

Sobre la existencia de paradigmas en las ciencias sociales

Roberto A. Follari

Es muy sabido que desde hace algunos años las ciencias sociales están repletas de referencias a supuestos paradigmas: el «paradigma funcionalista», el «marxista», el «sistémico», etc. El uso laxo del término popularizado por Thomas Kuhn da lugar a una serie de equívocos que vale la pena despejar. Más aún en tiempos culturales en que el consenso –aspecto decisivo planteado por Kuhn como inherente a los paradigmas– no es precisamente lo que predomina a la hora de las interpretaciones.

Es notorio que la noción de paradigma incorporada por las ciencias sociales no resulta del todo fiel a la propuesta kuhniana sin que –por otra parte– desde tales ciencias se haya construido alguna otra concepción alternativa. Se usa el término en un sentido intuitivo para señalar diversas entidades que son más abarcentes que una simple teoría: una serie de teorías concatenadas, una tradición teórica, una cierta forma de organización de la conceptualización con consecuencias para la investigación, etc. Es evidente, sin duda, que las tradiciones de investigación son más que una teoría, y que no implican solo cambios y retoques a una versión inicial de ésta. Pero también es visible que el uso indiscriminado del término «paradigma» muestra desinformación o incapacidad conceptual para captar qué significa el vocablo en la teoría kuhniana, y para determinar cuáles serían sus consecuencias precisas para las ciencias sociales.

Roberto A. Follari: profesor titular de Epistemología de las Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina); autor de numerosos artículos científicos en revistas especializadas de Latinoamérica y Europa.

Palabras clave: pensamiento científico, ciencias sociales, paradigmas, Thomas Khun.

En su «Posdata» de 1969 a *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn buscó especificar con mayor precisión el significado de la categoría «paradigma», asumiendo que se trata de una expresión que había usado con –cuanto menos– dos acepciones diferentes: como acuerdo de la comunidad científica, y como cúmulo de supuestos, metodologías, elecciones temáticas, procedimientos de evaluación, etc., es decir, como el *contenido* de aquellos acuerdos (Kuhn, p. 269). Refiriéndose al segundo de estos dos sentidos, el autor reconocía que había sido criticado porque en su libro se encontraban 22 modulaciones diferentes de la palabra «paradigma» (ibíd., p. 279). En un esfuerzo por acotar el significado de tal categoría, plantea que hay que entenderla como una «matriz disciplinaria»: «Para nuestros propósitos presentes sugiero *matriz disciplinaria*; disciplinaria, porque se refiere a la posesión común de quienes practican una disciplina particular; matriz, porque está compuesta de elementos ordenados de varias índoles, cada uno de los cuales requiere una ulterior especificación» (ibíd.). Al hacer tal especificación ulterior, Kuhn enumera y analiza, entre otros factores, las «generalizaciones simbólicas», es decir, ciertas definiciones mínimas compartidas, por ejemplo, la noción de fuerza, de masa o de energía en la física, que se formalizan en fórmulas universalmente asumidas por los científicos del área. El otro aspecto principal es el relativo al consenso de la «comunidad científica». En la «Posdata», Kuhn se hace cargo de algunas de las dificultades de esta última categoría, problemas que no vamos a agotar aquí, pero que vale la pena señalar tangencialmente: indeterminación de si la «comunidad» se corresponde con una disciplina o con cada una de sus especialidades, límites no discretos entre disciplinas diferentes, inespecificación de cuáles practicantes de la disciplina cuentan a efectos de ser considerados miembros de la comunidad (¿un estudiante lo es?; ¿un profesor que no publica?), etc.

