

Autor: Raúl Antonio Rodríguez

Pertenencia institucional: **Programa de Filosofía Social y Teoría de la Sociedad – (CEA y CIECS- CONICET) / Escuela de Ciencias de la Información. Universidad Nacional de Córdoba**

Correo electrónico: **filosofiasocial@cea.unc.edu.ar**

Mesa 12: Comprensión universal y horizonte de sentido en las teorías sociales

Título de la ponencia: *Esbozo para una comprensión sociológica del conocimiento científico social*

Texto

La pregunta actualmente planteada en ámbitos académicos e intelectuales latinoamericanos sobre por qué no hay teorías sociales relevantes que reflejen la identidad cultural de este contexto y por qué los problemas sociales y teóricos son planteados desde perspectivas teóricas pergeñadas en Europa, se ha tornado en un problema que encuentra responsabilidad causal en el carácter eurocéntrico de la cultura moderna y occidental hasta ahora desarrollada, de la cual, parece querer excluirse a Latinoamérica. Así, con distintos nombres se alude a esta problemática: “epistemologías del sur”, “pensamiento poscolonial”, “perspectivas del buen vivir”, “progreso como equivalente a capitalismo comercial e industrial”, “conocimiento sin ruptura con la naturaleza”, etc. Casi en un círculo que se cierra sobre sí mismo la reflexión plantea una suerte de afirmación tautológica: la impronta europea en el tratamiento teórico desde y sobre Latinoamérica es consecuencia de las fuerzas hipostasiadas del mismo eurocentrismo. En otras palabras, sería equivalente a afirmar que la independencia de las colonias americanas no se produjo antes de 1800 porque Europa tenía un dominio estructural sobre las colonias. La posibilidad de la independencia o bien, que desde este continente se produzcan teorías sociales con cierta singularidad, no puede ser una dadiva del dominante; en tal caso la libertad que concede el amo no es libertad sino, fortaleza del dominio.

La primera consideración que deberíamos plantear para abordar estas preocupaciones desde un punto de vista filosófico y sociológico es exculpar a las mismas teorías sociales de esta responsabilidad ya que en línea con los desarrollos teóricos de la modernidad europea, ellas se han generado en paralelo a la construcción teórica de las ciencias sociales. En ese medio, fueron cuestiones prácticas las que favorecieron su desarrollo. La novedad en la época actual, en América Latina, es que hay un

desencantamiento de las teorías sociales y políticas tradicionales, inclusive del marxismo. Todas las teorías sociales de reconocido linaje europeo parecen limitadas en su capacidad para dar cuenta de las particularidades de una nueva imagen del mundo que aquí se está forjando y evidencia que ya no puede ser comprendida como la reproducción más cercana o lejana, más o menos fiel de un prototipo social, el europeo, sobre el cual se depositaron desde el siglo XVIII las expectativas teleológicas del cambio social. El desarrollo que alcanzaban algunos países europeos, en particular, Francia e Inglaterra, como así también, los EEUU, fueron asimilados como el exclusivo ápice cultural posible de los esfuerzos de la especie humana.

Luego de las vitales y radicales experiencias sociales, políticas y culturales vividas fundamentalmente en Latinoamérica entre fines de los años 60 y los 80, las teorías sociales que habían sido tomadas como paradigmas seculares para orientar el destino de la humanidad, y por cierto, de Latinoamérica, mostraron su incompletitud para contener toda la fuerza interpretativa, explicativa y predictiva que se necesitaba al enfrentar las nuevas figuras conceptuales de los problemas americanos. Esto son: una sociedad que desde la delimitación de lo nacional se sumerge en una caracterización ambigua como latinoamericana: heterogénea, tensionada entre identidades y diferencias, con historias comunes y distintas, contradictorias, con una segmentación conceptual más compleja de sus sujetos sociales que ya no se reduce al proletario u obrero industrial sino, más bien, ahora comprende formas variadas de propiedad de la tierra y campesinado, indígenas cuya condición e identidad excede la división de clases, o bien, indígenas y campesinos excluidos que nunca formaron parte del sistema social y sobreviven en estratégicos reservorios geográficos protegidos por la orografía del desarrollo desigual, criollos o negros americanos que compiten, ahora, con la idea de “pueblo originario”, masas urbanas de desocupados, marginados de las economías industriales reconvertidas por políticas neoliberales, descendientes de inmigrantes europeos con derechos sociales e intelectuales adquiridos, o los que enraízan su estirpe en épocas coloniales con cuidadas tradiciones hispanas, etc. Así, el caleidoscopio que ofrece esta nueva imagen de mundo es inabarcable desde algunas de las viejas teorías sistémicas del orden social pergeñadas en el devenir de la modernidad capitalista y generó, entre otras particularidades, la reorientación de la vigilancia reflexiva hacia saberes tradicionales, costumbres y prácticas, de dudosa prístina originalidad, pero que han cumplido la función antropológica de cementar lógicas sociales con las cuales sociedades con fuerte ascendencia indígena lograron articularse con el singular desarrollo del capitalismo

