda brillantemente argumentada por Olivé cuando plantea que “no basta con entender la ciencia, (...) hay que ‘hacerse cargo’ de ella” (Olivé, 2000: 42). El reconocimiento de la *inviabilidad de una filosofía de la ciencia impermeable* respecto a las reflexiones científicas y a sus aportaciones teóricas, es la invitación que debe leerse detrás de estas líneas, es decir, la invitación a aceptar que “La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir” (Marx y Engels, 1985: 20). La invitación es, pues, la de ir *más allá de la ciencia y de su filosofía*.

Bibliografía

- o Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1998). **El oficio del sociólogo**, Siglo XXI, México.
- o Feyerabend, Paul K. (1993). **Contra el Método**. Planeta-Agostini, Barcelona.
- o ----- (1993a). **¿Por qué no Platón?** Tecnos, Madrid.
- o ----- (2001). **La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser**. Paidós, Buenos Aires.
- o Garzón Valdés, Ernesto (2004). "El problema ético de las minorías étnicas" en León Olivé (compilador), **Ética y diversidad cultural**. FCE, México.
- o Hanson, Norwood Russell (2005). "Observación" en León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (comp.), **Filosofía de la ciencia: teoría y observación**. Siglo XXI/UNAM, México.
- o Hempel, Carl G. (1965). "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado" en A. J. Ayer, **El positivismo lógico**. FCE, Madrid.
- o Kuhn, Thomas (2005). "Las revoluciones como cambios de la concepción del mundo" en León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (compiladores), **Filosofía de la ciencia: teoría y observación**. Siglo XXI/UNAM, México.
- o Marx, Karl (1869). **El dieciocho brumario de Luís Bonaparte**. Editorial Progreso, Moscú.
- o Marx, Karl y Friedrich Engels (1985). "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista" en Karl Marx, y Friedrich Engels, **Obras escogidas. Tomo I**. Quinto sol, México.
- o Marx, Karl y Friedrich Engels (1985a). "Manifiesto del Partido Comunista" en Karl Marx, y Friedrich Engels, **Obras escogidas. Tomo I**. Quinto sol, México.
- o Olivé, León (1999). **Multiculturalismo y pluralismo**. Paidós/UNAM-FFyL, México.
- o ----- (1999a). **Razón y sociedad**. Distribuciones Fontamara, México.
- o ----- (2000). **El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología**. Paidós/UNAM, México.
- o Popper, Karl R. (1978). "La lógica de las ciencias sociales" en Karl R Popper, Theodor W. Adorno, Ralf Dahrendorf y Jürgen Habermas, **La lógica de las ciencias sociales**. Grijalbo, México.
- o ----- (1991). **La lógica de la investigación científica**. Rei, México.
- o Shapere, Dudley (2005). "El problema de los términos teóricos" en León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (compiladores), **Filosofía de la ciencia: teoría y observación**. Siglo XXI/UNAM, México.
- o Schütz, Alfred (1974). **Estudios sobre teoría social**. Amorrortu, Buenos Aires.
- o Villoro, Luís (2004). "Aproximaciones a una ética de la cultura" en León Olivé (compilador), **Ética y diversidad cultural**. FCE, México.
- o Weber, Max (1964). **Economía y sociedad**. FCE, México.
- o ----- (2001). **Ensayos sobre metodología sociológica**. Amorrortu, Buenos Aires.