Esta indefinición de los límites del universo aludido por el concepto, se agrava por las ambigüedades a que da lugar la noción de «comunidad»: todos recuerdan su uso sociológico tradicional opuesto al de «sociedad», ya que la primera remitiría a relaciones primarias, cara a cara, sin delegación abstracta de los roles, etc. A menudo, se hace una versión idílica de las comunidades que suele ser poco realista. En todo caso, los científicos conforman *campos*, en el sentido acuñado por Pierre Bourdieu (por cierto, luego de la publicación del libro de Kuhn): es decir, espacios profesionales con reglas, lugares y jerarquías, donde los mecanismos de inclusión, consagración y relegamiento son los que regulan la lucha, a la vez que resultan el objeto de ésta. La competencia por la legitimación es permanente, de manera que está lejos de aquello que suele sugerir el término «comunidad». En todo caso, las

relaciones entre miembros de la misma disciplina –además– suelen ser interinstitucionales e internacionales, de manera tal que desbordan ampliamente las relaciones «primarias» y configuran modalidades altamente abstractas de vinculación¹. Tras este señalamiento en torno de la noción equívoca de «comunidad científica» (que mantiene en algo el candor espiritualista asignado a lo científico por las versiones más tradicionales sobre la profesión; por ejemplo, Gaston Bachelard se refiere reverencialmente a la «ciudad científica») volvemos a la cuestión del paradigma en las ciencias sociales. Así como no es fácil tipificar qué es la comunidad científica, tampoco lo es establecer cuáles serían los acuerdos mínimos que se requieren para que ella sostenga la vigencia del paradigma. Al respecto se nos hace útil la noción de «matriz disciplinaria»: remite a esos compromisos compartidos por todos los que practican la disciplina, los que por cierto no son fáciles de encontrar entre quienes se dedican a las ciencias sociales. ¿Contamos en ciencias sociales con un equivalente a la fórmula de la energía dada por la teoría de la relatividad?; ¿existen aquí acuerdos interteóricos que puedan sostenerse consistentemente más allá de los diferentes discursos? Parece evidente que no. ¿En qué pueden acordar el holismo y el individualismo metodológico a la hora de ofrecer un concepto de sociedad?; ¿o qué es una «explicación»? ¿En qué sentido podríamos hacer trabajar en común las obras de Parsons y de Marx?

Sostenemos que la cuestión del acuerdo entre los científicos no es una especie de aditamento secundario que se haya agregado a una noción puramente «contenidista» de lo que es el paradigma. Por el contrario, le es consustancial. Kuhn subraya en su «Posdata»: «El término paradigma es ... intrínsecamente circular. Un paradigma es lo que comparten los miembros de una comunidad científica, y a la inversa una comunidad científica consiste en unas personas que comparten un paradigma. No todas las circularidades son viciosas» (Kuhn, pp. 270-271). De modo que, aun cuando alguien pudiera suponer que existe un plexo de «matriz disciplinaria» en las modalidades por las que cada tradición científica se expresa en las ciencias sociales, esto no es razón suficiente para hablar en ellas de paradigma: cabría advertir que se requiere además el acuerdo de la comunidad científica. Huelga subrayar que en las ciencias sociales no se da tal acuerdo. La existencia de corrientes alternativas y diferentes es permanente, y la relación de exclusión que se da entre ellas resulta epistemológicamente obvia, dado que el carácter *holista* de las teorías (nos referimos a su estructura lógica, no a la interpretación que hacen de su

1. Analistas de la institución universitaria –p. ej. Burton Clark– han mostrado cómo los académicos tienen escasa inserción intrainstitucional, por cuanto sus pares disciplinares se encuentran diseminados en otras universidades, y a menudo en otros países.

objeto; en ese primer sentido, las teorías individualistas son también holistas), impide que puedan mezclarse indiscriminadamente entre sí como si la remisión de ellas al mismo «objeto real» autorizara a ubicarlas en relación con idéntico «objeto teórico»². De tal manera, *no hay consenso* en las ciencias sociales. Ello ha llevado a Kuhn –con escaso conocimiento específico sobre estas– a considerarlas «preparadigmáticas», es decir, a suponer que aún no están maduras, y que cuando arriben a los acuerdos propios de las disciplinas más avanzadas, se configurarán plenamente como ciencias. Esta versión sobre las ciencias sociales es muy propia del desconocimiento y la incompreensión a su respecto que habitualmente ha mostrado la filosofía anglosajona. A pesar del enorme salto que significó Kuhn por su ruptura con el logicismo propio del neopositivismo y la filosofía analítica, su consideración de las ciencias sociales no deja de ser tan pobre y secundarizante como la propuesta por los previos filósofos de la ciencia empiristas.

