

El Dualismo Explicación-Comprensión en la Metodología de la Investigación

Un intento para comprenderlo

María Eugenia Parra. Maqíster en Educación. Universidad Central.
<http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/01/frprin01.htm>

Introducción

Se pregunta Bunge: **¿Por qué tienen que buscar los científicos explicaciones? ¿No podrían bastar las descripciones y predicciones?** y continúa: "según varias escuelas filosóficas de bastante influencia, la ciencia no debe proponerse dar respuesta a cuestiones de *por- qué*, sino sólo a preguntas de *cómo*, o sea, que tiene que limitarse a producir descripciones máximamente completas y económicas de los fenómenos actuales y posibles. Desde ese punto de vista la explicación es superflua o hasta una desviación" (Bunge 1969:613). Sin embargo, sostiene este autor 'esa opinión es inadecuada'.

Los científicos no han dejado nunca de preguntarse por qué ni de darles respuesta, o sea, no ha dejado nunca de ofrecer explicaciones subsuntivas e interpretativas a los fenómenos que estudia y aun más, reconocen que "toda explicación tiene forzosamente que ser defectuosa, porque se construye con teorías imperfectas, con hipótesis simplificadoras, subsidiarias y con información más o menos inexacta. Al mismo tiempo, los científicos suelen tener confianza en la perfectibilidad ilimitada del ámbito, la precisión y a veces incluso la profundidad de las explicaciones científicas" (Ibid: 620).

Por su parte Popper afirma: "La cuestión de si el verdadero motivo de la investigación científica es el deseo de conocer, es decir, una curiosidad puramente teórica o 'gratuita', o si, por el contrario, deberíamos entender la ciencia como un instrumento para resolver los problemas prácticos que nacen en la lucha por la vida, es una cuestión que no es necesario decidir aquí ... Pero incluso la opinión, algo extrema (por la que personalmente me inclino), de que el aspecto más significativo de la ciencia es el de ser una de las aventuras espirituales más grandes que el hombre haya conocido, puede ser combinada con un reconocimiento de la importancia de los problemas prácticos y de los experimentos prácticos para el progreso de la ciencia, tanto aplicada como pura, porque la práctica tiene incalculable valor para la ciencia no sólo como estímulo, sino también como freno. No necesita uno adherirse al pragmatismo para apreciar las palabras de Kant: 'El ceder a todos los caprichos de la curiosidad y permitir que nuestra pasión por la investigación no quede refrenada sino por los límites de nuestra capacidad, demuestra una mente entusiasta y anhelosa, no indigna de la erudición. Pero es la sabiduría la que tiene el mérito de seleccionar, de entre los innumerables problemas que se presentan, aquellos cuya solución es importante para la humanidad'" (pág. 99-100).

A la base de la discusión entre explicación y comprensión está la cuestión de donde reside el origen de la controversia, para Hempel "Entre los diversos factores que han estimulado y sostenido la investigación científica a través de su larga historia se encuentran dos inquietudes humanas predominantes, que proporcionan, según creo, la motivación básica para toda investigación científica. Una de éstas es el deseo persistente del hombre por mejorar su posición estratégica en el mundo por medio de métodos confiables para la predicción y, cuando sea posible, el control de los acontecimientos. Hasta qué punto la ciencia ha sido capaz de satisfacer tales deseos se refleja de modo impresionante en la amplia y creciente gama de sus aplicaciones tecnológicas. Pero además de esta inquietud de orden práctico existe una segunda motivación fundamental para la indagación científica: a saber, la insaciable curiosidad intelectual del hombre, su profunda preocupación por conocer el mundo en el que vive y explicar, y por tanto comprender, la interminable red de fenómenos que éste le presenta". (Hempel 1981)

Por su parte von Wright sostiene que "El descubrimiento y la descripción de hechos no siempre pueden aislarse conceptualmente de la correspondiente teoría acerca de ellos y representan con

frecuencia un paso importante hacia la comprensión de su naturaleza". (1979: 19)

El dualismo explicación-comprensión hunde sus raíces en la historia de las ideas y se relaciona con el problema de si la construcción teórica es intrínsecamente un mismo género de empresa tanto en las ciencias naturales como en las ciencias humanas y sociales.

En la historia de las ideas es posible distinguir dos tradiciones importantes en la ciencia y en la filosofía del método científico. Una de ellas es la aristotélica y la otra, la galileana. Estas tradiciones se vinculan a los esfuerzos del hombre por comprender las cosas teleológicamente y por explicarlas causalmente.

La tradición galileana que si bien es de origen relativamente reciente cuenta con una ascendencia que se remonta a Platón (la nueva ciencia de la naturaleza que surgió a finales del renacimiento y durante el Barroco tenía un trasfondo platónico) en el ámbito de la ciencia discurre a la par que el avance de la perspectiva mecanicista o causal en los esfuerzos del hombre por explicar y predecir fenómenos, la tradición aristotélica discurre al compás de sus esfuerzos por comprender los hechos de modo teleológico o finalista. (von Wright, 1979).

La revolución que se produjo en las ciencias naturales durante el renacimiento tardío y la época Barroca fue hasta cierto punto similar al que conoció en el siglo XIX el estudio sistemático del hombre, de su historia, lenguaje, costumbres e instituciones sociales.

En efecto, mirando hacia atrás, hacia los siglos XVIII y XIX, encontramos una época tumultuosa, cuando los violentos cambios sociales producidos por revoluciones y sublevaciones en Estados Unidos, en las Colonias y en Francia, sacudieron las mentes del pueblo que alguna vez defendió las opiniones tradicionales de la sociedad. La revolución industrial, también anunció una amplia gama de cambios sociales. A medida que se levantaban las fábricas, las ciudades se hacían más densas por las migraciones campo-ciudad, las relaciones entre obreros y empresarios se hacían impersonales y burocráticas; las tasas de criminalidad aumentaron y parecía que se desvanecían algunos valores tradicionales.

"Era una época que aturdió a los que vivían en ella. La sociedad parecía haber sido colocada patas arriba. En estos tiempos extraordinarios, algunos pensadores talentosos trataron de dar sentido a los cambios que tenían lugar a su alrededor utilizando las herramientas de la ciencia. Al hacerlo, pusieron de moda una nueva disciplina, la sociología, término acuñado por el pensador, pionero francés, Auguste Comte (1798-1857)" (Light 1991:15). De este modo, la sociología surge cuando una gran cantidad de cambios sociales y de agitación despertaron muchos interrogantes acerca de las funciones de la sociedad.

"La gente tuvo que admitir que las ideas de sentido común acerca del mundo social resultaban inadecuadas. Lo que se necesitaba, en cambio, era un gran cuerpo de información sobre los hechos puesto en perspectiva mediante teorías acerca de la sociedad sistemáticamente verificados".(Ibid 16)

Los primeros sociólogos reunieron la información y elaboraron teorías que se orientaban a dar respuesta a dos interrogantes básicos: ¿Qué mantiene unida a la sociedad? y ¿Cuál es la relación entre el individuo y la sociedad?, ellas se constituyen en los cimientos básicos del pensamiento sociológico actual. De hecho, algunas de las teorías del siglo XIX y del actual siglo XX son las que han ejercido mayor influencia de las desarrolladas hasta ahora. (Light, et. al., 1991).

Sin embargo, el desarrollo de una nueva ciencia había precedido al surgimiento de la sociología. El notable despertar ocurrido en las ciencias naturales se ha ubicado sin que realmente sea posible fechar un fenómeno gradual y complejo, hacia fines del siglo XVI. En el ocaso de la era medieval se habían acumulado cambios tanto en el área de la física, la biología, astronomía, matemáticas y geometría como en el área de las ciencias sociales y en las orientaciones de los hombres hacia la realidad.

"Como resultado de estos cambios se produjo una Revolución Comercial que puso término al sistema feudal y estableció el modo de producción capitalista en Europa Occidental. El comercio empezó a

estimular la industria. Los mercados de lugares distantes terminaron rompiendo la relación personal entre el artesano y el cliente y a hacer necesarios intermediarios como comerciantes y financistas. Un progresivo énfasis en el dinero y el crédito comenzó a caracterizar la vida económica, social y religiosa". (Dockendorff 1990: 17)

La crisis del sistema feudal fue acompañada por importantes cambios en la estructura social, los que incluyeron un aumento sin precedentes en la movilidad social de la clase artesanal. Este hecho fue muy significativo en el contexto del surgimiento de la mentalidad científica puesto que elevó el conocimiento tecnológico, acumulado por el quehacer práctico de estas clases, al rango de conocimiento verdadero capaz de comprender la realidad. (Dockendorff, 1990)

Hacia una explicación en las ciencias

En el plano de las ideas cabe distinguir dos grandes constelaciones de pensamiento que fueron los que sirvieron de fundamento al actual paradigma moderno, en reemplazo del medieval, a saber: la revolución científica y el humanismo liberal. (Dockendorff, 1990).

En relación a la Revolución Científica, fueron hombres como Descartes, Bacon, Galileo, Newton, quienes aportaron las ideas básicas de lo que posteriormente se ha transformado en el enfoque científico que rige hasta la actualidad.

Bacon reaccionó contra la lógica aristotélica, específicamente el silogismo, como instrumento para aprehender la realidad. Según él esa lógica no captaba la cosa y no era posible esperar de ella un avance del conocimiento. Afirmaba que el escolasticismo había estado detenido durante siglos mientras que "las artes mecánicas fundadas en la naturaleza y a la luz de la experiencia están continuamente progresando".

