

I.1. Ordenar, conocer

1. El lenguaje estructura un orden. El orden, rasgo del fenómeno normativo y postulado fundamental de la ciencia -la ciencia ordena campos fenoménicos-, tiene raíz histórico-cultural. En el universo indoeuropeo, el orden regula tanto la disposición del universo, el movimiento de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años, como las relaciones entre seres humanos y dioses y también las relaciones de los seres humanos entre sí. Claude Lévi-Strauss, en *El pensamiento salvaje* afirma que la exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento. Con refinamiento no percibido por el examen superficial o la perspectiva externa, el rito se preocupa de no dejar escapar a ningún objeto, a ningún ser, asignándole a todo un lugar en una clase. La existencia de organización es una necesidad práctica, de la ciencia y también del arte -la taxonomía posee valor estético. Toda clasificación es reacción al caos, y aun una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia el orden racional. Los sistemas conceptuales son medios de pensamiento. El orden del pensamiento, el orden del lenguaje, es también un modo de recordar: una estructura diacrónica que opera a los efectos de reducir la vulnerabilidad ante la diacronía. Un sistema de mitades que parte de la oposición alto/bajo puede, implícitamente, oponer cielo/tierra, día/noche, macho/hembra, sagrado/profano, creación/conservación...y su importancia está dada por sus efectos normativos, que cubren campos como el ritual ante la muerte, la pureza de los alimentos, el lugar de las mujeres, las denominaciones clánicas. El conjunto de este orden, que opera y ensambla los niveles cognitivo y prescriptivo, que tiene capacidad realizativa, constituye una suerte de aparato conceptual que filtra la diversidad a través de la identidad y la identidad a través de la diversidad. Esta estructura puede ramificarse, entre otras razones por el bombeo de carga semántica, que trae un doble movimiento de adquisición y pérdida del sentido. Desde esta perspectiva, dentro del sistema de la lengua, y a través de las clasificaciones y mediante sus reglas, cada sociedad aplica una rejilla rígida y discontinua sobre el flujo continuo de las generaciones, al cual así impone una estructura. Este sistema es prácticamente ilimitado.

Posee la mayor generalidad y la más elevada abstracción. Puede ignorar los fracasos. No conoce límites externos (por esta razón, Niklas Luhmann considera que el lenguaje no es un sistema). El pensamiento salvaje, un orden en el lenguaje, no distingue el momento de la observación y el de la interpretación, la formulación de una regla de su interpretación. Dirigiendo la vista a lo lejos, para observar diferencias, se muestra la configuración de saber y el orden del discurso en el ámbito de las prácticas sociales. Las ideas, clasificaciones y prácticas ordenatorias son un modo de hacer el mundo, permiten reconocer, apreciar, conocer y seguir reglas, a través de prácticas convergentes. Cuánto más se acumulan nuestros conocimientos, tanto más se oscurece el esquema de conjunto, porque las dimensiones se multiplican y se expanden los ejes, lo cual paraliza los métodos intuitivos.

2. El orden se moviliza por ficciones. En la construcción de un discurso del orden –Enrique Marí en “Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden”, incluido en *Papeles de filosofía I*, señala, como componentes de ese dispositivo de poder, a los montajes de ficción, los soportes mitológicos y las prácticas extradiscursivas como ceremonias, banderas, rituales, himnos, distribución de espacios y jerarquías, marcas, símbolos funerarios y escenas que ponen en relación al hombre con la solemnización de la palabra, lo cual no excluye, en definitiva, estos elementos del campo del lenguaje-, se hacen posibles las condiciones de reproducción del mismo discurso del orden. En la modernidad, la razón integra este dispositivo, que moviliza sentidos pertenecientes a un mundo de vida, instituyendo sujetos, inscribiendo subjetividades. Marí señala que la capacidad operativa de los artificios que conectan el discurso de la razón y el imaginario social se sostiene en ficciones. Por eso no extraña que la apelación a la razón y a la racionalidad haga funcionar a esos términos de un modo persuasivo, justificatorio, emotivo e ideológico.

3. El discurso científico ordena racionalmente al derecho, sin alcanzar la completitud. Un punto de partida para el desarrollo de una teorización del derecho es la suposición de algún nivel de racionalidad en los enunciados normativos. O por lo menos, y con menos opacidad, se supone que el discurso científico puede, sin dar por sentada una racionalidad, formular una reconstrucción del fenómeno normativo que sí tenga la propiedad de la racionalidad. La predicada “racionalidad del legislador” se podría ver extendida por esta labor racional en el campo del conocimiento. En “Ciencia del derecho y análisis del lenguaje”, de Norberto Bobbio –incluido en su *Contribución a la Teoría del Derecho*, se diferencia razón fuerte –que crea, descubre o revela el derecho, es decir las reglas a las que el hombre racional debe

atenerse- de razón débil –la que una vez establecidas las reglas, para aplicarlas a un caso se vale de la lógica, de formas de razonamientos válidas. En ninguno de esos dos contextos, el de descubrimiento y el de aplicación, Hans Kelsen intervino con su Teoría pura del derecho, clasificatoria, conceptual, un conjunto de definiciones que persiguen desarrollar un edificio teórico coherente –una pirámide-, matriz conceptual aplicable para reconstruir el derecho socialmente establecido, la cual, entonces, sería propia del contexto explicativo. Este abordaje tiene huellas del racionalismo kantiano, de tipo epistemológico y no ontológico – ya que no se postula que la realidad del derecho posea una estructura racional- y define un sujeto de conocimiento –el jurista- el cual, a través de categorías que trascienden la experiencia, ordena el derecho positivo. Bobbio caracteriza el racionalismo a partir de sostener que el mundo es un sistema ordenado, regido por leyes universales y necesarias, y que el hombre es un ser dotado de una facultad que le permite comprender tales leyes. Reconoce que el positivismo altera esa perspectiva: el mundo no sería un depósito de leyes y el científico, más que un legislador, sería un registrador de sucesos y de acciones. Pero aún así se admite la posibilidad de alcanzar verdades. Coherencia, completitud, propiedades lógicas y anhelos de racionalidad en el derecho contrastan con el reconocimiento de lagunas, incompletitudes e indeterminaciones, formas de derrotabilidad, paradojas, deficiencias en los enunciados normativos y también limitaciones en la formalización y, sobre todo, distancia entre el ámbito de la racionalidad teórica y la acción volitiva que decide, valora, determina, aplica/produce reglas. Pero aún así, podría invocarse la progresiva racionalización del derecho, por lo menos en el sentido weberiano de generalización y sistematización. Esta cuestión incluye la problemática de la racionalidad de la decisión jurídica, que invoca reglas internas del sistema. En este punto, las perspectivas mecánicas –en general, fundadas en abordajes cognitivos que consideran legítima la utilización de formas deductivas, como si el derecho fuera un sistema cerrado y el procedimiento deductivo una regla dotada de autoridad- son confrontadas por aquellas que advierten el carácter creador que tiene el juez y descartan que el derecho sea un producto estático y acabado. En estos casos, como en la relación entre lógica y derecho, el vínculo entre verdad y decisión normativa diferencia perfiles teóricos en el campo de la filosofía jurídica. Justificar también se ha definido en términos de razonabilidad, incrementando la vaguedad, pero marcando formas de constatación de la irrazonabilidad, p.e. por incumplimiento de presupuestos procedimentales. Por eso la constatación de los límites de la racionalidad muestra la necesidad de otras virtudes, además de la virtud de la razón, tal vez como la compasión.