En la «Posdata» nuestro autor intenta ser más complaciente con las ciencias sociales, pero la solución sigue permaneciendo bastante confusa: «Probablemente el más notable ... [de los asuntos que requieren su referencia a la estructura de la comunidad] es lo que antes he llamado la transición del periodo preparadigma al posparadigma en el desarrollo de un campo científico». Y continúa luego:

La naturaleza de esa transición a la madurez merece un análisis más completo que el que ha recibido en este libro, particularmente de aquellos interesados en el avance de las ciencias sociales contemporáneas. Con ese fin puede ser útil indicar que la transición no tiene que estar asociada (*ahora* creo que no debe estarlo) con la primera adquisición de un paradigma. Los miembros de *todas* las comunidades científicas, incluso de las escuelas del periodo «preparadigma» comparten las clases de elementos que, colectivamente, he llamado un «paradigma». Lo que cambia con la transición a la madurez no es la presencia de un paradigma, sino, antes bien, su naturaleza (Kuhn, pp. 274-275, énfasis mío).

Ciertamente, no puede el párrafo ser menos claro. Aún en el periodo preparadigma se cuenta con paradigma, lo cual hace bastante absurdo denominar a ese periodo preparadigmático. Pero si intentamos *interpretar* sintomalmente esta verdadera «gaffe» del texto de Kuhn, creemos que se trata de la idea de que quienes forman parte de «las diferentes escuelas» comparten entre sí (solo los miembros de *la misma* escuela y dentro de cada una de ellas) los supuestos en común propios de la «matriz disciplinar». Esto es, que en ese limitado sentido sí podría afirmarse que en ciencias sociales existen paradigmas.

2. V. la distinción bachelardiana entre objeto real y objeto teórico en Bourdieu et al.

Es cierto que en ciencias sociales los miembros de una disciplina se reconocen como referidos todos a ella, luchando por legitimar *dentro de ella* sus propios puntos de vista. De tal modo, no podría suponerse que cada noción teórica diferente sobre lo que es la sociedad supone una especie de «comunidad científica» propia. No hay la comunidad de los sistémicos, la de los interaccionistas simbólicos, la de los neomarxistas, etc.: hay la de la sociología, la de la ciencia política y así siguiendo, espacios donde esas escuelas y sus mentores se reconocen entre sí en su mutua rivalidad y su lucha *por el dominio del mismo campo*, y no por varios que fueran externos el uno al otro. Por tanto, para las ciencias sociales podemos afirmar que hay acuerdos *en* la comunidad científica (los de quienes pertenecen a la misma teoría o –si se quiere– tradición teórica), pero no *de* la comunidad científica, dado que no existe de ninguna manera un consenso global. Alguien podría pensar que tal insistencia en la cuestión del consenso es un prurito secundario, y que es ajeno a la problemática de la «matriz disciplinaria» como rasgo del paradigma. Otra objeción provendría de convenir con L. Laudan en que las ciencias físico-naturales no alcanzan consensos tan fuertes como los que supone Kuhn, que no hay en ellas algo como «la ciencia normal» donde se acuerda sobre los principios conceptuales, y que en cambio lo que es propio de la ciencia es la multivocidad de teorías vigentes en forma simultánea, y el permanente conflicto por la imposición de cada punto de vista.

Comencemos por la segunda cuestión: puede ser cierto que la idea ofrecida por Kuhn sobre la no existencia de discusión acerca de los fundamentos conceptuales en los largos periodos de ciencia normal sea un tanto simplificada. También G. Feyerabend insistió por su parte, aun cuando de una manera más bien valorativa/prescriptiva, en que conviene sostener la existencia de pluralidad de opciones en la ciencia. Laudan cree que esto es lo que ocurre *de hecho*: habría siempre lucha por la interpretación. Pero el mismo Laudan ofrece solución a esta cuestión, a través de su distinción entre teoría y tradición teórica. Los cambios conceptuales se sostienen sobre acuerdos de fondo más permanentes, que no sucumben con la caída de teorías singulares (Laudan). Si bien en su obra la cuestión está más especificada que en Kuhn, hay que admitir que Laudan no está tan lejos del autor al que pretende refutar: Kuhn había sostenido que paradigma es algo mucho más amplio que teoría, y por tanto que dentro de los contenidos de la «matriz disciplinar» había incluso teorías, en plural. Esto ha sido pocas veces advertido, en la medida en que lo destacado respecto de Kuhn es precisamente haber *reemplazado* teoría por paradigma como unidad de análisis en la filosofía de la ciencia. Pero está señalado por él repetidamente, aunque es de aceptar que no