Su idea era buscar el conocimiento preguntándole directamente a la Naturaleza colocándola en una situación en que se viera forzada a suministrar respuestas: el experimento. Su célebre noción de "natura vexata" es la expresión de su perspectiva empirista. Por otra parte, Bacon afirmaba que la tecnología sería la fuente de una nueva epistemología. La elevación de la tecnología al nivel de la filosofía y la postulación del concepto de experimento como una situación artificial que arrancara bajo apremio los secretos de la Naturaleza constituyeron los aportes principales de Bacon a lo que fue la revolución científica.

Descartes parte también criticando al Escolasticismo pero su preocupación principal era la certeza. Consideraba que la ciencia estaba basada sobre meras opiniones tomadas de la filosofía y comenzó por ponerlas todas en duda. Su único punto de partida cierto fue el hecho de pensar (de ahí su celebre "pienso luego existo"). Desprovisto el pensamiento de toda credulidad pudo abocarse a descubrir un método de pensamiento tan riguroso que asegurase certeza al ser aplicado a cualquier fenómeno que quisiese estudiar. Lo descubrió en las matemáticas y la geometría. Decía que la ciencia debía convertirse en una "matemática universal" puesto que los números eran la única prueba de certidumbre.

La geometría, por su parte, aportaba el método para abordar los problemas: la división de ésta en sus unidades más simples, y una vez comprendidas y resueltas dichas unidades finalmente rearmar el problema completo, resuelto en cada uno de sus componentes. Un método simple y mecánico aplicable a cualquier objeto. Según Descartes, la mente del hombre poseyendo este método puede conocerlo todo. Este método atomístico implica que la cosa consiste en la suma de sus partes, idea que está en la base de su filosofía mecánica. Según ésta el universo es una enorme máquina en la cual cada elemento o parte está formada de materia y movimiento, incluso aquellos fenómenos que no aparecen como materiales pero que igualmente tienen una base material.

La idea de que el hombre puede conocerlo todo por vía de su razón implicó para Descartes la separación entre mente y cuerpo y entre sujeto y objeto, ideas que se han transformado en pilares básicos del enfoque científico. Por otra parte, su método de conocimiento basado en la geometría en el que la división de un problema en sus partes y luego la recomposición en largas cadenas de raciocinios lo hizo reafirmar el principio aristotélico de la no contradicción, otro de los supuestos

básicos del enfoque científico.

La unión de los aportes de Bacon y Descartes, el empirismo y el racionalismo, que en su época aparecieron como dos epistemologías opuestas, constituyen el más sólido fundamento de la revolución científica. No sólo resultaron epistemologías complementarias sino fueron cada una la posibilidad concreta de actualización de la otra: crearon un método y se transformaron en un nuevo modo de pensar, en una nueva conciencia.

Los trabajos de Galileo primero y Newton después encarnaron esta mentalidad, revolucionaria para su época. Galileo inició sus experimentos prácticos refutando las ideas aristotélicas: los cuerpos que caen son inanimados, no tienen metas ni objetivos, por lo tanto no buscan ningún "lugar natural" en el universo. Para Galileo sólo había materia y movimiento y lo único que se podía observar y medir era cómo se comportaban, no por qué. Este cambio de perspectiva es un elemento crucial en el pensamiento científico. La búsqueda de conocimiento dejó de preguntarse por qué o para qué y los reemplazó por el cómo.

Los experimentos de Galileo, llevados a cabo bajo un enfoque práctico y en el marco de la movilidad social que había legitimado el conocimiento tecnológico como proveedor de verdad, fueron considerados la comprobación práctica de que el nuevo método científico podía conocer mejor que ningún otro la realidad. Sin embargo, a pesar del éxito de sus experimentos, de la lógica y la demostrabilidad de sus planteamientos, corroborados y valorados por muchos otros investigadores, hombres de oficio, Galileo tuvo que enfrentarse al poder institucional que aún se aferraba al enfoque medieval. La Iglesia veía amenazada su verdad y obligó a Galileo a retractarse de sus puntos de vista y a pasar su vejez bajo arresto domiciliario.

Sólo una generación más tarde, la nueva figura que encarnó la revolución científica fue aclamada como héroe en toda Europa.

Newton nació el mismo año de la muerte de Galileo (1642) y en sus manos la combinación del racionalismo y el empirismo no sólo se transformó en un nuevo método sino también en una completa filosofía de la naturaleza. Su visión completa del cosmos se basaba en la ley de gravedad que él trató bajo los cánones de la nueva ciencia: no necesitaba explicar (ni podía) lo que era la gravedad, de dónde provenía, ni por qué operaba. Lo importante era observar, medir y hacer predicciones que se basaran en ella. Esta, su filosofía experimental, que ha sido llamada positivismo, constituye otro de los pilares fundamentales de la revolución científica. El punto de vista central cartesiano, que postulaba al mundo como una gran máquina de materia y movimiento obedeciendo leyes matemáticas fue plenamente validado por Newton.

Estas nuevas concepciones implicaron, sin embargo, el total reemplazo de la conciencia participativa por una conciencia no participativa. Lo cual significa un cambio radical en el modo de conocer. La conciencia no participativa implica una diferenciación ontológica entre sujeto y objeto. El sujeto se sitúa frente al objeto, fuera de él, lo aprehende y conoce con su mente, su razón. Lo divide en sus partes constitutivas, lo mide, lo recompone, en última instancia lo manipula y lo controla. La manipulación y el control de la realidad es una implicación del método científico de conocimiento que gradual y tácitamente legitima no sólo el control sobre los objetos sino también sobre los demás seres humanos. (Berman, Morris, 1987).

En esta forma de conocer, el objeto es desprovisto de sentido, los procesos naturales son despojados de sus objetivos immanentes por lo que su único valor posible, es su valor de uso. El resultado del conocimiento, la verdad, adquiere así una equivalencia no con el bien sino con la utilidad.

La revolución científica cambia radicalmente la conciencia y la vida del hombre. Lo hace valorizar la utilidad, el logro, lo práctico; lo hace creer sólo en lo visible, confiar sólo en su razón; lo hace olvidarse del ser en el hacer y el tener.

Así, desde el momento en que la ciencia natural hubo sentado sus bases intelectuales y los estudios humanísticos con pretensiones científicas alcanzaron a unirse a ella, resultó natural que una de las principales cuestiones de la metodología y de la filosofía de la ciencia del siglo XIX fuera lo

concerniente a las relaciones entre estas dos importantes ramas de la investigación empírica. Las principales posiciones al respecto pueden engarzarse en las dos importantes tradiciones (aristotélica y galileana) del pensamiento metodológico que hemos distinguido (von Wright, 1979).

"Una de estas posiciones es la filosofía de la ciencia típicamente representada por Auguste Comte y John Stuart Mill. Es la comúnmente llamada positivismo. El nombre, como ya se dijo, fue acuñado por Comte, pero usado con la debida cautela también es apropiado para caracterizar la posición de Mill y toda una tradición intelectual que partiendo de Comte y Mill no sólo desemboca en nuestros días, sino que se remonta hacia atrás hasta alcanzar a Hume y a la filosofía de la Ilustración". (von Wright, op. cit. 23)

Hay distintas maneras de caracterizar el positivismo, Mill se asocia a un sentido del positivismo clásico que lo vincula a una teoría fenomenalista o sensualista del conocimiento y el positivismo moderno a una teoría verificacionista del significado. En tanto que el positivismo de Comte es por encima de todo una filosofía de la ciencia. Su pasión fue, el último término, ser un paladín del espíritu científico "positivo" en el estudio de los fenómenos sociales (Comte. 1830. Leçon I, sec. 6). A ella asoció una firme confianza en el valor del conocimiento científico para la reforma social: "Una ... propiedad fundamental ... de lo que he llamado filosofía positiva, y que sin duda alguna debe hacerle acreedora más que a ninguna otra de la atención general, dado que es hoy en día la más importante en la práctica, es la de poder ser considerada como la única base sólida de la reorganización social" (Comte, Leçon I. sec. 8. 1830).

Para von Wright "como apóstol de una actitud tecnológica hacia el conocimiento, Comte puede ser comparado, sin que ello carezca de interés, con Francis Bacon. Ambos han contribuido en gran manera a la creación de un cierto "clima de opinión científicista", pero muy poco al progreso real de la ciencia" (von Wright. op. cit. 23)

Pero, ¿qué sostiene el positivismo? Tal vez, una forma en que podemos mejor comprenderlo es conociendo sus principios:

El primer principio se refiere al monismo metodológico, o la idea de la unidad del método científico por entre la diversidad de objetos temáticos de la investigación científica. " ... por filosofía positiva ... entiendo solamente el estudio propio de las generalidades de las distintas ciencias, concebidas como hallándose sujetas a un método único y formando las diferentes partes de un plan general de investigación. Por lo que se refiere a la doctrina, no es menester que sea una, basta con que sea homogénea. Consideramos, pues, en este curso, las diferentes clases de teorías positivas desde el doble punto de vista de la unidad de método y de la homogeneidad doctrinal" (Comte. Leçon I. sec. 10. 1830).