4. El orden del lenguaje, entre lo inefable, el juego y el cálculo. Jakko Hintikka, en *El viaje filosófico más largo*, distingue dos interpretaciones del lenguaje. En la primera, basada en la universalidad del lenguaje, el lenguaje es concebido como un mediador indispensable entre una persona y su mundo y, por tanto, no sería posible expresar en el lenguaje sus relaciones semánticas con el lenguaje, y uno no podría entender otro lenguaje sin convertirlo en parte del propio, en el único lenguaje que yo comprendo. El lenguaje, entonces, se emplearía para hablar de uno y del mundo, sin que ese mundo existente se puede reinterpretar en términos de alternativas. Se entiende entonces, que no se pueda decir nada acerca de los juegos del lenguaje en general y que quizás tampoco pueda desarrollarse una teoría sobre un tipo específico de juego de lenguaje. Tal vez los juegos del lenguaje sean totalidades primarias en sentido conceptual con respecto a sus reglas, y así no se podría entender un juego a través de sus reglas. Únicamente sería posible comprender las reglas una vez que se aprende a dominar el juego. Y el juego como un todo sería inefable. Para la restante postura, que concibe al lenguaje como cálculo, sí sería factible discutir la semántica de un lenguaje en ese mismo lenguaje y hasta variar la interpretación a partir de aceptar modelos distintos al universo real. En esta concepción encontraría su lugar el desarrollo de la lógica modal. Entre ambas posturas hay intermedias como la de Tarski, para quien se podrían desarrollar modelos para lenguajes formalizados individuales, pero no tanto como para alcanzar al lenguaje natural en su conjunto.

5. El lenguaje, apertura del mundo y tradición. El giro lingüístico implicaría el paso a un paradigma lingüístico que deja atrás al paradigma ontológico de la filosofía griega y al paradigma mentalista de la filosofía de la conciencia moderna. La filosofía del lenguaje desempeñaría, así, la función de filosofía primera, tomando conciencia que el lenguaje representa una mediación inevitable en nuestro acceso a cualquier ámbito de estudio o actividad. El lenguaje también se concibe como condicionante de la posibilidad y validez de nuestro conocimiento de la estructura del mundo. La función casi trascendental del lenguaje no se limitaría a un papel epistémico, al presentar dimensión intersubjetiva del habla como medio de conocimiento e interacción social. El paradigma del lenguaje subordinaría la conciencia a la esfera del lenguaje, concibiendo al significado como institucionalización de la comunicación humana.

Aristóteles le atribuyó *logos* al ser humano, lenguaje y razón, abriendo la cuestión de si la razón es independiente del lenguaje o si razón y capacidad de lenguaje son lo mismo.

Mientras la filosofía empirista inglesa enfatizó la representación de la razón como independiente del lenguaje, el romanticismo filosófico (J.G. Hamann, G. Herder y W. Humboldt, entre otros) le atribuyó al lenguaje la capacidad de darle forma a la experiencia y a las posibilidades, preanunciando la tesis de Sapir y Whorf, en la cual el lenguaje es determinante del pensamiento y de los objetos que se conciben como propios del mundo, y también la de M. Dummett, que afirma que la explicación filosófica del pensamiento puede lograrse mediante la explicación filosófica del lenguaje. Desde la filosofía romántica, lenguaje es tradición, mostrando que, con las convenciones lingüísticas, se transmiten prejuicios, criterios que modelan la comprensión. Más que espejo de los entes, el lenguaje cumpliría para el paradigma lingüístico –una cómoda etiqueta ontologizada- la función de apertura del mundo, la cual, por la estructura holista del lenguaje -su carácter de totalidad simbólicamente articulada- haría posible que ese “mundo” aparezca como un todo ordenado. El lenguaje también configuraría la instancia que construye el marco de referencia para los individuos que se encuentran dentro de un mundo. De este modo se configuran tesis que rechazan las distinciones analítico y sintético y forma-estructura y contenido. Así también se construyen discursos frondosos, especulativos, sustantivaciones y generalizaciones o especializaciones escolásticas.

6. El orden del discurso. Michel Foucault supone que en toda sociedad la producción del discurso se encuentra controlada, seleccionada y redistribuida mediante procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros. Esta tesis, extensamente difundida, da cuenta de procedimientos de exclusión, separaciones y oposiciones. Presión y poder de coacción, más parte del discurso que pone en juego el poder y el deseo. La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Las relaciones se definen a través de los tiempos, formas múltiples y divergencias internas, científicas, literarias; la exégesis jurídica y el comentario religioso se escinden. La determinación de las condiciones de utilización de los discursos también es un procedimiento de control, aunque no trate de dominar el poder que conllevan ni de conjurar los azares de sus apariciones, sí imponen a los individuos que utilizan los discursos un cierto número de reglas y restringir su acceso. El ritual es una de las modalidades más visibles de restricción. Ceremonias, mitos, montajes institucionales muestran la arquitectura dogmática de los fundamentos rituales constitutivos de la función normativa jurídica, arquitectura presente en el discurso jurídico, y también –con la especificidad reconocida por la epistemología kuhneana- en la práctica científica.

Por otro lado, el derecho, más que integrar una tradición conceptual, se vincula a un hacer. Jurisdicte, dictar la ley, derecho es siempre pronunciarlo.