latinoamericano. Así han surgido corrientes culturales con disposiciones conscientes para reivindicar y recuperar formas culturales decantadas de contaminantes impuestos o asimilados por ese proceso que la vieja teoría marxista identificaba como “alineación”. Esta suerte de cruzada por la depuración de la cultura y la institucionalización de una tradición intelectualmente reelaborada choca con la lógica misma de los procesos de construcción social de las identidades, que como tales, solo se los reconoce *ex post facto* y nunca la identidad es el resultado logrado por la planificación estratégica ya sea bien intencionada o políticamente perversa. Salvo la destrucción total de un pueblo y con esto, de su cultura.

El fenómeno de revisión crítica de la cultura heredada y la extrañeza por la falta de teorías más folclóricas se compensa con una sobrecarga de reflexiones meta teóricas que califican categorías como espurias a lo típicamente americano: “ciencia moderna”, “progreso”, “industrialización”, “capital económico”, etc. Y sentencian sobre lo que no debería pensarse para que así puedan florecer formulaciones teóricas genuinas que reconozcan su filiación con lo más original de la cultura americana. La disputa, finalmente, parece reducirse entre lo que trasparenta una suerte de autoctonismo cultural y lo contaminado por la tradición europea, dejando de lado la disputa por el valor epistemológico de la elucidación y la fuerza interpretativa de las teorías referidas a estas realidades locales. En otras palabras, hay un exceso de críticas evaluativas anejadas a una química conceptual que tamiza las teorías con propósitos depurativos y escasa exposición de nuevas lecturas de la realidad de significativo valor que ofrezcan en la práctica esa fortaleza que contradiga y supere la presunta debilidad de las teorías europeas.

Mi interés es responder en parte a estas críticas que rayan con el prejuicio descalificador de formas de teorización por su solo origen europeo y no por el potencial que albergan para dar cuenta de nuestras realidades. Un capítulo aparte merecen la discusión sobre cómo nos formamos en ciencia sociales y si somos capaces de ofrecer “resistencia” teórica a los imperativos eurocéntricos. Lo que aquí quiero exponer como esbozo es una comprensión sociológica de las teorías sociales y de la filosofía, es inducir la auto-comprensión de las teorías bajo qué circunstancias surgieron tanto en las ciencias sociales como en la filosofía. Así, para poder mostrar como hay condiciones históricas impredecibles que permitieron formas paradigmáticas del pensamiento social universal y que esta posibilidad no deviene de formas perversas de

la teoría misma, sino, de las condiciones de producción y recepción de los discursos teóricos.

En la filosofía de la ciencia los denominados estudios sociales de la ciencia (Medina, 1989) configuran la sociología del conocimiento científico que brega exponer cómo la ciencia es al mismo tiempo un producto cultural y social (David Bloor (Bloor, 1998); Bruno Latour (Latour, 2008); Karin Knorr Cetina (Knorr Cetina, 2005). Además, señalan cómo la utilidad en el desarrollo de las sociedades ha conducido a prácticas sociales que conjugaron técnicas y saberes. El carácter difuso de estos saberes cuando se plantean con pretensiones de justificación argumentativa son, entonces, formas de episteme.