El segundo principio es la consideración de que las ciencias naturales exactas, en particular la física matemática establecen un canon o ideal metodológico que mide el grado de desarrollo y perfección de todas las demás ciencias, incluidas las humanidades. (véase Comte 1830)

El tercer principio consiste en una visión característica de la explicación científica. Comte no ofrece una versión sistemática de la explicación. Su mayor énfasis recae sobre la predicción: "Así, el verdadero espíritu positivo consiste sobre todo en ver para prever, en investigar lo que es a fin de concluir de ello lo que será, conforme al dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales. (Comte 1844. P.I. sec. 3)

Tal explicación es "causal", en un sentido amplio, tal como la concibe Mill "se dice que un hecho individual queda explicado señalando su causa, esto es, estableciendo la ley o las leyes causales de las que su producción resulta instancia" (Mill. 1843, 1. III, c. xii, sec. 1.). Consiste, más específicamente, en la subsunción de casos individuales bajo leyes generales hipotéticas de la naturaleza "la explicación de los hechos ... ya no es otra cosa en lo sucesivo que la relación establecida entre los distintos fenómenos particulares y ciertos hechos generales" (Comte, Leçon I, sec. 2. 1830), incluida la naturaleza humana. Mill (1843, 1. VI, c. iii, sec. 2) señala: "Puede decirse que la ciencia de la naturaleza humana existe en la medida en que las verdades aproximadas que componen un conocimiento práctico del género humano, pueden revelarse corolarios de las leyes

universales de la naturaleza humana en que se fundan"

La actitud hacia las explicaciones finalistas, por ejemplo, hacia los ensayos de dar razón de los hechos en términos de intenciones, fines, propósitos, conduce o bien a rechazarlas como acientíficas, o bien a mostrar que, una vez debidamente depuradas de restos "**animistas**" o "**vitalistas**", vienen a transformarse en explicaciones causales (von Wright, 1979).

"La predicción y la explicación, por su parte, no han dejado de verse en ocasiones como procesos del pensamiento científico básicamente idénticos —que difieren únicamente desde un punto de vista temporal, por así decir. La predicción mira hacia adelante, de lo que ocurre a lo que ocurrirá, mientras la explicación vuelve por lo general la vista atrás desde lo que hay a lo que previamente ha tenido lugar. No obstante, se ha alegado, los términos de las relaciones predictiva y explicativa resultan similares, así como la conexión entre ellos". (von Wright. op. cit. 20)

De este modo, a través de la insistencia en la unidad de método, en la tipificación ideal matemática de la ciencia y en la relevancia de las leyes generales para la explicación, el positivismo queda vinculado a esa tradición más amplia y ramificada de la historia de las ideas que von Wright llama galileana. Según Comte, fue de la mano de Bacon y de Galileo como la ciencia entró definitivamente en la etapa positiva. (von Wright, 1979).

Para Hempel (1981), existen dos tipos básicos de explicación científica en las ciencias naturales, las denomina: explicación nomológico–deductiva y explicación probabilística y desde su perspectiva estos dos tipos básicos de explicación sirven de soporte al modelo de explicación característicamente histórico. En la historia, según este autor se pueden encontrar explicaciones nomológicas, genética y explicación por razones motivadoras. Parece paradójica esta relación de los modelos explicativos entre las ciencias naturales y la historia y es en este sentido que von Wright indica "Retrospectivamente casi parece una ironía del destino el que la formulación más completa y lúcida de la teoría positivista sobre la explicación llegara a establecerse a propósito de la materia para la que, obviamente, la teoría se halla peor dispuesta, a saber la historia. Aun cuando es probable que, precisamente por esa razón, el trabajo de Hempel provocara discusiones y controversias sin cuento" (Ibid. 32)

Estas posturas y discusiones cobran sentido cuando se las analiza en relación al tipo de investigación que debiera caracterizar los distintos conjuntos de ciencias.

En su aplicación a las ciencias sociales, en general, se admite que el positivismo implica dos postulados estrechamente vinculados. El primero es que los objetivos, los conceptos y los métodos de las ciencias naturales son aplicables a las indagaciones científico sociales. El segundo es la convicción de que el modelo de explicación utilizado en las ciencias naturales proporciona las normas lógicas en base a las cuales pueden valorarse las explicaciones dadas por las ciencias sociales.

Hacia una comprensión en las ciencias

La otra posición en el debate sobre las relaciones entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre fue una reacción contra el positivismo. La filosofía antipositivista de la ciencia, que alcanza un lugar prominente a finales del siglo XIX, representa una tendencia mucho más diversificada y heterogénea que el positivismo.

Entre las figuras representativas de este tipo de pensamiento se incluyen eminentes filósofos, historiadores y científicos sociales alemanes. Entre ellos los más conocidos son Droysen, Dilthey, Simmel y Max Weber. Wierdelband y Rickert, de la escuela neokantiana de Baden, son afines a ellos. Del italiano Croce y del eminente filósofo de la historia y del arte, el británico Collingwood, puede decirse que pertenecen al ala idealista de esta tendencia antipositivista en metodología.

Todos estos pensadores rechazan el monismo metodológico del positivismo y rehusan tomar el patrón establecido por las ciencias naturales exactas como ideal regulador, único y supremo, de la comprensión racional de la realidad.

Muchos de ellos acentúan el contraste entre las ciencias que, al modo de la física, la química o la fisiología, aspiran a generalizaciones sobre fenómenos reproducibles y las ciencias que, como la historia, buscan comprender las peculiaridades individuales y únicas de sus objetos.

Windelban dispuso los términos "nomotético" para calificar las ciencias que persiguen leyes e "idiográfico" para calificar el estudio descriptivo de lo individual. (Windelban, 1894. En: von Wright, 1979).

Los antipositivistas también han impugnado el enfoque positivista de la explicación. El filósofo e historiador alemán Droysen (1858) parece haber sido el primero en introducir una dicotomía metodológica que ha ejercido gran influencia. Acuñó en tal sentido los nombres de explicación y comprensión. El objetivo de las ciencias naturales consiste, según él, en explicar; el propósito de la historia es más bien comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito. Estas ideas metodológicas fueron luego elaboradas hasta alcanzar plenitud sistemática por Dilthey.

Dilthey (1833-1911) rechaza la tendencia de fundar un conocimiento sobre lo humano siguiendo los procedimientos de las ciencias naturales.

"Para Dilthey, la experiencia concreta y no la especulación representa el único punto de partida admisible para desarrollar lo que llama las ciencias del espíritu o del hombre (Geisteswissenschaften). El pensamiento no puede ir más allá de la vida, sostendrá... Dilthey es considerado el fundador de la corriente psicológica llamada descriptiva o de la comprensión. Ella se opone a la idea de una psicología explicativa". (Echeverría 1993: 199)

El uso común no hace una distinción aguda entre las palabras 'explicar' y 'comprender'. Cabe decir que prácticamente cualquier explicación, sea causal o teleológica o de otro tipo, nos proporciona una comprensión de las cosas. Pero 'comprensión' cuenta además con una resonancia psicológica de la que carece 'explicación'. Desde este carácter psicológico se considera la comprensión, como método característico de las humanidades, es una forma de empatía (Einfühlung) o recreación en la mente del estudioso de la atmósfera espiritual, pensamientos, sentimientos y motivos, de sus objetos de estudio. (Simmel, 1892 y 1918).

"Sin embargo, no es únicamente por este sesgo psicológico por lo que cabe diferenciar a la comprensión de la explicación. La comprensión se encuentra además vinculada con la intencionalidad de una manera en que la explicación no lo está. Se comprenden los objetivos y propósitos de un agente, el significado de un signo o de un símbolo, el sentido de una institución social o de un rito religioso. Esta dimensión intencional o, como también seguramente podría decirse, esta dimensión semántica de la comprensión ha llegado a jugar un papel relevante en la discusión metodológica más reciente". (von Wright. op. cit. 26)

Sostiene von Wright (1979) que la noción diltheyana de comprensión era en un principio sobremanera 'psicologista' y 'subjetivista'. Luego, al parecer bajo la creciente influencia de Hegel, Dilthey acentuó el carácter 'objetivo' de los frutos del método de comprensión. Y, Echeverría agrega "Dilthey recibe una importante influencia de la escuela romántica, a través de autores como Goethe, Novalis y el propio Schleiermacher, que reivindicaban un retorno a la vida y un deseo por acceder a lo inmediato y a la totalidad. Simultáneamente con ello, sin embargo, Dilthey va a profesar el ideal desarrollado desde las ciencias naturales por alcanzar un conocimiento que sea objetivamente válido". (Echeverría. op. cit. 199).

Siguiendo a Echeverría, Dilthey se propone en 1883 realizar una "crítica de la razón histórica". Esta obra completaría la contribución de Kant al establecer los fundamentos epistemológicos para los estudios del hombre.

El gran objetivo de Dilthey consiste, precisamente, en desarrollar una metodología apropiada para el entendimiento de las obras humanas, que eluda el reduccionismo y mecanicismo de las ciencias naturales. La vida debe ser entendida a partir de la propia experiencia de la vida. Las ciencias humanas no pueden pretender la comprensión de la vida a través de categorías externas a ella, sino a través de categorías intrínsecas, derivadas de ella misma. "Por las venas del 'sujeto cognoscitivo'

construido por Locke, Hume y Kant, no corre sangre verdadera" señala Dilthey.

Dilthey emprende dicha tarea entendiendo que se trata de un problema que no es metafísico, sino epistemológico; que requiere la profundización de nuestra conciencia histórica, y que requiere, por sobre todo, concentrarse en las expresiones (obras) que resultan de la propia vida. Para Dilthey, la metafísica es a la vez imposible e inevitable. Los hombres no pueden permanecer en un relativismo absoluto, ni negar la condicionalidad histórica de cada uno de sus productos culturales. Ello se expresa en la antinomia entre la pretensión de validez absoluta del pensar humano, por un lado, y la condición histórica del pensar efectivo, por el otro.