Tanto desde estos abordajes, como desde la perspectiva que Wittgenstein traza en *Investigaciones filosóficas*, la función representativa del lenguaje pierde su posición de privilegio.

7. La realidad ya en la “sombra” de la gramática: el orden, una institución. Los juegos de lenguaje son modos de comportamiento humanos que remiten a contextos plurales, a acciones como describir, pero también ordenar, seguir reglas, narrar, apuntar, saludar. Entender el lenguaje, desde esta perspectiva wittgensteiniana contextualista, pragmática, implica más que dominar una técnica, ya que aprender a hablar un lenguaje es algo inseparable de la integración a una forma de vida. De este modo, aparecen conectados el uso de palabras y expresiones con los posibles objetivos y las acciones, ya que se muestra al lenguaje entrelazado con una praxis propia de una forma de vida. La capacidad performativa, el discurso en su operatividad, se expresa en términos de dimensiones de validez que deben entenderse como pretensiones de reconocimiento intersubjetivo. El lenguaje es una institución, un sistema de reglas constitutivas de formas de comportamiento que no admitiría un abordaje convencionalista, ni su reverso, un dogmatismo que forzaría la repetición. En los pliegues que se desarrollan, normatividad y conocimiento se entrelazan.

8. El “aguijón” normativo es interno a una forma de vida. No es lo mismo creer seguir la regla que seguir la regla, señala Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*. Cómo puedo seguirla, no es una pregunta sobre causas sino por justificaciones, lo cual muestra la normatividad de la regla. La regla, como un indicador de caminos. Seguir una regla, incomodidad ante la reflexión sobre lo normativo. No hay problema de explicación para Wittgenstein. En él, como señala Hilary Putnam en *50 años de filosofía vistos desde adentro*, la comodidad e incomodidad con lo normativo están vinculadas con la incomodidad e incomodidad con el desorden del lenguaje, con que el lenguaje que es perfectamente útil en su contexto no pueda, luego, satisfacer los estándares de precisión y claridad impuestos por filósofos y lógicos; la comodidad e incomodidad están asociadas a una actitud de negar ese desorden que nos lleva a forzar el lenguaje para que se ajuste a una u otra representación imposible ordenada.

Así como esta filosofía wittgensteiniana orienta El concepto de derecho de H.L.A. Hart, John Rawls también, podría entenderse, parece terminar afirmándola. Con su *Teoría de la justicia* presupuso algún tipo de epistemología, centrada en la noción de equilibrio reflexivo, partiendo

de Nelson Goodman, abandonando la búsqueda de verdades necesarias y dedicado a un proceso de ajuste mutuo entre los principios y las intuiciones sobre los casos particulares, hasta llegar a un equilibrio estable. Esta alternativa al apriorismo y al subjetivismo derivado de la epistemología positivista, aun con sus sabidas y objetables limitaciones, le devolvió contenido cognitivo a los enunciados valorativos. Pero luego aclarará, en Liberalismo político, que el consenso que se alcance tiene base en una historia política determinada, más que en una epistemología o metafísica.

I. 2. Explicar, comprender

1. Ecos de la ruptura de la discontinuidad entre el cielo y la tierra. Muchos debates en el campo de la epistemología y metodología de las ciencias sociales deben comprenderse en relación con el surgimiento y el impacto de las ciencias naturales y el modo cómo los filósofos han interpretado la naturaleza y las consecuencias de ese impacto.

2. Modelo galileano. La física, su progresiva depuración metafísica, deviene en modelo de ciencia, con rasgos como la matematización y la experimentación. La explicación causal, expresada en leyes generales, es orientada por el interés en el dominio instrumental. Así se configura la tradición explicativa. El positivismo sobre ella promueve una forma de monismo científico, acompañada de posiciones como la separación de la descripción de la valoración –actos de conocimiento de actos de voluntad-, el escepticismo valorativo y la escisión de los contextos de descubrimiento, justificación y aplicación de las teorías científicas. Explicación científica, cobertura legal, predicción tienen un esclarecimiento y estructuración lógico-analítico, y su fundamento empírico se logra a través de un lenguaje fiscalista y en la verificación. La relevancia de la experiencia para la justificación del conocimiento es un rasgo básico del fundacionalismo que dominó en esta perspectiva, aunque también se cultivó el coherentismo como forma de justificación, el cual se presenta como una crítica a las creencias privilegiadas, justificadas sólo por experiencias. En cualquier otro caso, “sentido” es concebido para el positivismo lógico como un sinsentido.

3. Monismo I. La sociología no es una ciencia del espíritu, Otto Neurath. Las ciencias sistemáticas de la acción, economía, sociología, política, deben buscar un saber nomológico. Carl Hempel, en *The Function of General Law in History* (1942), señaló que el intento de explicar las

acciones de los individuos históricos en términos de las circunstancias bajo las cuales ellos actuaron y los motivos que influyeron en sus acciones no constituye en sí mismo una explicación. Es necesario buscar un sometimiento del fenómeno histórico a leyes empíricas generales. Los motivos e intenciones, no son causas. Lo mismo era sostenido por Durkheim, para quien la causa de un hecho social no puede provenir de intenciones y motivos, y hay que buscarla entre hechos sociales que le preceden y no en estados de conciencia.

4. Monismo II. El modelo popperiano de las conjeturas y las refutaciones, que también se concibe como monista, postula un criterio de demarcación en vez de una teoría empirista del significado, problematizando la base empírica del conocimiento. Junto al antiinductivismo, el antipsicologismo es otro rasgo de esta postura, que así diferencia conocimiento objetivo de subjetivo. Además, concibe a la comprensión como un esencialismo historicista injustificable, que persigue descubrir tendencias y direcciones subyacentes. La lógica de la situación, su modelo para el conocimiento histórico, es complementada con la idea de ingeniería social fragmentaria, que se apoya en el individualismo metodológico.