planteado con claridad (¿cuál sería la relación entre teoría y paradigma? ¿es de implicación, o no? ¿y qué es lo compartido por dos teorías que son diferentes, pero que pertenecen al mismo paradigma?). Lo cierto es que para Kuhn cabría cierta diferencia y competencia entre teorías dentro de *un mismo* paradigma, de modo que la ciencia normal sería menos idílica de lo que supone Laudan.

En todo caso, y a despecho de lo anterior, la existencia de una base mínima de consenso en las ciencias físico-naturales es por demás evidente. La lucha por la interpretación se recorta sobre un espacio de acuerdo sostenido, que solo entra en crisis en los periodos llamados por Kuhn de «ciencia revolucionaria». De modo que si aceptamos que pueden coexistir teorías antagónicas en las ciencias físico-naturales, habrá que admitir que lo hacen dentro de una aceptación común de conocimientos previos que no se da igualmente en las ciencias sociales. Intuitivamente, es esta una cuestión muy sabida sobre la diferencia entre ciencias físico-naturales y ciencias sociales, a tal punto que es lo que lleva a menudo a que muchos consideren que estas últimas «no son ciencias». A ellas se les atribuye charlatanería, la simultaneidad de posiciones inintegrables e incompatibles, la imposibilidad de acuerdo, y por tanto, la no posesión de la «objetividad» (en realidad, el acuerdo intersubjetivo) que caracteriza a las ciencias físico-naturales. De modo que creemos insostenible la idea de que «al igual» que hay variedad teórica en las ciencias físico-naturales, deberíamos entender que ella existe en ciencias sociales. El fenómeno es claramente diferente en ambos casos, y la no existencia de un campo mínimo común de comprensión sobre lo social, es lo que, por nuestra parte, sostenemos que implica inexistencia de paradigma en las ciencias que lo estudian. Y aquí vamos a la decisiva importancia del consenso dentro de la condición de existencia de un paradigma. Quien no asume tal importancia, hace notorio que no ha entendido cuál es la ventaja que la célebre categoría kuhniana puede haber traído al análisis de la actividad científica. Lo antedicho se relaciona con el hallazgo central que puede atribuirse a Kuhn. Él se ocupó del modo en que los estudiantes adquieren sus conocimientos científicos: lo hacen a través de *manuales*. Manuales que impiden tanto captar los presupuestos conceptuales propios del actual momento histórico de la disciplina, como establecer su relación con los que ha habido en otros momentos epocales. He aquí lo rico de la noción de Kuhn: ella explica convincentemente cómo se ha «naturalizado» la interpretación a partir de supuestos que se comparten y que se cristalizan en los manuales, los cuales aparecen como absolutamente indiscutidos. Parece como si la realidad hablara directamente en los términos del actual paradigma, y por tanto éste no se hace asequible a

quienes están «ya» dentro de él. El paradigma es el lente con el cual se mira, no forma parte del objeto observado, y por ello para nada es percibido por sus actores.