Por su interés en la historia y las ciencias del espíritu, la filosofía de Dilthey presenta una cierta afinidad con la tradición hegeliana. Hegel procuraba entender la vida desde la propia vida, pero recurría para ello a la metafísica. Dilthey adopta un enfoque más cercano a la fenomenología, ceñida a las experiencias concretas de los hombres. Dilthey comparte la afirmación de Hegel de que la vida es 'histórica', pero concibe la historia no como una manifestación de un espíritu absoluto, sino, por el contrario, como expresión de la propia vida. La vida para Dilthey es relativa y se manifiesta de múltiples maneras; en la experiencia humana la vida no es nunca un absoluto.

Es central en la concepción planteada por Dilthey la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Mientras las primeras descansan en el concepto de fuerza propuesto por la física y en las matemáticas, las ciencias humanas se apoyan en el concepto de 'sentido' y en la historia. Los estudios sobre lo humano disponen de algo que está ausente en las ciencias naturales: la posibilidad de entender la experiencia interior de un otro a través de un misterioso proceso de transferencia mental. Dilthey, siguiendo a Schleiermacher, concibe esta transposición como una reconstrucción de la experiencia interior del otro. Lo que interesa a Dilthey, sin embargo, no es el entendimiento de la otra persona, sino del mundo que a través de ello se revela.

El concepto clave en las ciencias del espíritu es el del entendimiento o la comprensión (Verstehen). Las ciencias naturales generan conocimiento a través de la explicación de la naturaleza; los estudios del hombre (las ciencias del espíritu) lo hacen a través de la comprensión de las expresiones de la vida. La comprensión permite acceder al conocimiento de la entidad individual; las ciencias naturales sólo se preocupan de lo individual como un medio para llegar a lo general, al tipo. Es más, las ciencias del espíritu, según Dilthey, son epistemológicamente anteriores a las de la naturaleza, a las que, por lo demás, abarcan pues toda ciencia natural es también un producto histórico.

La fórmula hermenéutica de Dilthey pone el énfasis en tres conceptos claves: la experiencia, la expresión y la comprensión o entendimiento.

El concepto de experiencia propuesto por Dilthey anticipa uno de los aspectos centrales de la filosofía posterior de Heidegger. No en vano este último reconoce el acierto de Dilthey. En efecto, la experiencia para Dilthey no es el contenido de un acto reflexivo de la conciencia. Es más bien el propio acto de la conciencia. No es algo que se halla fuera de conciencia y que ésta aprehende. La experiencia a la que alude Dilthey es algo mucho más fundamental, algo que existe antes de que el pensamiento reflexivo acometa la separación entre sujeto y objeto. Representa una experiencia vivida en su inmediatez, un ámbito previo al pensamiento reflexivo. Al distinguir de esta forma pensamiento y vida (experiencia), Dilthey coloca los cimientos a partir de los cuales se desarrollará la fenomenología en el siglo XX.

De lo anterior se deduce que representa un error considerar a la experiencia invocada por Dilthey como una realidad subjetiva. La experiencia aludida apunta a aquella realidad que se me presenta antes de convertirse en experiencia objetiva y, por lo tanto, antes de que lo subjetivo también se constituya. La experiencia representa un ámbito anterior, previo, a la separación sujeto-objeto, un ámbito en el cual el mundo y nuestra experiencia de él se hallan todavía unidos. En él tampoco se separan nuestras sensaciones y sentimientos del contexto total de las relaciones mantenidas juntas en la unidad de la experiencia.

Otro aspecto importante en el énfasis que pone Dilthey en la 'temporalidad' del 'contexto de relaciones' dado en la experiencia. Esta no es estática. Por el contrario, la experiencia, en su unidad de sentido, integra tanto el recuerdo que proviene del pasado, como la anticipación del futuro. El sentido sólo puede ser concebido en términos de lo que se espera del futuro. Este contexto temporal

es el horizonte inescapable dentro del cual es interpretada toda percepción del presente.

Dilthey insiste en señalar que la temporalidad de la experiencia no es algo impuesto reflexivamente por la conciencia (como lo afirmara Kant al sostener que la conciencia es el agente activo que organiza e impone unidad en la percepción), sino que ya se encuentra en la experiencia que se nos es dada.

Al destacar la importancia de la temporalidad, Dilthey introduce una dimensión que será central para la tradición hermenéutica posterior. Permite reconocer que la experiencia es intrínsecamente temporal (histórica) y que, por lo tanto, la comprensión de la experiencia debe realizarse en categorías de pensamiento temporales (históricas). Ello significa que sólo entendemos el presente en el horizonte del pasado y futuro. No se trata del resultado de un esfuerzo consciente, sino que pertenece a la propia estructura de la experiencia.

El segundo término clave de la fórmula hermenéutica de Dilthey es el de la expresión. Por ella se entiende cualquier cosa que refleja la huella de la vida interior del hombre. Se trata de las 'objetivaciones' de la vida humana. Para Dilthey la hermenéutica debe concentrarse en estas expresiones objetivadas de la experiencia por cuanto le permiten al entendimiento dirigirse a elementos fijos, objetivos, y eludir así el intento de capturar la experiencia a través del esquivo procedimiento de la introspección. No olvidemos, por lo demás que Dilthey busca alcanzar un conocimiento objetivamente válido. La introspección es descartada por cuanto genera una intuición que no puede comunicarse, o bien, una conceptualización de ella que es, ella misma, una expresión objetivada de la vida interior.

Las ciencias del espíritu, por lo tanto, deben dirigirse hacia las 'expresiones de la vida'. Al hacerlo, al concentrarse en las objetivaciones de la vida (obras), ellas no pueden sino ser hermenéuticas. Se orientarán centralmente a descifrar el sentido de la vida de que ellas son portadores.

"Todo aquello en lo que se ha objetivado el espíritu humano pertenece al campo de las Geisteswissenschaften. Su circunferencia es tan ancha como el entendimiento, y el entendimiento tiene su verdadero objeto en la propia objetivación de la vida" (Echeverría. op. cit. 203)

Dilthey clasifica las distintas manifestaciones de la experiencia humana interior en: las manifestaciones de la vida (que incluye ideas y acciones) y las expresiones de la experiencia vivida. Estas últimas son para Dilthey las más importantes dado que la experiencia humana interior alcanza en ellas su más plena expresión. Dentro de ellas, el papel preponderante lo tienen las obras de arte, en la medida en que en ellas no sólo se manifiesta su autor, sino la vida misma, como sucede, por ejemplo, con las obras literarias. De allí que, para Dilthey, la hermenéutica no comprende sólo la teoría de la interpretación de los textos, sino de cómo la vida se manifiesta y expresa en obras.

El tercer término de la fórmula hermenéutica propuesta por Dilthey es el de la comprensión o el entendimiento (**Verstehen**). A la naturaleza, la explicamos; al hombre, señala Dilthey, lo comprendemos. Llevamos a cabo la explicación a través de procesos puramente intelectuales; pero para comprender es necesaria la actividad combinada de todos los poderes mentales de la aprehensión. La inteligencia, señala Dilthey, existe como realidad en los actos vitales de los hombres, todos los cuales poseen también los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, por lo cual (la inteligencia) existe como realidad sólo dentro de la totalidad de la naturaleza humana. La comprensión no es, por lo tanto, sólo un acto del pensamiento; es la transposición y vuelta a experimentar el mundo tal como otra persona lo enfrenta en una experiencia de vida. Por lo tanto, la comprensión supone una transposición prerreflexiva de uno en un otro. Ello implica el redescubrimiento de uno en el otro.

El sentido propio de la comprensión (o entendimiento) siempre se halla en un contexto de horizonte que se extiende hacia el pasado y el futuro. La historicidad y la temporalidad sin dimensiones inherentes e inevitables de toda comprensión.

Dilthey insiste en la idea del círculo hermenéutico. El todo recibe su sentido de las partes y las partes sólo pueden comprenderse en relación al todo. Desde esta perspectiva, el sentido representa la capacidad de aprehensión de la interacción recíproca y esencial del todo con las partes. Pero, para

Dilthey, el sentido es histórico. Se trata siempre de una relación del todo con las partes mirada desde una determinada posición, en un tiempo determinado y para una determinada combinación de partes. El sentido, por lo tanto, es contextual; es siempre parte de una determinada situación.

En la medida en que se afirma que el sentido es histórico, se sostiene que éste ha cambiado con el tiempo; que es un asunto de relación y está siempre referido a la perspectiva desde la cual se ven los acontecimientos. La interpretación siempre remite a la situación en la cual se halla el intérprete. El sentido podrá cambiar, pero será siempre una forma particular de cohesión, una fuerza de unión; será siempre un contexto.

El sentido es inherente a la textura de la vida, a nuestra participación en la experiencia vivida. En último término, es 'la categoría fundamental y abarcante bajo la cual la vida logra aprehenderse'. De allí que Dilthey afirme que:

"la vida es el evento o elemento básico que debe representar al punto de partida para la filosofía. Se la conoce desde dentro. Es aquello más allá de lo cual no podemos ir. La vida no puede hacerse la comparecer frente al tribunal de la razón" (Echeverría. op. cit. 205)

El sentido no es subjetivo; no es una proyección del pensamiento sobre el objeto; es una percepción de una relación real dentro de un nexo anterior a la separación sujeto-objeto en el pensamiento.