La experiencia, o sobre la cuestión de la base empírica. Para Karl Popper la justificación es una noción lógica, no causal ni psicológica. Los enunciados básicos de la ciencia, entonces, no pueden justificarse mediante la experiencia. No puede haber relaciones lógicas entre los enunciados y la experiencia. Pero entonces la ciencia no estaría controlada por la experiencia, ni siquiera negativamente. Los enunciados básicos no pueden justificarse por la experiencia, ni tienen apoyo en ella. Si la decisión de aceptarlo está causalmente relacionada con nuestra experiencia, la justificación no se basa en ella. Puede tener peso en un enunciado básico, pero no puede justificarse por ella, no más que por un golpe en la mesa, consideró Popper. Pero si no hay razón para suponer que los enunciados básicos aceptados sean verdaderos, tampoco entonces hay razones para suponer que una teoría sea refutada por ellos. El convencionalismo de Popper sobre los enunciados básicos destruye el camino hacia el conocimiento empírico. Para Popper, sólo las relaciones lógicas son relevantes para la aceptación o rechazo de los enunciados, en cambio, entre la experiencia de un sujeto y su aceptación o rechazo de un enunciado de base sólo podría existir una relación causal. De la diferencia entre el carácter causal y el lógico, se justifica, para Popper, la diferencia entre el contexto de descubrimiento –relegado a sociología o psicología; subjetivo- y el contexto de justificación. Pero no puede demostrarse la falsedad de las teorías científicas más que su verdad, y esta imposibilidad se debe al deductivismo y al antipsicologismo popperiano. Si,

en cambio, se atemperaran esos presupuestos y la evidencia de un sujeto se admitiera en el ámbito de conocimiento válido, ella tendría la forma de creencia y de este modo, con variaciones sobre la cuestión del significado del significado, se podrían reconocer intersecciones entre diversas posiciones, como las pragmatistas y las wittgensteinianas, incluidos los abordajes comprensivos de la problemática de la experiencia.

5. El ingreso a una zona de intersección. Hay filosofías y teorías no pertenecientes a la tradición comprensiva que, sin embargo, incorporan intenciones, propósitos, fines y/o adoptan una perspectiva holista:

i) Método cero, sugerencia de Popper por la que se imputa racionalidad plena a los sujetos en la orientación de sus acciones. Desde la economía (de modo privilegiado, lo hacen las teorías de los juegos y de la elección racional) a la teoría política y la sociología, se producen explicaciones intencionales en modelos normativos –no empíricos- de cursos de acción orientados por fines, los cuales permiten la reconstrucción de conductas empíricas.

ii) Willard Van Orman Quine, que concibe a la ciencia como la mejor teoría disponible del mundo, propicia rasgos que también forman parte del repertorio comprensivo, como el holismo y el internalismo (carecemos de un punto de vista radicalmente externo y estamos, según la imagen de Neurath, como los marineros que repara el barco en alta mar). Ese pragmatismo naturalista tiene algunas similitudes con puntos de vista esbozados por Wittgenstein. A su vez, desde la sociología del conocimiento, el llamado programa fuerte de Edimburgo comparte el naturalismo y concibe al conocimiento como creencia aceptada, adoptando una perspectiva causal, entendiendo por causa las condiciones que hicieron surgir un conocimiento.

iii) Se incluye el rasgo teleológico, así como variantes del holismo y del funcionalismo, en la cibernética y en la teoría general de los sistemas: Toda conducta es comunicación, como afirmó Gregory Bateson. Para Niklas Luhmann, el sentido es considerado como selección. Como explicaciones cuasicausales, califica Von Wright a las formuladas por la cibernética, que así serían afines a la cobertura legal, pero con elementos teleológicos genuinos. Sin compromiso con un opaco individualismo epistemológico, este abordaje complementa las dimensiones digital y analógica y tematiza la autorreferencia desde una ontología constructivista.

6. Del reduccionismo y la alternatividad al complemento y la fecundación cruzada (zona de intersección 2):

i) Para Max Weber el comportamiento social presenta un carácter de significación que puede ser comprendido, con lo cual, entonces, presenta a esta propiedad como una derivación del sentido común en el ámbito de la ciencia. La comprensión brinda a su vez, en las por momentos oscuras tesis weberianas, un modelo para las ciencias cuyos objetos presentan una relación de valores, que hace que dichos objetos se nos presenten como relevantes con una significatividad que no poseen los objetos de las ciencias naturales. Sentido sería sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, como existente de hecho en un caso histórico dado, como promedio, o como tipo ideal construido. Y comprensión sería captación interpretativa de sentido o conexión de sentido. Pero comprender sería una etapa de la investigación, seguida por el establecimiento de conexiones causales formuladas sólo hipotéticamente por medio de sentidos de comprensión. Individualismo metodológico y separación ciencia de valores son otros rasgos que muestran la condición híbrida de la ciencia social para Weber, quien aceptó de Rickert el carácter distintivo de las ciencias sociales, así como el interés por el caso individual, pero trató de reconciliar el compromiso interpretativo con recaudos provenientes de la llamada tradición explicativa.

ii) Búsqueda de un espacio para la idea de que la historia y la sociedad son creaciones humanas y que esa creatividad libre constituía la esencia de todas formas sociales (un esquema trascendental: dualismo kantiano, sensibilidad y entendimiento; causalidad e imputación). Las ciencias sociales deben basarse en el hecho de que los seres humanos son creadores con propósitos, que viven dentro de un mundo que tiene significado para ellos. El "método" debe reconocer las acciones, acontecimientos y artefactos desde dentro de la vida humana, en los términos en que resultan experimentados y conocidos por quienes viven entre ellos y por medio de ellos, y por medio de la observación como si fuesen una realidad externa percibida desde cierta distancia. Pero esta posición no es privativa de la tradición comprensiva: la asume, p.e., el convencionalismo popperiano que deja en manos el consenso de la comunidad científica la formulación y significado de los enunciados protocolares; el positivismo jurídico, con la tesis de la fuente social del derecho; y el constructivismo sistémico, pero en estas visiones el conocimiento se desconecta lógicamente del valorar. En cambio, perspectivas como la habermasiana o, en el campo jurídico, la de Ronald Dworkin asumen un rasgo internalista que reconstruye y orienta la acción, rechazando el escepticismo valorativo, una posición metafísica sobre los valores defendida por el neopositivismo en general y por el positivismo jurídico en particular. Este internalismo permite reconocer algún punto en común entre corrientes pragmáticas,

positivistas y hermenéuticas, y el tamaño de esta inclusividad tal vez se vincule a algún rasgo caduco del esquema diferenciador internalismo/externalismo.

iii) Hannah Arendt afirma que buscar sentido es comprender. Comprender articula y confirma lo que la comprensión previa ya había presentido. Inherente a la comprensión es la reconciliación: todo comprender es un perdonar (perdonar, para Arendt, es deshacer lo hecho, una de las máximas capacidades humanas). Comprender no tiene fin; se basa en el conocimiento y éste no puede proceder sin la comprensión inarticulada previa.