A diferencia de la sociología de la ciencia (Merton, 1977) que expone cómo se imbrica la historia de la ciencia con las formas de vida de una sociedad (Bourdieu, 1985); la sociología del conocimiento científico social debería tratar de mostrar, casi descriptivamente, la articulación de lo social en la estructura argumentativa de lo que se identifique culturalmente como teoría social científica. En tal sentido, el mismo Merton (Merton, 1984) ofrece una reflexión de estas características aludiendo a un *ethos* religioso que incide en el surgimiento de las ciencias, planteo al que lo indujo su lectura de Max Weber (Weber, 1998) Ahora bien, ¿cómo se trasciende la facticidad de la existencia insuflada por valores culturales y se alcanza una formulación universal en las teorías sociales y filosóficas? Esto supone que detrás de tal universalidad son razones epistémicas inherentes a las teorías las que justifican y no factores externos, conspirativos, provenientes de un poder omnímodo que las impone perversamente por sobre nuestra buena fe. La posible denuncia y crítica de que realmente hay manipulación de nuestras creencias y que estas, no obstante, alcanzan a emitir aseveraciones con argumentación consistente, replantea un problema propio de la Ilustración ya analizado desde Francis Bacon con su *teoría de los ídolos* (Bacon, 1968) pasando por toda la tradición marxista sobre la conciencia y falsa conciencia. Es decir, la modernidad no solo centró el reinado de la razón sino, al mismo tiempo, sugirió los límites y las ofuscaciones de la razón. Sin la intención de centrar mi análisis en este punto, podemos plantear que si creemos que es posible una perversa manipulación estratégica de nuestras conciencias (¿homogéneas?) no podemos evitar tener que dar igualmente respuesta a otros problemas colaterales: ¿Es posible revertir el orden social, el trascurso de la historia y la construcción de la cultura? ¿Son estos objetos del obrar humano aptos para ser aprehendidos y dominados desde la racionalidad? ¿Cuál es la

magnitud significativa de la intervención humana consciente sobre estas dimensiones sociales? Por ahora me remito solo a la posibilidad de una comprensión sociológica del conocimiento social y de la teorización filosófica¹. Para ello recorro a los siguientes puntos de análisis.

1. Reconocer cómo se genera el pensamiento científico social, cuáles son las condiciones teóricas y empíricas sociales generales que lo fagocitaron
2. Dar cuenta de cómo las mismas teorías filosóficas en su avance hacia un pensamiento pos-metafísico y detrascendentalizado han supuesto, desde distintos puntos de vista, que ningún pensamiento se construye sin condiciones sociales o de existencia que legitiman su orden argumentativo.
3. Referirme a la misma teoría de la argumentación que pone en entredicho cualquier especulación antropológica según la cual hay una forma de argumentación europea y otra indígena, y que esto nos conduce a un mundo de polarizaciones intransferibles.

Con estos escasos elementos pretendo acercarme a una comprensión sociológica de las teorías sociales y filosóficas, tarea que aquí se abre y no cierra definitivamente en una conclusión.

I. Las condiciones de posibilidad de las teorizaciones

Para que una teoría filosófica o científica social proyecte sus aseveraciones con pretensiones de validez universal debe encontrar condiciones argumentativas que legitimen tal expectativa, es decir, que las sustraiga de su carácter de emergentes contingentes de las imágenes de mundo que las pergeñaron.

En el caso de la filosofía las construcciones argumentativas son interpretaciones de realidades observadas o bien, visualizaciones que trascienden las observaciones mundanas y refieren mundos conceptuales racionales e hiperracionalizados. Por su parte, las teorías científico naturales se legitiman sobre el supuesto de una naturaleza universal postulada como inmutable lo que les da la legitimación para que sus aseveraciones sean aceptables, bajo determinadas condiciones, en todo espacio posible. No obstante queda para esta forma de conocimiento el problema de la aprehensión de la totalidad de las variables a considerar, motivo por el cual sus conclusiones serán probables y, con el tiempo, mutables. En el caso de las teorías sociales, si ellas no se reducen a los principios explicativos de la biología, que le presta la garantía de la unidad

¹ La perspectiva que aquí desarrollo toma distancia de lo que Collins entiende por *sociología de la filosofía* (Collins, 1998)

de la naturaleza humana, tienen que atender una dimensión inherente al obrar social: la construcción significativa de las acciones en el mundo. Y ese mundo, como una imagen socialmente construida. En este caso el grado de probabilidad de las aseveraciones es altamente considerable e incrementa, también, así, la incertidumbre sobre sus conclusiones. Desde este punto de vista lo social, como totalidad, no se concibe como un epifenómeno del individualismo metodológico de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas. No es la sumatoria de individualidades ni las propiedades de la totalidad una proyección genérica de lo singular. Lo social es una categorización teórica sobre fenómenos empíricos observables, mensurables cuya extensión, es decir, su abarcabilidad, depende de la perspectiva teórica que lo aprehenda.