La circularidad del entendimiento (círculo hermenéutico) tiene otra importante consecuencia: no existe realmente un punto de partida verdadero para el entendimiento. Ello significa que no es posible concebir un entendimiento carente de presupuestos. Todo acto de entendimiento tiene lugar al interior de un determinado contexto u horizonte. Ello es igualmente válido para las explicaciones científicas. Estas siempre requieren de un marco de referencia. Un intento interpretativo que ignore la historicidad de la experiencia vivida y que aplique categorías atemporales a objetos históricos, sólo irónicamente puede pretender ser objetiva, dado que ha distorsionado el fenómeno desde el inicio.

No existe un entendimiento carente de una posición. Entendemos sólo por referencia a nuestra experiencia. La tarea metodológica del intérprete, por lo tanto, no consiste en sumergirse completamente en su objeto, sino en encontrar maneras viables de interacción entre su propio horizonte y aquel del cual el texto es portador.

La hermenéutica de Dilthey se mantendrá apegada al objetivo de producir un conocimiento objetivamente válido como, asimismo, a la idea de Schleiermacher de que la hermenéutica tiende a la reconstrucción de la experiencia del autor. A pesar de ello, su contribución será de gran importancia para las concepciones hermenéuticas posteriores, como las de Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Uno de los principales méritos de Dilthey—según Echeverría—reside en haber colocado a la hermenéutica en el horizonte de la historicidad. Su pensamiento ejercerá una influencia significativa en pensadores como Max Weber (1864-1920) Y Karl Jaspers (1883-1969). Weber, por ejemplo, en que las explicaciones en las ciencias sociales o culturales no sólo deben ser causales, sino también ser capaces de revelar el sentido que se halla comprometido en la acción de los hombres.

Si se acepta una demarcación metodológica fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu o del hombre, surgirá inmediatamente la cuestión de dónde situar a las ciencias sociales y a las ciencias de la conducta. Estas ciencias nacieron en buena medida bajo la influencia de una presión cruzada de las tendencias positivistas y antipositivistas en el último siglo. No es sorprendente por lo tanto el que hayan venido a resultar un campo de batalla para las dos tendencias en liza en la filosofía del método científico. La aplicación de métodos matemáticos a la economía política y a otras formas de estudio social fue un legado de la Ilustración del siglo XVIII que encontró apoyo en los positivistas del siglo XIX. El mismo Comte—como se ha repetido antes—acuñó el nombre de 'sociología' para el estudio científico de la sociedad humana. De los dos grandes sociólogos del cambio de siglo, Emile Durkheim fue esencialmente un positivista en todo lo referente a su metodología, mientras que en Max Weber se entremezclaba un cierto tinte positivista con el énfasis en la teleología y en la comprensión empática. (von Wright, 1979).

Hegel es uno de los grandes filósofos del pasado siglo que ha ejercido una profunda y duradera influencia en este orden de consideraciones metodológicas, pero a quien es difícil de situar tanto respecto del positivismo del sigloXIX como respecto de las reacciones contra el positivismo. Las ideas hegelianas sobre el método cargan el acento sobre las leyes, la validez universal y la necesidad.

Según von Wright (1979) Hegel se consideró a sí mismo seguidor de Aristóteles. Si bien, a diferencia del Filósofo Maestro, Hegel apenas comprendió la ciencia natural. En este punto, su talante intelectual es extraño al del positivismo y presenta una íntima afinidad con el de las ciencias del espíritu o del hombre (Geisteswissenschaften). Pero a pesar de este acento 'humanista y antinaturalista', parece justo decir que Hegel fue el gran renovador—después de la Edad Media y por lo tanto necesariamente en oposición al espíritu platonizante del Renacimiento y de la ciencia Barroca—de una tradición aristotélica en la filosofía del método.

Para Hegel, como para Aristóteles, la idea de la ley es primordialmente la de una conexión reflexiva, no la de una generalización inductiva establecida por observación y experimentación. Para ambos filósofos, la explicación consiste en procurar que los fenómenos sean inteligibles teleológicamente, más bien que en determinar su predecibilidad a partir del conocimiento de sus causas eficientes. Para la teleología hegeliana la explicación 'mecanicista' no facilita una comprensión plena de los fenómenos de la naturaleza, la explicación sólo es completa cuando se sitúa en una perspectiva teleológica.

A la luz de su afinidad y parentesco con Hegel, la metodología antipositivista del siglo XIX en su conjunto puede remitirse a una venerable tradición aristotélica, desplazada durante los últimos siglos por un nuevo espíritu en filosofía de la ciencia cuyo representante más característico fue Galileo.

El punto de la relación de Dilthey, y de los filósofos de la metodología hermenéutica en general, con Hegel es complejo. La transición diltheyana de una posición más 'psicológica subjetiva' a otra más 'hermenéutico-objetivista' constituyó al mismo tiempo una progresiva orientación hacia Hegel y la tradición hegeliana.

En el esquema hegeliano la inferencia práctica, la primera premisa viene dada por la tendencia del sujeto hacia un fin, la segunda premisa está constituida por la contemplación de medios con vistas al fin y la conclusión consiste en la 'objetivación' de la tendencia en acción. Hegel escribe: "El fin se funde a través de un medio con la objetividad y en ésta consigo mismo ...Por consiguiente el medio es el término medio *formal* de un silogismo*formal*; es *externo* tanto respecto al *extremo* del fin subjetivo como, por ende, también respecto al extremo del fin objetivo" (Citado por von wright, 1979).

Al apoyo del positivismo a mediados del siglo XIX sucedió una reacción antipositivista hacia fines del sigloXIX y a comienzos del siglo XX como se ha indicado antes. Sin embargo, en las décadas que mediaron entre las dos guerras mundiales resurgió el positivismo con más vigor que nunca. El nuevo movimiento fue llamado neopositivismo o positivismo lógico, más tarde también se le conoció por empirismo lógico. El atributo 'lógico' fue añadido para indicar el apoyo que el redivivo positivismo obtuvo de los nuevos desarrollos en lógica formal.

El resurgimiento de la lógica, después de medio milenio de decadencia y estancamiento—aproximadamente desde 1350 hasta 1850, con la excepción de las contribuciones de Leibniz en el siglo XVII—ha sido un evento de la mayor importancia en sí mismo para la metodología y la filosofía de la ciencia (von Wright, 1979).

En este mismo sentido Hegel señala: "Desde Aristóteles la lógica no ha retrocedido pero tampoco avanzó un paso; esto último ocurrió porque según todas las apariencias, parece acabada y completa. Pero si desde Aristóteles en la lógica no se han efectuado modificaciones—en efecto, las modificaciones, como se ve si se observan los modernos compendios de lógica, consisten a menudo sólo en eliminaciones—esto lleva más bien a la conclusión de que esta ciencia necesita con mayor razón una reelaboración total; pues una labor del espíritu continuada, durante 2000 años, debe haberle proporcionado una conciencia más elevada en torno a su pensamiento y a su pura esencia

en sí misma" (Hegel 1956:68)

Y por las muchas 'deformaciones' en el contenido y la forma como se presenta la lógica en los libros de enseñanza, Hegel afirma "En realidad, hace mucho tiempo que viene experimentándose la necesidad de una transformación de la lógica" (Ibid)

Tal como fuera planteado por Kant, desde que Aristóteles fundara la lógica, ésta no había tenido desarrollos posteriores de importancia. De allí que se considerara que junto con su nacimiento había alcanzado su completamiento, lo que se traducía en que no se esperaba que ella registrara innovaciones significativas. Se partía de la base, por lo tanto, de que la lógica estaba completa.

El desarrollo filosófico ulterior, sin embargo, demostrará que ello estaba lejos de ser efectivo. De hecho, habrán dos importantes esfuerzos de cuestionamiento de la lógica tradicional. Primero, aquel efectuado por la dialéctica e inspirado en el objetivo de comprensión del desarrollo histórico y, luego aquel asociado con la obra de Frege y realizado a partir de desarrollos registrados en las matemáticas. (Echeverría, 1993).

En términos generales, los grandes intentos de superar la lógica tradicional los encontramos, en primer lugar, en el desarrollo de la dialéctica, iniciada por Hegel en su variante idealista y, posteriormente, propuesta por Marx, en su variante materialista y, en segundo lugar, en aquellos desarrollos que se iniciaron a partir del análisis lógico de los números efectuados por Frege y, posteriormente, continuados por Russell y otros.

A partir de algunos de los rasgos de la lógica tradicional, ellos se pueden considerar como los puntos de arranque diferentes de los distintos intentos de cuestionamiento de la lógica tradicional. En el caso de la dialéctica, se objetará el carácter formal de la lógica, se cuestionará globalmente el principio de identidad y, consiguientemente, se rechazará el principio de contradicción que representa el principio de identidad invertido. Sin embargo, se aceptará el supuesto de la universalidad de las proposiciones predictivas y se le seguirá confiriendo prioridad a la dimensión asertiva.

La revolución lógica de Frege, en cambio, pondrá en duda el supuesto de que todas las proposiciones se someten a una estructura predictiva y, desde allí, introducirá algunas importantes distinciones correctivas relacionadas con el principio de identidad (Echeverría, 1993).