Comprender, entonces, precede y sucede a conocimiento. Da sentido al conocimiento, un sentido que el modelo nomológico, que explica respondiendo la pregunta por el cómo, sin atender al fin, al por qué, no sería capaz de atender.

7. Antinaturalismo. La llamada tradición aristotélica reconoce la presencia de una dirección teleológica, la finalidad, el fin con que ocurren los fenómenos. Esta causa final sería un rasgo que lleva a desplazar el acento fisicalista y a buscar un sostén comunicativo, fuera también del sistema de referencia de la disposición técnica y más allá de la escisión lenguaje de la experiencia/lenguaje del conocimiento. En el pasaje de la verificación sistemática de hipótesis a la interpretación, la comprensión se va a relacionar con manifestaciones simbólicas, actitudes realizativas -no objetivantes-, y se confrontan al enfoque naturalista, que producen objetivación y rechazan la cuestión del sentido.

8. De un eje lógico a otro dialógico. En vez de identificar la interpretación con una sola forma de ellas –la lograda por medio de un esquema teórico formal y general-, la comprensión pone el acento en la conversación, que asume la alteridad, la otredad: otras personas, otras culturas, oscuridades y dificultades para comprender. Contra el culto de lo fáctico en la historia, la ciencia social crítica incorpora dimensiones normativa, autorreflexiva y crítica (así lo hace, p.e., la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas).

9. Del espejo a la lámpara. Una impronta romántica recorre la tradición hermenéutica. El carácter recalcitrante de los fenómenos sociales para la investigación científica estaría dado por rasgos como complejidad, unicidad –rechazo a la generalización-, emergentismo, empatía (que sería necesaria para comprender, p.e., el martirio religioso, captar y recrear su significado) o por otros actos de participación del investigador que problematizan la objetividad. (Si la objetividad puede comprenderse, i. relacionada con el par subjetivo/objetivo, psicológico/no psicológico, como equivalentes a parcial e imparcial; ii.

predicado de ideas; iii. como sinónimo de verdad; iv. como predicado de métodos, tiene también, iv., una significación política y, en este sentido, como lo señalara Frantz Fanon, para los que están sometidos a la colonización, la objetividad está siempre dirigida contra ellos.) Para Windelband, no importa tanto la distinción de Dilthey fundada en la diversidad de objeto que tienen las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, sino la diferencia entre fenómenos repetidos uniformemente y fenómenos individuales e irrepetibles, lo cual hace que en una se produzcan leyes generales y sean nomotécnicas, y que en la otra se construyan leyes particulares, y así las ciencias del espíritu serían ideográficas. También para Rickert la historia y la cultura comprenden casos concretos y únicos, y así debe de darlo cuenta el conocimiento. Distancia extrema, exterioridad para registrar la uniformidad: así se persigue el descubrimiento de leyes generales en las ciencias naturales (y también en un estilo de conocimiento de la sociedad: al observar el tránsito desde el punto de vista de las regularidades de conducta -y presuponiendo que el semáforo no tiene sentido sin reglas y ellas no son reducibles a ningún conjunto de descripciones físicas- igualmente se puede descubrir una regularidad probabilística de conductas ante los colores de las luces del semáforo.)

10. Causa y forma de vida. i) La causa requiere, para la validez explicativa, independencia lógica del factor antecedente –la acción- del efecto –la acción-, por eso si existe un nexo conceptual entre imputación de la razón y motivo y la descripción de la acción, este requisito no se cumple, ya que se informan mutuamente. De ahí que el método hipotético-deductivo sólo pueda llegar a utilizarse si es posible una descripción literal, una descripción que no dependa para tener sentido o significado de la ocasión de su empleo. Además, es problemática la conexión entre observar y actuar, ya que habría una interferencia experimental con el sistema que observamos, lo cual perturba la independencia lógica de la causa del efecto (este fenómeno cruza el conocimiento social y el físico –conforme la interpretación que hace la Escuela de Copenhague de la física cuántica-, y se refiere a la imposibilidad de escindir el objeto de conocimiento de la intervención que realiza el sujeto al conocer). Las descripciones son refutables, sensibles al contexto. La descripción misma es una actividad social que se hace orientada por propósitos y que puede considerarse adecuada o inadecuada, según el caso y de acuerdo al propósito. La descripción, siempre y en principio resulta incompleta, expuesta también a la textura abierta.

ii) Los comportamientos significativos se conectan estrechamente con nociones como motivo y razón, de lo cual resulta un esquema incompatible con la clase de explicación brindada por las ciencias naturales.

Lenguaje, juegos lingüísticos que poseen sus propias reglas, de acuerdo a su forma de vida, conforman la comprensión. Y la sociología aparece, entonces, concebida como la búsqueda de comprensión de reglas que siguen las acciones humanas en un contexto de interacciones mediadas lingüísticamente. De este modo, la simple regularidad es diferenciada de la acción gobernada por reglas. Reglas, motivos y otros conceptos asociados a la acción le dan sentido al medio social. La acción, entonces, se predica de un agente. Y los actos sociales resultarían coextensivos a los actos significativos, a los comportamientos gobernados por reglas. Las actividades sociales tienen “significación”. El sentido sería, entonces, la categoría sociológica central. (En la filosofía de Husserl sería la conciencia la que constituye el sentido, y el mundo un conjunto de los correlatos de la conciencia.) Al a priori de la comunicación lingüístico deviene en fundamento para comprender la función social y metodológica de las ciencias sociales.

11. Fenomenología. Franz Brentano reconoce una diferencia conceptual irreductible entre fenómenos intencionales y fenómenos no intencionales, unos sujetos a comprensión, otros a explicación, con conceptos intencionales y no intencionales también irreductibles.

Dirección hacia sería lo que distingue lo intencional. La diferencia es equivalente a la existente entre fenómenos mentales y no mentales, pero hay fenómenos mentales como el dolor, que carecen de dirección hacia un objeto o contenido, no apunta más que a sí mismos. Por eso, para Husserl, en un giro crítico del psicologismo, intencionalidad y conceptualidad se hallan entrelazadas: el mundo de las intenciones es el mundo de los conceptos. Conocemos en los casos en que reconocemos la capacidad de duda. Ante el dolor, no se duda. Tal vez no sea necesario trazar fundamentos para el conocimiento; las certidumbres cotidianas no necesitan fundamentarse.