El problema de la objetividad, universalidad y de las condiciones aceptables para estipular un criterio de verdad, ha preocupado a las ciencias sociales desde el mismo momento en que ellas se han ido estableciendo en la historia cultural de occidente. Estas ciencias son un fenómeno de la modernidad. En primer lugar, la delimitación de las ciencias sociales como contrapartida de la filosofía del espíritu y su sucedáneo, las ciencias del espíritu, surgen progresivamente, y con más fuerza, a fines del siglo XIX, a partir del abandono intencionado de las explicaciones metafísicas y más, tarde, de una teleología trans-histórica que hilvanaba la historicidad, el devenir, a partir de postulados supra-naturales (como la dialéctica hegeliana) que proporcionaba principio supremos explicativos de todo lo que acaecía: ya sea en el pasado, presente y futuro. Un caso paradigmático de esta aplicación fue el materialismo histórico y su articulación con la lógica dialéctica. Por otra parte, las ciencias sociales se constituyen en ciencias de la sociedad y no del espíritu, cuando la ontología de la sociedad se establece a partir de la materialidad empírica de los comportamientos y desde allí, los desafíos teóricos para dar cabida a nuevas arquitecturas categoriales que aluden a construcciones sociales no reductibles a la experiencia sensible. Tales son los casos, por ejemplo, de las instituciones, las redes sociales normativas y los imaginarios sociales. Es decir, la sobredeterminación de la materialidad de los comportamientos por parte de significaciones y sentido, dicho de otra forma, la posibilidad de reconocerles razonabilidad. De allí que la racionalidad de las acciones, de los pensamientos, de los lenguajes y de los sistemas sociales y normativos, estén indisolublemente ligados a la razonabilidad como sentido y capacidad argumentativa justificadora. Todo esto llevó a que los nuevos problemas sociales retaran la capacidad de las teorías para resolverlos e inexorablemente dio lugar a un progresivo desplazamiento de lo social como proyección

del individuo a su inversa: lo social ahora tomado como el a priori que enmarca la posibilidad de la individuación. Las nuevas disciplinas sociales del siglo XX: lingüística, semiótica, sistemas de comunicación social, política, psicología social y del aprendizaje, etc. son el reflejo sistematizado de tales preocupaciones teóricas. Junto a la economía, historia, sociología y psicología se construyeron teorías abigarradas entre sí con perspectivas discursivas, pragmáticas, de un tipo de materialismo racionalizado; todas ellas esfumaron, así, los bordes lábiles académico-formales de las disciplinas. Entre la comprensión sincrónica de los sistemas u organizaciones sociales y la dinámica de los mismos con el implícito desafío de la predicción cierta, el tratamiento del devenir fluctuó entre un azar controlable con teorías de juego y de la probabilidad o bien, asumiendo un riesgo discreto con la previsión de un futuro de cortísima predicción, cada vez más locales, menos universales. La Razón o espíritu universal ya había sucumbido no por agotamiento de las discusiones académicas sino, por que el escenario de la vida social y política que entró en la segunda mitad del siglo XX se había extendido hacia un mundo que traspuso los límites de la Europa clásica y con ello, las nutrientes de toda la ciencia social hasta entonces generada.

II. La reflexión metateórica del conocimiento social

La historia de la filosofía de la ciencia moderna en el siglo XX, al tiempo que reflexiona sobre un hecho: la facticidad de las ciencias naturales y sus banco de prueba, los avances tecnológicos, va incorporando una serie de perspectivas y categorías que serán muy útiles a la hora de pensar las ciencias sociales cuya constitución más definida es un fenómeno que sucede aceleradamente a lo largo del siglo XX. Pero téngase en cuenta que estas preocupaciones no son académicas ni punto de atención central de las mismas universidades, inclusive, muchas de ellas se desarrollan al margen de la rutinaria vida de las universidades conservadoras. Estas son cuestiones prácticas que demanda la cultura social, económica y política de una época, en un mundo en expansión que requiere, al mismo tiempo, interpretaciones y estrategias de intervención para orientar los cambios sociales, sortear las crisis, sostener la acumulación del capital mercantil e industrial y responder a las luchas por el sentido y el poder. Ya desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, las teorías filosóficas sociales y las mismas teorías sociales cumplen una función cultural: proporcionar perspectivas seculares del devenir del mundo, el hombre y la sociedad. Ellas preforman el obrar político, económico, social, en general, en un contexto donde tales ideales filosóficos o científicos sociales pretenden