Ello lleva a la creencia inadvertida de que en el pasado fueron los mismos presupuestos los que siempre funcionaron, o en todo caso a interpretar a través de los supuestos del actual paradigma toda la actividad científica anterior. Como tales presupuestos interpretativos han ido cambiando, ello explica que toda la ciencia hoy superada aparezca ahora no solo como errónea, sino muy a menudo como incomprensible y absurda, como totalmente incompatible con lo que actualmente aceptamos como ciencia. Basta pensar en el caso del flogisto, o aun en el del éter, categoría usada hasta principios de siglo. De allí se deriva necesariamente la idea ingenua de que la ciencia sería un simple ascenso gradual del desconocimiento hacia la verdad. *Es este el principal valor de la categoría de paradigma.* Explica muy bien lo que casi nadie había explicado: por qué si los científicos de las ciencias erróneamente llamadas *duras* utilizan criterios y supuestos teóricos, sin embargo suponen y creen no utilizarlos. Kuhn ha permitido hacer comprensible ese fenómeno de efectos muy conocidos, pero que se encuentra escondido en sus mecanismos, en tanto es de una presencia muy sutil (hay que decir que en este sentido Kuhn logró una sensibilidad respecto del cambio histórico de supuestos, que se analogiza con la que algo después expuso Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, aunque con dispositivos teóricos obviamente muy disímiles). Sostener que en las ciencias sociales hay paradigmas implica obviamente desconocer la importancia de este aspecto de la categoría kuhniana. Lo decisivo que separa las ciencias físico-naturales de las sociales es que en estas últimas no existe ese *conocimiento aceptado en común*. Y, por lo tanto, que en ellas no se produce para nada el «efecto paradigma», que es la existencia de la ciencia normal. Ésa que no discute los supuestos, porque está dedicada solamente a la resolución de problemas empíricos bajo principios compartidos y naturalizados. Esperamos que con lo dicho se advierta cuánto de distorsión aparece entonces en el difundido uso de la noción de «paradigma» dentro de las ciencias sociales. La categoría pierde toda especificidad, y su uso sirve precisamente para ocultar y desconocer aquello para lo cual fue producida. Esto, al margen de la autoconciencia de Kuhn sobre el punto, que se mostrara tan vacilante a través de la cita sobre las ciencias sociales transcrita más arriba.

Cabría discutir *por qué* es que en las ciencias sociales no se dan esos acuerdos. Y eso nos remite a otro aspecto central. Sostenemos que las ciencias sociales

son «a-paradigmáticas» y no «pre-paradigmáticas». Con ello, deseamos subrayar que no están preparándose los científicos sociales para una «madurez» (Kuhn) que aún no hubieran logrado. No queremos con lo dicho suponer ni que las ciencias sociales carezcan de dificultades adicionales respecto de las físico-naturales, ni que su mucho menor lapso de desarrollo no sea otro factor que contribuye a una menor formalización. Ambas cosas las creemos ciertas. Pero entendemos que *nunca habrá* acuerdo entre las distintas teorías en ciencias sociales, simplemente porque *no puede haberlo*. Y que, por ello, es erróneo atribuir la falta de acuerdo con una especie de falta de madurez. Maduras o no, las ciencias sociales de ningún modo podrán convertirse en «paradigmáticas», salvo que se haya llegado al imaginario mundo de la total superación de las ideologías y el Estado «homogéneo-universal», sueño éste obviamente ideológico³. Lo que sostenemos es lo siguiente: el desacuerdo entre teorías en ciencias sociales no es adventicio, sino absolutamente *inevitable*. Depende de la condición misma del conocimiento social, en tanto éste no es empírico-acumulativo, sino configurado desde las teorías que implican interpretaciones contrapuestas o –cuanto menos– alternativas. Si bien esto también ocurre en ciencias físico-naturales, la especificidad de lo social está en que no puede llegarse a momentáneos acuerdos. El desacuerdo –al menos el más fuerte– es mayoritariamente *sucesivo* en disciplinas físico-naturales, pero resulta permanentemente *simultáneo* en las ciencias sociales. Y ello, porque entendemos que la *valoración* –y en términos que consideramos teóricamente más compartibles, la *ideología*– es constitutiva del conocimiento social. En tanto las ideologías importan modelos de aquello deseable como sociedad, están ancladas en las condiciones sociales materiales variadas en que se encuentran los sujetos, por las cuales las valoraciones sociales se hacen diferenciales entre sí (cuestión estudiada suficientemente por la sociología del conocimiento). De tal manera, las ideologías son formas de representación de los conflictos sociales en acto. Y tales conflictos existen necesariamente en cualquier sociedad, sean larvados o abiertos. Si agregamos el supuesto de que la ideología es *constituyente* del punto de vista teórico, estaremos implicando que la existencia de ideologías diferentes hace imposible el acuerdo interteórico.