12. Hermenéutica. J.G. Droysen, el primero en diferenciar explicar de comprender, advirtió sobre la expresión de la interioridad mediante manifestaciones sensibles, y cómo toda expresión humana sensible refleja una interioridad. Comprender presenta una resonancia psicológica: empatía, identificación afectiva, mental, que reactualiza la atmósfera espiritual, sentimientos, valores. La unidad del sujeto y del objeto permite la comprensión desde dentro de los fenómenos sociales. Pero, como lo indicó W. Dilthey, el comprender no sólo

se refiere al registro psicológico –empatía, imitación, repetición, recreación-, sino también al espíritu objetivo –Hegel-, en cuanto objetivación sensible, histórica, en tanto realizaciones culturales del espíritu, de la vida humana. El espíritu sólo puede comprender lo que ha hecho, mientras que la naturaleza nos es ajena. La sociedad es nuestro mundo, el pensamiento no puede ir más allá de la vida y entonces se trataría de comprender la vida a partir de ella misma. Comprensión sería el proceso en el que a partir de manifestaciones exteriorizadas de la vida del espíritu, ésta se hace presente al conocimiento. La interpretación, por su parte, se concreta conforme reglas del arte. Y la hermenéutica sería el arte centrado en lo escrito, para comprender las manifestaciones de la vida. Ya F. Schleiermacher había concebido a la hermenéutica como el estudio de las condiciones de posibilidad de la comprensión, la cual así se convierte se convierte en problema. El círculo hermenéutico mostraría que toda comprensión de lo individual está condicionada por una comprensión de la totalidad. Parte y todo mantienen una relación circular, se explican mutuamente. El lector entra en este círculo, equiparándose con el lector originario. El lenguaje particular de un individuo, escuela o nación se comprende por la comunidad lingüística a la que pertenece. Así se teje la relación entre la historia como totalidad y los acontecimientos históricos que la integran.

13. Fenomenología hermenéutica. Heidegger en *Ser y tiempo* presenta una fenomenología hermenéutica para interpretar, comprender el ser del existente humano, dejar aparecer y mostrar el ser, el sentido del ser. También como analítica de la existencia y del ser en el mundo, en oposición a la teoría del conocimiento. Y como hermenéutica del logos, en este caso como elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. La interpretación descubre las posibilidades de existencia del existente. La comprensión no se funda en la conciencia humana o en categorías psicológicas, sino sobre la realidad que sale a nuestro encuentro y sobre categorías ontológicas. Comprender no es el poder de mediar entre dos vidas (Dilthey) sino más bien el poder de desocultar el ser de las cosas y, en última instancia, las posibilidades de existencia del existente. Así va tras una nueva objetividad, anterior a la diferencia sujeto/objeto. El comprender tendría lugar necesariamente a través del mundo, horizonte de posibilidades. Y la significación sería una posibilidad del lenguaje. La hermenéutica aparece enraizada en la facticidad del mundo; de allí surgen los objetos. La tarea hermenéutica sería sacar a luz el significado oculto, lo todavía no iluminado, revelar lo no dicho. La hermenéutica, en esta perspectiva, se apoyaría en la radical historicidad del existente y en el análisis de la preestructura de la comprensión.

El existente es concebido a partir de un proceso ontológico de apertura. Y la comprensión, elemento constitutivo del ser-en-el-mundo. La existencia hace brotar nuevas posibilidades de realización del ser dentro del horizonte en el que se encuentra. Comprensión, forma de proyectos de existencia, historicidad de la comprensión, paralelos a la temporalidad de la existencia humana. De la afinidad entre cognoscente y conocido –Dilthey y Schleiermacher-, se pasa a la pertenencia de ambos a una misma tradición, marcando la pertenencia del intérprete a su objeto: círculo de la comprensión, así condicionamiento histórico en que se halla el sujeto.

14. Ser para el texto. H. G. Gadamer toma como modelo a la razón práctica, y considera que la hermenéutica, liberada de un concepto de objeto propio de las ciencias naturales, puede dar cuenta de la historicidad de la comprensión. Existencia y comprensión mantienen, en esta perspectiva, una relación circular que participa de la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del existente humano. Comprensión, continuo replantearse la aproximación a la realidad buscada, sin que exista más objetividad que la aprobación que un prejuicio u opinión previa recibe al enfrentarse con la “cosa”. Interpretación, relación mediadora, desciframiento en el cual el intérprete que apunta sus razones desaparece y el texto habla, en la rimbombante retórica de Gadamer. También afirma que todo comprender es un interpretar. Regla hermenéutica, relación circular: el todo se debe entender a partir de lo particular y lo particular a partir del todo, o lo mismo en otras palabras: habría una comprensión implícita, que origina anticipaciones de sentido, de que las partes que son determinaciones del todo a su vez también determinan el todo. Con mayor claridad, Gadamer también considera que comprender es ponerse de acuerdo con alguien sobre algo, siendo el diálogo la manera concreta de alcanzar la comprensión y el lenguaje es el medio universal para realizar el consenso o la comprensión. Como presupuestos aparecen la sensibilidad hacia la alteridad, la voluntad de entendimiento. Comprender, localizado en la dialéctica de la pregunta y respuesta. Tradición, concreción de la conciencia histórica que actualiza su sentido en el presente. No aceptar como definitivas las anticipaciones de sentido, pero reconocer la imposibilidad de interpretación libre de prejuicios, prejuicios reivindicados por Gadamer, ya que son presupuestos; la precomprensión funda la posibilidad de la comprensión. La autoridad no se concede sino que se adquiere, por conocer y reconocer la mejor razón del otro, que se convierte en prejuicio para el discípulo (hay un eco del romanticismo en la defensa de la tradición, hay una diferencia frente al iluminismo). Si el prejuicio ayuda a entender, los prejuicios falsos

provocan el mal-entendido. Historia, realidad mediadora: no sería posible la comprensión del pasado sin la referencia al presente, por eso la distancia hermenéutica es concebida como el espacio entre la extrañeza y la familiaridad de la tradición. Esta perspectiva promueve el abandono de la dimensión psicológica basada en la coexistencia atemporal entre intérprete y autor; la recuperación de la dimensión ontológica, en la cual la temporalidad -distancia que los hace extraños pero que tiende el único puente de comunicación- sería constitutiva del ser de ambos. La distancia temporal resultaría, entonces, productiva, negativa y positiva a la vez. La situación determina un "horizonte", círculo de visión que encierra lo visible desde un punto dado; no es un círculo cerrado, desde diferentes puntos del horizonte se pueden ganar nuevas perspectivas. La fusión de horizontes se lograría al percibir lo extraño del horizonte del texto por la dialéctica pregunta-respuesta. Los horizontes intérprete-texto quedan, entonces, como diferentes pero no refractarios; no son rígidos esos horizontes, se ensanchan, incluyen y aceptan. La comprensión aparece, entonces, como un proceso de integración más que reconstrucción: adapta sentidos a una situación. (El derecho podría comprenderse como la pretensión de controlar el futuro, reduciéndolo a los criterios de relevancia formulados en el pasado. Pero la reducción del pasado al presente provoca la pérdida de lo que el pretérito tiene de específico y extraño. Sería necesario, entonces, generar nuevas perspectivas, reconocer diferencias e integrarlas.)