Sin embargo, difícilmente cabría decir que la lógica formal se halla comprometida intrínsecamente con el positivismo o con una filosofía positivista de la ciencia.

Por su parte, el positivismo lógico de los años 1920 y 1930 fue el principal, aun si no el único, afluente del que se nutrió la más amplia corriente de pensamiento filosófico hoy comúnmente conocida como filosofía analítica. Sería totalmente erróneo considerar que la filosofía analítica en su conjunto representa una rama del positivismo. Pero es acertado reconocer que las contribuciones de la filosofía analítica a la metodología y a la filosofía de la ciencia se han mantenido hasta hace bien poco predominantemente fieles al espíritu positivista, si por 'positivismo' se entiende una filosofía partidaria del monismo metodológica, de ideales matemáticos de perfección y de una perspectiva teórico-substantiva de la explicación científica. (von Wright, 1979).

La discusión de los problemas de la explicación en el seno de la tradición de la filosofía analítica recibió un impulso decisivo del trabajo clásico de Carl Gustav Hempel (1942). Aun cuando otros positivistas lógicos y filósofos analíticos ya habían adelantado puntos de vista sobre la explicación semejantes a los de Hempel, en esencia, todas estas propuestas vienen a ser variantes de la teoría de la explicación expuesta por los clásicos del positivismo, en particular por Mill. (von Wright, 1979).

Por su parte, el estudio general de control y de mecanismos de dirección, es conocido como *cibernética*. Ha tenido una influencia considerable, por no decir revolucionaria, en la ciencia moderna, especialmente en biología y en ingeniería; la trascendencia de su contribución en metodología ha consistido en propiciar un notable desarrollo, en el espíritu de la tradición galileana, de la perspectiva 'causalista' y 'mecanicista'. Al mismo tiempo ha reforzado algunos de los dogmas más importantes de la filosofía positivista de la ciencia, en particular la consideración unitaria del

método científico y la teoría de la explicación por subsunción.

Sin embargo, el pensamiento cibernético ha tenido también un gran impacto en las ciencias del hombre, tales como economía, psicología social y en la teoría jurídica.

Por su parte, el razonamiento práctico reviste gran importancia para la explicación y comprensión de la acción. El silogismo práctico provee a las ciencias del hombre de algo durante mucho tiempo ausente de su metodología: un modelo explicativo legítimo por sí mismo, que constituye una alternativa definida al modelo de cobertura legal teórico-subsuntiva. En líneas generales, el silogismo práctico viene a representar para la explicación teleológica y para la explicación en historia y ciencias sociales, lo que el modelo de subsunción teórica representa para la explicación causal y para la explicación en ciencias naturales.

Los trabajos de Elizabeth Anscombe (1957), William Dray (1957), Melden (1961), Kenny (1963), d'Arcy (1963), Brown (1968) y otros reflejan el creciente interés, en el seno de la filosofía analítica, por el concepto de acción y por las formas del discurso práctico. Pero no fue hasta la aparición del importante trabajo de Charles Taylor en 1964, cuando esta nueva orientación de la filosofía analítica llegó a conectar con la teoría de la explicación en psicología y en las otras ciencias de la conducta.

Por su parte, en la tradición antipositivista se puede identificar la tradición antipositivista de los estudios sociales fundada en la fenomenología social, este planteamiento procura sustituir las nociones científicas de explicación, predicción y control por las interpretativas de comprensión, significado y acción.

Hasta aproximadamente 1970 reinó una coincidencia general en cuanto a que el 'funcionalismo' suministraba el marco de referencia idóneo para el estudio de los fenómenos sociales. Los rasgos positivistas de este tipo de estudios sociales se evidencian en su visión de la realidad social como mecanismo autorregulado, así como en su preocupación por facilitar explicaciones exentas de juicio de valor. La orientación positivista se transparenta asimismo en la imagen funcionalista del comportamiento humano como determinado por leyes impersonales que funcionan lejos del control del individuo. (Carr y Kemmis, 1988).

En el campo de las Ciencias Sociales, los sociólogos, especialmente Comte, Durkheim, Spender, Mead y Schutz se preocuparon desde el principio por la ciencia, y muchos querían modelar la sociología a partir de las ciencias de la física y la química, que habían obtenido un gran éxito. Sin embargo, en seguida surgió un debate entre los que aceptaban de buen grado el modelo científico y los que como Weber pensaban que las características particulares de la vida social dificultaban y hacían no recomendable la adopción de un modelo absolutamente científico (Ritzer, 1994).

Estos planteamientos se originan en la fenomenología social de Alfred Schutz (1967) y de la sociología del conocimiento desarrollada por Berger y Luckman (1967). Esta 'nueva sociología' aducía que la sociedad no es un "sistema independiente" mantenido mediante relaciones de factores externos a los miembros de aquella sino que la característica crucial de la realidad social es la posesión de una **estructura** intrínsecamente significativa, constituida y sostenida por las actividades interpretativas rutinarias de sus miembros individuales. El carácter 'objetivo' de la sociedad, por tanto, no es una realidad independiente a la que están sujetos, no se sabe cómo, los individuos. Por el contrario, la sociedad posee cierto grado de objetividad gracias a que los actores sociales, en el proceso de interpretación de su mundo social, la exteriorizan y objetivan. La sociedad sólo es 'real' y 'objetiva' en la medida en que sus miembros la definen como tal y se orientan ellos mismos hacia la realidad así definida" (Carr 1988: 99)

La sociología fenomenológica de Schutz se centra en la intersubjetividad "El mundo intersubjetivo no es un mundo privado, es común a todos. Existe 'porque vivimos en él como hombres entre hombres', con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos" (Schutz 1973:10). La intersubjetividad existe en el 'presente vivido' en el que nos hablamos y nos escuchamos unos a otros. Compartimos el mismo tiempo y espacio con otros. "Esta simultaneidad es la esencia de la intersubjetividad, significa que **capto la subjetividad del alter ego al mismo tiempo que vivo en mi propio flujo de consciencia...** Y esta captación en simultaneidad del otro, así como en su captación recíproca de mí, hacen posible

nuestro ser conjunto en el mundo" (Ritzer 1994:628).

Según Ritzer "mientras Husserl identificaba el ego trascendental como su preocupación central, Schutz dio un giro exterior a la fenomenología para analizar el mundo intersubjetivo, el mundo social. (Si bien es esta una importante diferencia, no debemos perder de vista el hecho de que ambos pensadores se centraron en la intersubjetividad, Husserl dentro del reino de la conciencia y Schutz en el mundo social" (Ibid).

Para Schutz los actores y las estructuras sociales se influyen mutuamente, pero, además, su reflexión sobre el mundo cultural permite conectar al hombre presente con su historia pasada, con sus predecesores "es evidente que tanto las personas del pasado como las del presente crean el mundo cultural, puesto que se 'origina en acciones humanas y ha sido instituida por ellas, por las nuestras y las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores'. Todos los objetos culturales—herramientas, símbolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc—apuntan en su mismo origen y significado a las actividades de sujetos humanos" (Schutz, 1973: 329 citado por Ritzer). Por otro lado, este mundo cultural es externo y coercitivo para los actores: "me encuentro a mí mismo en mi vida diaria dentro de un mundo que no sólo yo he creado ...He nacido en un mundo social preorganizado que me sobrevivirá, un mundo compartido desde el exterior con semejantes organizados en grupos" (Schutz, 1973: 329 citado por Ritzer).

De lo anterior se deduce que considerar el orden social como un rasgo determinado de la sociedad no sólo propone una 'reificación' ilegítima (tratar los patrones percibidos como realidades objetivas), sino que además fracasa en la explicación de cómo se ha producido dicho orden y cómo el mismo se reafirma continuamente por medio de las interpretaciones cotidianas de los actores sociales. La investigación social, por consiguiente, debe preocuparse más por mostrar cómo se produce el orden social, para lo cual ha de revelar la red de significados a partir de los cuales los miembros de la sociedad constituyen y reconstituyen dicho orden. (Carr y Kemmis, 1988).

Este enfoque 'interpretativo' de la naturaleza de las ciencias sociales tiene una larga tradición, elaborado inicialmente por los teólogos protestantes del siglo XVII a través de la hermenéutica, fue utilizado durante el siglo XVIII además para interpretar la literatura, las obras de arte y la música. La jurisprudencia y la filología también adoptaron el método hermenéutico, y durante el siglo XIX el 'entendimiento interpretativo' fue el concepto central de una gran discusión metodológica entre historiadores de habla alemana sobre la naturaleza de la historia. No fue, sin embargo, hasta finales del siglo XIX y principios del XX (período durante el cual el planteamiento positivista de las ciencias sociales triunfaba en Gran Bretaña y en todas partes) cuando una serie de teóricos sociales alemanes como Dilthey, Rickert, Simmel y Weber, trataron de difundir la idea de la interpretación hermenéutica y perfeccionarla hasta dar a las ciencias sociales una base epistemológica alternativa. Hacia las décadas de 1960-1980, la alternativa 'interpretativa' empezó a ganar adeptos en los países de habla inglesa. Por otra parte, los desarrollos recientes de la filosofía analítica neowittgensteiniana han generado interpretaciones de la acción, el lenguaje y la vida social que no sólo minan la interpretación positivista sino que además proporcionan respaldo lógico al enfoque interpretativo de cómo deben explicarse y entenderse los fenómenos sociales.

La noción de 'ciencia social interpretativa' es un término genérico que comprende gran variedad de posturas. Puede explicarse asimismo a partir de una variedad de fuentes distintas, desde la hermenéutica alemana hasta la filosofía analítica inglesa.