Tangencialmente (pues merecería un desarrollo más prolongado), digamos que la ideología no *determina* cuál teoría asumir (hay más de una posibilidad

3. Una apretada síntesis sobre la noción de ideología y su implicación en las ciencias sociales, la hemos practicado en el cap. 4 de nuestro libro (en colaboración) *Trabajo en comunidad: análisis y perspectivas*, Humanitas, Buenos Aires, 1989 (con una edición anterior en México). El texto es previo a las pretensiones del «fin de la historia» de Fukuyama, pero igualmente resulta aplicable a esa insostenible postulación.

conceptual consistente con una misma posición ideológica), y mucho menos es la que especifica los valores epistémicos que pueda adscribirse a la teoría. Las teorías se validarán como tales por factores de consistencia interna y relacionamiento con los datos, y no por su relación con determinadas ideologías. Sin embargo, es obvio que la(s) ideología(s) determina(n) un consreñimiento a la hora de la elección de teoría: un liberal no puede asumir científicamente la teoría marxista, ni una persona de izquierda apelará al funcionalismo parsoniano. Y a su vez, la condición social estructural en que está anclado el conflicto de interpretaciones ideológicas impide cualquier ilusión de hacerlo desaparecer, o de reducirlo mediante algún tipo de operación cognitiva, de eliminación de «obstáculos», o de *epogé*.

También aludiremos brevemente a que lo dicho no supone que en ciencias físico-naturales lo ideológico carezca de influencia: baste pensar en la elección de temas, y en la instrumentación operativa de los resultados de las investigaciones. Pero sin duda hay allí más mediación entre ideología y conocimiento, al punto que se puede compartir un paradigma sin por ello compartir criterios ideológicos (por ejemplo, en física, o en la mayoría de los campos de la biología). De modo que entendemos que las ciencias sociales serán esperablemente a-paradigmáticas en su desarrollo, salvo que la compulsión desde el poder, o una curiosa homologación de las conciencias al estilo de los totalitarismos imaginados por Huxley u Orwell, logren una *homogeneización forzosa* de las ideologías (categoría esta última que supone un modo teóricamente diferente de referirse a lo que otros denominan *los valores*).

De cualquier modo, habrá quien pueda compartir nuestro argumento sobre la imposibilidad de acuerdos en las ciencias sociales, sin necesariamente compartir el referido al rol de la ideología en la constitución del conocimiento. Es el caso de J. Alexander quien en un muy documentado trabajo se pregunta por qué existen clásicos en las ciencias sociales y no en las físico-naturales (v. Alexander). Se hace evidente que los clásicos no siempre son los mismos para todos los autores: algunos no incluyen a Parsons y otros sí, y algunos consideran muy diferencialmente a Durkheim, o dejan fuera a Marx por obvias razones ideológicas. Pero en todo caso hay la necesidad de apelar a la idea de autores clásicos, y de dar a éstos un lugar no solo en la «historia», sino también en la «sistemática» de la ciencia social. Y Alexander encuentra la causa de esta situación *precisamente* en la necesidad por parte de las ciencias sociales de encontrar algún aspecto en común. Faltando la referencia al paradigma propiamente dicho, y el espacio conceptual común

que éste posibilita, las ciencias sociales requerirían configurar algún territorio conceptual de encuentro que impidiera la total dispersión y la incomunicación más flagrante.

Afirma el autor: «En la ciencia natural no hay clásicos porque la atención, normalmente, se centra en sus dimensiones empíricas. Las dimensiones no empíricas están enmascaradas ... Así que en vez de clásicos, la ciencia natural tiene lo que Kuhn llamaba modelos ejemplares» (ibíd., p. 32). En lo cual concuerda plenamente con lo que venimos afirmando. Y agrega más adelante:

El desacuerdo generalizado dentro de la teoría social provoca serios problemas de comprensión mutua. Sin embargo, la comunicación es imposible sin una base de entendimiento mínima. Para que sea posible un desacuerdo coherente y consistente, y para que este desacuerdo no interrumpa la marcha de la ciencia, es necesario que exista cierta base para una relación cultural, que se da solo si los que participan en un debate tienen una idea aproximada de qué es aquello de lo que habla el otro ... Es aquí donde intervienen en el debate los clásicos (ibíd., p. 42).