Comprender como traducir: para D. Davidson, la homogeneidad de creencias entre dos hablantes hace posible la traducción, negando la existencia esquemas conceptuales inconmensurables.

El ser que puede ser comprendido es lenguaje, en la perspectiva de Gadamer el ser se muestra en la dimensión del lenguaje, y desde ella se extiende la historicidad y temporalidad interna de la experiencia. Reconocerse en lo extraño, en lo otro, ya que experiencia ante todo es experiencia de la negatividad, de algo que no es como lo habíamos pensado, es experiencia de reconocimiento de límites y aprendizaje por el sufrimiento. La experiencia opera un cambio que requiere apertura, relación libre con ella. Cada experiencia reduce y elimina una expectativa.

15. Doble hermenéutica y crítica. Habermas entiende por acción comunicativa manifestaciones simbólicas con que los sujetos capaces de lenguaje y acción entablan relaciones con la intención de entenderse sobre algo y coordinar así sus actividades. En la acción comunicativa, los participantes se orientan al entendimiento o se atienen al consenso

previamente alcanzado. La comprensión, entonces, sería la condición ontológica de la sociedad en tanto producida y reproducida por sus miembros. Así la sociología debe buscar un acceso comprensivo a su ámbito de objetos, porque encuentra en él procesos de entendimiento a través de los cuales y en los cuales ese ámbito objetual se ha constituido previamente, con anterioridad a toda intervención teórica. La pertenencia a un mundo de vida va ligada a los presupuestos de la capacidad de lenguaje y acción, abre el sentido interno de una realidad simbólicamente estructurada. La comprensión de sentido no es practicable monológicamente, exige la participación en un proceso de entendimiento. Abandonar la actitud objetivante y sustituirla por una actitud realizativa de un participante en la comunicación es una regla, pues los significados -ya estén materializados en acciones, instituciones, productos del trabajo, palabras, documentos- sólo pueden alumbrarse desde dentro, sólo se abren a un sujeto que hace uso del lenguaje y el entendimiento. Habermas entiende que la problemática de la comprensión lleva en sí el germen de una concepción dualista de la ciencia. Historicismo de Dilthey, neokantismo de Windelband y Rickert, sendas de construcción para las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu de un dualismo en el plano de la oposición entre explicación y comprensión que Habermas juzga como ya no actual. Para él mantienen sí su actualidad planteamientos fenomenológicos (Husserl-Schütz), lingüísticos (Wittgenstein-Winch) y hermenéuticos (Heidegger-Gadamer), en los que frente a las ciencias prototípicas de la naturaleza, especialmente la física, se reclamaba un puesto especial para las ciencias sociales habida cuenta del papel metodológico de la experiencia comunicativa. Habermas advierte sobre el malentender comprensión como empatía, el misterioso acto de introducirse en los estados mentales de un sujeto extraño, mientras se defendía un modelo empirista de ciencia unificado. Señala que desde el giro posempirista de la epistemología (Kuhn, Mary Hesse), el lenguaje de la ciencia es irreductiblemente metafórico e informalizable; los datos no son separables de la teoría; la lógica de la ciencia es interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de los datos en términos de teoría, y de la teoría en términos de datos, y así, las ciencias de la naturaleza también requieren de interpretaciones que puedan analizarse conforme el modelo comprensivo. La sociología, entonces, ha de habérselas con un mundo preinterpretado en donde la creación y reproducción de marcos de sentido es condición de aquello mismo que se trata de analizar, la conducta humana: la doble hermenéutica, pues, da cuenta de la dependencia de los datos con la teoría, con los lenguajes teóricos de los paradigmas, pero fundamentalmente de algo que ocurre por debajo, en la obtención y no sólo en la descripción teórica de los datos, ya que en las ciencias sociales el problema de

la comprensión no se plantea como en las ciencias de la naturaleza, en el plano metateórico; en las ciencias sociales se complica la relación entre lenguaje teórico y campo fenoménico, existiendo un flujo continuo entre teoría de la ciencia, historia de la ciencia y sociología de la ciencia. Al perseguir la complementariedad entre imagen manifiesta y teoría científica, propósitos e intenciones individuales, reconciliados con la imaginación científica, la teoría de la sociedad debe hacer un uso sistemático de la autorreflexión. Y así la crítica no puede limitarse a tornar conscientes presupuestos implícitos en la comprensión.

16. El lenguaje de la acción. Georg Henrik von Wright, además de canonizar los rasgos de las tradiciones aristotélica y galileana (explicación teleológica/ explicación causal; finalismo/ mecanicismo; hermenéutica/ positivismo-monismo metodológico), señaló también el paso de la dimensión psicológica de la comprensión a la intencionalidad y semántica de la comprensión, discutiendo la problemática de la causalidad. Parece obvio que las ciencias sociales proporcionan algún conocimiento causal: el descenso del flujo monetario causa desempleo, se dice. Una cuestión diferente sería la linealidad de ese modelo monista causal y las propuestas de pluralismo causal que tratan a la causalidad como la relación que media entre tipos de acontecimientos, o la comprensión de la causalidad en términos de actividad humana que interfieren las regularidades en curso o provocan un nuevo curso de acción. Además, claro, los relatos, los prismas, pueden llevar a un plural abordaje de un mismo fenómeno.