Según Carr y Kemmis "puede que la expresión más clara del punto de vista interpretativo sea la famosa definición de sociología de Max Weber:

La sociología ... es una ciencia que intenta el entendimiento interpretativo de la acción social ... En 'acción' se incluye cualquier comportamiento humano en tanto que el individuo actuante le confiere un significado subjetivo. En este sentido, la acción puede ser manifiesta o puramente interior o subjetiva; puede consistir en la intervención positiva en una situación, o en la abstención deliberada de tal intervención o en el consentimiento pasivo a tal situación. La acción es social en la medida en que, en virtud del significado subjetivo que le atribuye el individuo actuante (o los individuos), tiene en cuenta el comportamiento de otros y orienta su dirección en consecuencia."

En un análisis de tal definición, los elementos claves que podemos identificar se relacionan con el

objeto de estudio que Weber afirma le compete a las ciencias sociales, ella se ocuparía del 'entendimiento interpretativo' de la acción social, y la característica más notable de la acción en su 'significado subjetivo', el que va estrechamente unido a la distinción entre acción humana y conducta humana refiriéndose esta última al movimiento físico aparente. La importancia de esta distinción resulta obvia cuando se comprende que el comportamiento de los objetos físicos sólo se hace inteligible cuando se le impone alguna categoría interpretativa.

El comportamiento de los seres humanos, en cambio, está principalmente constituido por sus acciones y es rasgo característico de las acciones el tener un sentido para quienes las realizan y el convertirse en inteligibles para otros sólo por referencia al sentido que les atribuye el actor individual. Observar las acciones de una persona, por tanto, no se reduce a tomar nota de los movimientos físicos visibles del actor, sino que hace falta una interpretación, por parte del observador, del sentido que el actor confiere a su conducta. Es por este motivo que un tipo de comportamiento observable puede constituir toda una serie de acciones y, por eso mismo, las acciones no pueden observarse del mismo modo que los objetos naturales. Sólo pueden ser interpretadas por referencia a los motivos del actor, a sus intenciones o propósitos en el momento de llevar a cabo la acción. Identificar correctamente esos motivos e intenciones es entender el 'significado subjetivo' que la acción tiene para el actor.

Las acciones, a diferencia del comportamiento de casi todos los objetos, siempre incorporan las interpretaciones del actor, y por ese motivo sólo pueden ser entendidas cuando nos hacemos cargo de los significados que el actor les asigna. Una de las misiones de la ciencia social 'interpretativa' consiste en descubrir esos significados y, así, hacer inteligible la acción.

La afirmación de que las acciones humanas tienen significado implica bastante más que una referencia a las intenciones conscientes de los individuos. Requiere también que se entienda el contexto social dentro del cual adquieren sentido tales intenciones. Las acciones no pueden ser privadas, la mera identificación de una acción como perteneciente a tal o cual especie implica el empleo de reglas de identidad según las cuales pueda decirse de dos acciones que son lo mismo. Tales reglas son necesariamente públicas; si no lo fueran, sería imposible distinguir entre la interpretación correcta de una acción y una interpretación equivocada. Y de esta característica 'pública' de las reglas de interpretación se desprende que una acción sólo puede ser identificada correctamente cuando corresponde a alguna descripción que sea públicamente reconocible como correcta.

El carácter social de las acciones implica que éstas surgen de las redes de significados conferidas a los individuos por su historia pasada y su orden social presente, las cuales estructuran de cierta manera su interpretación de la 'realidad'. En este sentido, los significados en virtud de los cuales actúan los individuos están predeterminados por las 'formas de vida' en que éstos han sido iniciados. Por este motivo, otra misión de una ciencia social 'interpretativa' es la de descubrir el conjunto de reglas sociales que dan sentido a determinado tipo de actividad social, y así revelar la estructura de inteligibilidad que explica por qué tienen sentido cualesquiera acciones que observemos.

Si se considera de esta manera las acciones humanas, es claro que cualquier intento de explicarlas del mismo modo que las ciencias naturales explican el comportamiento de los objetos naturales priva a aquéllas de sus significados propios, que reemplaza por las interpretaciones causales del tipo que demanda el concepto positivista de explicación. Cuando esto ocurre, las acciones significativas se reducen a patrones de conducta que, como la dilatación de los metales, se suponen determinados por fuerzas externas y pueden reducirse a la explicación científica convencional. La acción queda desprovista de su sentido y halla su lugar en un cálculo de movimientos que sólo tienen el sentido ilícito que les dan los significados y valoraciones que el científico positivista trata en vano de extirpar de sus teorías. Si se quiere evitar esto, si los intentos de comprender los fenómenos humanos y sociales han de tomarse en serio, es preciso admitir que las ciencias sociales versan sobre una materia temática totalmente diferente de la de las ciencias naturales, y que los métodos y las formas de explicación que se utilicen en ambos tipos de ciencia han de ser completamente distintos.

Históricamente, el tipo de métodos y de explicaciones que se ocupan de ofrecer interpretaciones teóricas de los significados subjetivos de la acción social está dado por los métodos y las explicaciones del *verstehen*. En el intento de descubrir los significados de la acción, las explicaciones del *verstehen* no contemplan las intenciones, los propósitos y los motivos como eventos mentales

'internos' que causan de alguna manera el comportamiento físico aparente. Se admite que las 'intenciones' y los 'motivos' aluden, no a un género de procesos mentales ocultos, sino a aquello que permite que las acciones observadas sean descritas como acciones de un tipo determinado. Las intenciones y los motivos no están 'detrás' de las acciones funcionando como 'causa' mental, invisible, de las mismas, sino que se relacionan intrínsecamente con las acciones como parte de su definición y significado. Por esta razón, las explicaciones del *verstehen* no dependen de una especie de empatía intuitiva misteriosa que permita al científico social, no se sabe cómo, colocarse en la mente de las personas a quienes observa, sino que son explicaciones que procuran dilucidar la inteligibilidad de las acciones humanas clarificando el pensamiento que las informa y situándolo en el contexto de las normas sociales y de las formas de vida dentro de las cuales aquéllas ocurren. Con esto, las explicaciones del *verstehen* apuntan a explicar los esquemas conceptuales básicos que estructuran la manera en que se hacen inteligibles las acciones, las experiencias y los modos de vida de aquellos a quienes observa el científico social. Su objetivo no es ofrecer explicaciones causales de la vida humana, sino profundizar y generalizar nuestro conocimiento de por qué la vida social se percibe y experimenta tal como ocurre. (Carr y Kemmis, 1988).

Siguiendo a Carr y Kemmis, el enfoque interpretativo de las ciencias sociales ha recibido variadas críticas: Por una parte, están las objeciones de inspiración positivista, que atacan los fundamentos esenciales de la ciencia interpretativa y se presentan generalmente en forma de valoraciones basadas en los cánones positivistas de racionalidad. Entre otras cosas, apuntan a la incapacidad del planteamiento interpretativo para producir generalizaciones de amplio alcance o para suministrar normas 'objetivas' y aplicables a la verificación o la refutación de las explicaciones teóricas.

De otro lado, están las críticas que sostienen que la tarea de establecer las interpretaciones correctas de las intenciones y los significados de la acción social no agota los propósitos de las ciencias sociales. En otras palabras, entienden que es innecesariamente restrictivo que las ciencias sociales se limiten a descubrir las 'definiciones de la situación' formuladas por los propios agentes y la asimilación subsiguiente entre la aprehensión científica y la corriente cotidiana. Las críticas de este tenor asumen muchas formas, pero en un sentido general reflejan la creencia de que el planteamiento interpretativo, al distinguir entre la 'comprensión' como meta de la ciencia social interpretativa y la 'explicación' como objetivo de las ciencias naturales, y al negar que las explicaciones científicas tengan ningún lugar en la investigación de los fenómenos sociales, excluye por consiguiente de la indagación científico-social la explicación de ciertos rasgos de la realidad social que son de máxima importancia. Se aduce, en particular, que el enfoque interpretativo omite cuestionar los orígenes, las causas y los resultados de que los agentes adopten unas interpretaciones determinadas de sus actos así como de la vida social, y que descuida los problemas cruciales del conflicto social y el cambio social. Y entienden que estos defectos implican una seria imperfección del planteamiento interpretativo de la relación entre lo teórico y lo práctico.

Una tercera objeción se fija en la insistencia del enfoque interpretativo en cuanto a la inadmisibilidad de toda explicación de la acción social que no sea compatible con la que se dan los propios agentes, ya que, si aceptamos esto, quedarán si explicar todas aquellas situaciones en que sea ilusoria o engañosa la percepción que tienen las personas acerca de lo que están haciendo. Es obvio que las maneras en que la gente caracteriza sus actos pueden no ir en consonancia con lo que hacen en realidad, de tal modo que sus percepciones y explicaciones no pasarán de ser racionalizaciones que confunden la verdadera naturaleza de su situación y ocultan la realidad en alguna medida importante. Las explicaciones de cómo y por qué ocurre esto asumirán, tal vez, la forma de un planteamiento teórico que demuestre cómo la comprensión individual puede estar condicionada por 'conciencias equívocas' y cómo los protagonistas de la realidad social están atados a concepciones irracionales y distorsionadas de la misma por obra de determinados mecanismos sociales. También podría tratar de revelar, en el plano socioestructural, el carácter ideológico de la vida del grupo, demostrando de qué modo los procesos sociales, como el lenguaje y otros de producción y reproducción cultural, configuran nuestra experiencia del mundo social de maneras concretas y obedeciendo a finalidades específicas.