Creemos que lo antedicho es una reafirmación, por un analista de las ciencias sociales, lo que hemos sostenido sobre el desacuerdo y la pluralidad teórica en ellas, y por tanto sobre la imposibilidad del paradigma. También ofrece una base para tratar la cuestión de los mecanismos por los cuales la comunicación interteórica se hace posible, apelando en su caso a la referencia a los clásicos que se da dentro de esas disciplinas.

Por nuestra parte agregaríamos una cuestión final: creemos que la relación interteórica dentro de las ciencias sociales es similar a la que se da entre los diferentes paradigmas de las físico-naturales. Relaciones de no traductibilidad, donde con diferentes lenguajes a menudo se habla también de referentes parcialmente distintos. Sabemos que ese esfuerzo por hallar el espacio discursivo común a que se refiere Alexander surge precisamente de la advertencia de las dificultades que existen para fijar algún margen discursivo interteórico que no sea el de la mutua exterioridad. Y es que las diferentes teorías en ciencias sociales serían, siguiendo de nuevo a Kuhn, mutuamente *incommensurables*. La imposibilidad de entender nociones de unas dentro del espacio de las otras, de comprender categorías de alguna sin ubicarlas holísticamente dentro del campo global de las demás categorías *de la misma teoría*, son muestras de que la noción kuhniiana podría aplicarse eficazmente a las disciplinas sociales en este *otro* aspecto.

Es decir: en ciencias sociales sabemos siempre que tenemos antagonistas en todo momento. Y que habremos de enfrentarlos. Lo que sucede es que la resolución supuestamente argumentativa de una discusión interteórica

depende más de la brillantez y habilidad de los participantes (a veces de su retórica y capacidad de seducción del público, si lo hay) que de razones insítamente conceptuales. Y ello no es difícil de entender: ¿cómo podría acordarse entre un conductista y un psicoanalista, cuando lo que para uno es una prueba para el otro es irrelevante, y lo que para uno es muestra de cientificidad, para el otro lo es de debilidad epistémica? Si no hay un criterio neutro exterior a las teorías para dirimir sus diferencias, no existe manera de que la simple discusión pueda reducirlas.

La muy añeja y debatida cuestión acerca de la relación entre diferentes teorías sobre lo social, entiendo que muy bien puede ser concebida en los términos que aportara Kuhn, aunque él no los pensara en primera instancia para esas disciplinas. Las limitaciones del autor en el conocimiento de la cuestión no le impidieron construir un instrumento que va más allá de los alcances que él mismo le fijara.

En tiempos en que la apelación simplista a la interdisciplina⁴ reaparece por variadas vertientes, cuando la pérdida de límites entre disciplinas es presentada como una curiosa liberación de constreñimientos, la idea de inconmensurabilidad sirve a la vez a dos objetivos que proponen alguna tensión mutua: 1) muestra la imposibilidad de reducción de los discursos diferenciales a la unicidad, la no existencia de una lógica única y de un lenguaje común universalmente aceptado; y 2) por eso mismo desautoriza las fáciles asimilaciones y ligazones interdiscursivas (muy propias –por ejemplo– de los estudios culturales, y más aún de los poscoloniales, ambos de moda hoy en Latinoamérica) en las que no se advierten las rupturas en términos de lo inconmensurable, y donde tiende a considerarse toda mezcla conceptual como legítima y posible.

4. Puede consultarse nuestro libro *Interdisciplinariedad (los avatares de la ideología)*, UAM-Azcapotzalco, México, 1982. Hemos realizado diversas reactualizaciones del tema en trabajos posteriores.

Bibliografía

- Alexander, J.: «La centralidad de los clásicos» en A. Giddens et al.: *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid, 1990.
- Bourdieu, P. et al.: *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1975.
- Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas* [1962] (incluye «Posdata» original de 1969), Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Laudan, L.: *El progreso y sus problemas*, Ed. Encuentro, Madrid, 1986.