Von Wright ha considerado que en las ciencias naturales el determinismo está asociado a la regularidad universal, la repetibilidad y el control experimental; el determinismo sirve para predecir. En cambio, en las ciencias humanas, las conexiones inmediatas tienen lugar con ideas como motivación y presión social, orientación hacia metas e intencionalidad. En las ciencias naturales, la investigación naturalista estudia fenómenos “gobernados” por la ley natural –leyes descriptivas. Las ciencias humanas estudian fenómenos “gobernados” por reglas e instituciones sociales -leyes normativas- que ejercen presión normativa, que conforman un mecanismo motivador, que resultan de la institucionalización de la conducta, que cumplen una función social, que tienen propósitos. Y defiende un paralelismo metodológico entre leyes naturales y reglas sociales. La diferencia pasa también por considerar si las determinaciones de la acción son internamente establecidas o externas. ¿Serían las leyes del conocimiento social generalizaciones a partir de la experiencia, siendo, entonces, leyes empíricas, o se trataría de esquemas conceptuales para la interpretación de situaciones históricas, y su invención compete al análisis de los conceptos y su aplicación es

cuestión del análisis de situaciones? Así, con estas perspectivas, el estudio social quedaría, entonces entre la historia y la filosofía. La historia, cuando no es crónica o relato, es una investigación lógica de acontecimientos en una parte del pasado con actores e instituciones relevantes. La historia, desde el punto de vista determinista, estudia la interrelación entre el cambio histórico y los determinantes de la acción humana. Y esto por concebir a la humanidad como esclava y dueña de su propio destino. Las determinaciones del cambio natural son leyes causales, y el hombre no puede modificarlas –sí utilizarlas instrumentalmente: el conocimiento puede orientar el cambio natural. Hay también teorías causales de la acción, que podrían considerar apropiada la reconstrucción causal cuando la conducta del agente dé lugar al resultado del acto, que a través de esa conducta el agente haya pretendido ese resultado, que lo pretendiera y con qué creencias. Igualmente, los actos no intencionales pueden ser intencionales en otras descripciones. Pero es problemático sostener la cobertura legal en el campo histórico: las leyes así toman un aspecto sospechosamente similar a verdades necesarias, raramente los historiadores las mencionan. El vocabulario causal no implica existencia de motivos. El análisis de reglas, motivos y conceptos intencionales de la acción brinda recursos por medio de los cuales damos sentido y significado al mundo social. El vocabulario de la acción, en cambio, se predica sobre ideas de un agente humano; es empleado por los seres humanos para hacer lo que hacen; es diferente, desde este rasgo, a un proceso causal porque puede decirse que los agentes están haciendo una elección, son responsables. La acción se puede evaluar, valorar, y su descripción sería inseparable de su justificación. El vocabulario de la acción integraría, de este modo, el discurso moral y político.

17. Narratividad. Comprender consiste en la habilidad para construir, a la vista de un conjunto determinados de hechos, un relato fluido. Comprender no reside en algún dato de la experiencia, sino fundamentalmente relato hilado de una historia –story- plausible. La dimensión semántica de la comprensión sería una comprensión narrativa. No habría etapa paradigmática para ciencias sociales. El rodeo interpretativo, porque el objeto de investigación presenta un tejido lingüístico, simbólico e institucional, es constituyente de la significación, la cual sería cultural, intersubjetiva. La intencionalidad y la empatía demandan la existencia previa de un mundo común de significaciones, en donde se constituyen los sujetos del discurso. Y no hay ningún procedimiento de verificación sobre el cual apoyarse. Sólo podemos ofrecer interpretaciones. Pero la dialéctica de la conjetura y la validación admite considerar a la sociología como autorreflexividad crítica, cazadora de mitos,

orientada por un interés emancipatorio y la imaginación (como afirmó Wordsworth, ella no es sino otro nombre de la mirada más clara, la amplitud de la mente y la razón más exaltada), herramientas capaces de mantener en la superficie la nave que reparamos y que nos contiene, en la imagen ya mencionada de Neurath.

18. Dos culturas, literaria y científica. Heidegger le asigna dos destinos a las ciencias: a las físico-naturales, la máquina; a las histórico-espirituales, el periodismo. La sociología, tal vez tercera cultura, entre la literatura y la ciencia. La sociología, la tradición de Comte y Durkheim, configurada en estrecha relación con la literatura, pintura, historia y filosofía, en sus temas y estilos.

Sobre un extremo, el contextualismo. La imposibilidad de cumplir con los requisitos de justificación (la epistemología fue desarrollada bajo el modelo fundacionalista: epistemología como investigación de las condiciones de posibilidad del conocimiento, concebida como previa a la investigación empírica y caracterizando al conocimiento como verdades indisputables; los criterios de justificación necesitan base objetiva, indicativa de verdad; la epistemología brindaría criterios a priori de lo que la ciencia debe hacer; las creencias básicas se justifican por la experiencia), en buena medida por las críticas a la analiticidad y lo dado, ha conducido a que se defendiera el contextualismo, otra teoría de la justificación basada en una comunidad epistémica. Susan Haack entiende que el contexto carece de sentido a menos que a) diferentes comunidades epistémicas tengan distintas pautas epistémicas y b) no exista una comunidad epistémica distinguida, C, de modo que sus aportes sean indicativos de verdad y los de los otros no. Sin a), la tesis contextualista no serviría. Si b) es falso, las pautas C serían distinguidas y obligaría a los otros a adaptarse. El relativismo es una consecuencia, porque el contexto hace que la justificación dependa de la comunidad epistémica a la cual pertenece el sujeto. Aunque tal vez, y a pesar de esta precipitación, la búsqueda de conocimiento sea uno entre otros proyectos humanos y resulte legítimo privilegiar la literatura como forma de educación sentimental.

19. Míticamente. Las relaciones entre las tradiciones explicativas y las comprensivas enseñan proyectos reduccionistas, evaluaciones centradas en la subalternidad y en la oposición, pero también intersecciones y complementariedades. Muestra que tal vez sólo míticamente puedan resolverse las oposiciones. (El pensamiento mítico progresa siempre de la conciencia de las oposiciones a su resolución, Claude Lévi-Strauss). Actualiza estilos, modos, unos de filósofos sistemáticos, constructivos, otros de filósofos edificantes, reactivos. Pone al descubierto la

tensión entre la pureza y la impureza en epistemología. Y, sobre estas tradiciones, sobre la actividad científica, podría decirse lo que dice Wittgenstein sobre el lenguaje en *Investigaciones Filosóficas*, § 203: “Se acerca uno desde un lado y se orienta; se acerca uno al mismo lugar desde otro lado y se desorienta.” No valdría la pena, quizás, el esfuerzo por oponerse a posiciones filosóficas, más aún si la filosofía lo deja todo tal como es.