En Resumen

Se ha procurado relacionar algunos desarrollos de la filosofía del método científico con dos grandes tradiciones en la historia de las ideas. En los últimos 100 años la filosofía de la ciencia se ha adherido sucesivamente a una u otra de estas dos posiciones básicamente opuestas. Después de Hegel, advino el positivismo, luego de la reacción antipositivista y en parte neohegeliana en torno al

cambio de siglo, vino el neopositivismo; ahora el péndulo tiende de nuevo hacia la temática aristotélica que Hegel reanimó.

Ha habido diálogo entre ambas posiciones y aun una especie de progreso. El dominio temporal de una de las dos tendencias es por regla general el resultado del camino abierto a continuación de un período durante el que la tendencia opuesta se ha visto criticada. Lo que surge a resultados de este paso adelante nunca se limita simplemente a la reposición de algo que había estado antes ahí, sino que lleva además la impronta de las ideas a través de cuya crítica ha surgido. El proceso ilustra lo que Hegel ha descrito con los términos *aufgehoben* y *aufbewahrt*, cuya mejor equivalencia inglesa tal vez sea 'superseded' y 'retained'. La posición que está en vías de ser reemplazada (**superseded**) derrocha por lo común sus energías polémicas combatiendo características ya trasnochadas de la tendencia opuesta y tiende a ver en lo asimilado (**retained**) por la alternativa emergente una sombra deformada de ella misma. Esto es lo que ocurre cuando, por ejemplo, los filósofos positivistas de nuestros días fundan sus objeciones a la *Verstehen* en argumentos quizás válidos contra Dilthey o Collingwood, o cuando toman equivocadamente la filosofía de la psicología de Wittgenstein por no otra cosa que una forma más de conductismo. (von Wright, 1979).

"Sería ciertamente ilusorio creer que la verdad reside inequívocamente en una de estas dos posiciones opuestas. Al decir esto no estoy pensando en la trivialidad de que ambas posturas son parcialmente verdaderas y cabe llegar a un compromiso en algunos puntos. Puede que sea así. Pero también existe una confrontación de base, al margen de la posibilidad tanto de reconciliación como de refutación—incluso, en cierto modo, al margen de la verdad. Se funda en la elección de conceptos primitivos, básicos para la argumentación en su conjunto. Podría calificarse esta elección de 'existencial'. Consiste en la opción por un punto de vista no susceptible de ulterior fundamento". (von Wright. op. cit. 57)

Más que intentar una conclusión que supondría una suerte de darle un corte definitivo al problema—pretensión que está muy lejos de mi intención y posibilidades—surgen interrogantes que la discusión anterior—en lo absoluto acabada y menos agotada—ha abierto en formas fecundas:

¿Explicamos para comprender?, ¿Comprendemos para explicar?: ¿Está la comprensión subsumida en la explicación?, ¿Está la explicación subsumida en la comprensión?, o bien, ¿se trata de un continuo que va del conocer, pasa por el comprender y llega a explicar? El conocer, comprender, explicar ¿Es cada uno de ellos un proceso en sí, que se opone al otro y en esa oposición tiene un 'contenido'? ¿Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente, porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario? ¿Podemos afirmar con certeza que los fenómenos de las ciencias naturales requieren sólo de ser explicados y no comprendidos?, y, a su vez, que ¿los fenómenos o hechos de las ciencias sociales sólo requieren ser comprendidos, interpretados o analizados críticamente como una forma emancipatoria de la acción social de modo que la teoría social critique el *statu quo*?

Desde los metodólogos se argumenta que las teorías fácticas se construyen principalmente o para explicar, prever o actuar, o bien para conocer y comprender. Las explicaciones, por su parte, reúnen elementos inicialmente aislados en un cuerpo unificado de conocimiento, y calman temporalmente una comezón intelectual. La predicción conecta el presente con el futuro y el pasado a través de la teoría, y sirven también para contrastar éstas.

La explicación y la predicción intervienen combinadas en el planeamiento racional y la ejecución de actos. Así, las teorías pueden aplicarse a objetivos de conocimiento o prácticos. Las aplicaciones cognoscitivas de las teorías, por ejemplo, las explicaciones y las predicciones, preceden a su aplicación práctica: antes de poder hacer algo racionalmente con un objetivo práctico tenemos que entender qué es (descripción), por qué es así (explicación) y cómo puede comportarse (predicción).

Si la búsqueda de conocimiento válido y confiable lo hace el hombre, desde el hombre y para el hombre y escudriña en los fenómenos que lo rodean así como en las subjetividades e intersubjetividades de la vida social e histórica, sus explicaciones, predicciones, descripciones, comprensiones, interpretaciones y acciones se relacionan—en mi opinión—directamente con su universo de referencia. En su evolución cultural, el hombre se ha planteado las preguntas relativas a

su existencia y la existencia del cosmos del que forma parte. Las respuestas que se ha dado han sido las que sus circunstancias y tiempo en que ha vivido las han posibilitado.

Para muchos científicos sociales actuales las opciones son radicales o se elige una posición u otra. Para otros, en cambio, las opciones no son tales, ellas se pueden ubicar en un continuo a través del cual se puede ir comprendiendo y explicando, en una suerte de modelo ecléctico. Para otros, en tanto, es hora de construir una metateoría y una metametodología que logre integrar las diversas posiciones en los ámbitos respectivos y que supere las antinomias o dualismos, por ejemplo: teoría-práctica; micro nivel de análisis-macro nivel de análisis; explicación-comprensión, etc.

Tal vez, el punto crucial esté en el fenómeno que se estudia y en la necesidad que éste tiene de ser develado a través de su comprensión y explicación. Por ejemplo: ¿están los niños pequeños preparados para aprender ciencias tanto naturales como sociales? Las preguntas que podemos hacernos a partir de la precedente, es ¿cómo aprenden los niños pequeños? ¿a través de que mecanismos mentales? ¿por que aprenden de determinada manera? ¿por qué aprender ciencias? ¿para qué aprender ciencias? ¿por qué tienen que aprender algo los niños?, etc. Sin duda, tales preguntas tienen respuestas en la variada investigación que se ha realizado sobre el tema desde fines del siglo XIX y profusamente en el siglo XX. Un grupo de esta investigación se ha orientado a dar explicaciones del por qué. En tanto, otro tanto de las indagaciones han dado cuenta del cómo. En mi opinión ambos cúmulos de conocimientos han sido beneficiosos y aportadores y han permitido a los educadores saber más y comprender mejor este fenómeno en el contexto del momento que vivimos y nuestras circunstancias históricas.

Desde el punto de vista metodológico, abordar una investigación que intente comprender y explicar determinado fenómeno o fenómenos sería —ciertamente— más fructífera que aquella que aborde sólo un elemento del dualismo, en razón de que daría cuenta no sólo del por qué ocurre el hecho, sino también de cómo ocurre el fenómeno que se estudia y si, además, ella posibilita una práctica reflexiva que le permita al actor social mejorar la realidad, se podría hacer una mirada más holística e integradora en la búsqueda de conocimiento acerca del hombre y su entorno, de los cambios y de cómo trabajar en un ambiente de continuo cambio científico y tecnológico y en las posibilidades de hombres y mujeres de una vida más plena.

Al terminar, deseo insistir que la búsqueda y reflexión sobre el tema del dualismo explicación-comprensión ha posibilitado dos experiencias en sí mismas valiosas, la primera relacionada con una apertura mental frente a diversas y contrarias —pero interesantes— posiciones y la segunda a la formulación de diversas interrogantes abiertas para una indagación ulterior.

Bibliografía

- Bunge, Mario. **La investigación científica: su estrategia y su filosofía**. Editorial Ariel, S.A. Barcelona. España. 1989.
- Carr, Wilfred y Kemmis, Stephen. **Teoría crítica de la enseñanza**. Ediciones Martínez Roca, S.A. Barcelona. España. 1988.
- Dockendorff, Cecilia. **El surgimiento de un nuevo paradigma: estudio exploratorio de élites científicas y espirituales chilenas**. Tesis para optar al título de Licenciado en Sociología. Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Sociología. Santiago. Chile. 1990.
- Echeverría, Rafael. **El Búho de Minerva**. Dolen Ediciones. Santiago de Chile. 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciencia de la lógica** (1816). Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Librería Hachette. Buenos Aires. Argentina. 1856.
- Hempel, Carl G. La explicación en la ciencia y en la historia. En: **Teoría de la Historia**. Editorial Terra Nova. México. 1981. (Traducción de Wilma Díaz Carlo).
- Light, D.; Keller, S. Y Calhoun C. **Sociología**. MacGraw-Hill Interamericana, S.A. Colombia. 1991.
- Popper, Karl R. **La miseria del historicismo**. Alianza Editorial. Madrid. España. 1992.
- Ritzer, George. **Teoría sociológica contemporánea**. McGraw-Hill/Interamericana de España, S.A. México. 1994.
- Schutz, Alfred. **El problema de la realidad social**. Ediciones Amorrortu. Buenos Aires. Argentina. 1973.

- Von Wright, Georg Henrik. **Explicación y comprensión**. Editorial Alianza . Madrid. España. 1979.
- Weber, Max. **Economía y Sociedad**. Fondo de cultura económica. México. 1969.