proyectarse como basamento racional de las ideologías políticas de esa etapa de la sociedad moderna. Pero el reto por alcanzar teorías de la sociedad con dicho impacto aplicativo requería abandonar el mero devaneo reflexivo especulativo garantido por las ideas de una naturaleza “creada” y un destino histórico marcado por la “voluntad divina”. La secularización de la filosofía abrió el cauce para el surgimiento de las teorías científico-sociales, pero estas no abandonaron la filosofía. A ella recurrieron, en otros términos y sin competir con las ciencias, para poder argumentar sobre la totalidad social. Tal transformación filosófica y científica focalizada en la tematización del hombre y la sociedad sucedió en el marco de un permanente interés por hacer ciencia, es decir, por encontrar certidumbre en la experiencia material y compartir con su época los principios universalizados de legitimación del saber, estos es, la teorización con base empírica y el valor ineludible de la observación.

A comienzos del siglo XX, a la par de otros importantísimo aportes, Gaston Bachelard (1884–1962), en el seno del positivismo y materialismo francés ha enfatizado al conocimiento científico como ruptura del sentido común y como éste se nutre de prerequisites ideales, pre-conceptuales y teóricos que conducen a un racionalismo aplicado (Bachelard, 1978). Pero aún Bachelard no pone en discusión la percepción empírica proporcionada por la experiencia que identifica como un materialismo instruido. Contribuye a superar, entre otros argumentos de la época, la crítica al inductivismo metodológico y con este, la confianza a-crítica en la percepción espontánea de la naturaleza como condición previa para la teorización científica. Con afirmaciones como las de Bachelard generadas desde el mismo seno de la experiencia científica, en este caso, la biología, comienza a desmoronarse en el ámbito de la filosofía de las ciencias naturales el ideal de la objetividad como aprehensión refleja de la realidad autosustentable. Con esto se valoriza la reflexión de aquel aspecto que en el esquema de Hans Reichenbach (1891—1953) (Reichenbach, 1965) se dio por llamar condiciones subjetivas en la formación del espíritu científico, tomadas con menoscabo, como no relevantes para la dilucidación de la racionalidad científica, frente a las condiciones objetivas, justificativas, metodológicas, de las teorías científicas.

Si el positivismo francés de Saint Simon (1760 – 1825) August Comte 1798 – 1857) y Emile Durkheim (1857 -1917) consolidaron la impronta de las ciencias francesas del hombre que ya venían poniendo el acento en las dimensiones orgánicas y psicológicas, en la perspectiva de las observaciones y la sistematización (Jauffret; Cuvier, Degérando et al, 1978). En paralelo, en la Prusia alemana de fines del siglo XIX el enfoque social,

eminentemente histórico, se sacudía del cuño hegeliano a través del historicismo positivista. Pero el desafío de la obtención de conclusiones generales o universales, es decir, no constreñidas a las afirmaciones ideográficas, lo ubicaba en un nuevo nivel frente a la filosofía del espíritu. Distinto, en tanto superador de la metafísica, y superior, en cuanto apela a dimensiones materiales por vía indirecta para abordar los ámbitos normativos, culturales, simbólicos y universales que, para la época, acompañaban las certezas de toda acción racional. Esto, en contraposición de la acción sin sentido e irracional tratada por la psiquiatría del momento. No son los momentos de la realidad los que manifiestan o evidencian el Espíritu o la Razón, sino, más bien, en cada momento, en cada época hay que descubrir los modos particulares de la razón, las formas históricas, variadas, de la racionalidad. En esta línea de análisis es donde se acoplan relevantes tematizaciones materialista, organicistas, de los problemas psiquiátricos que tratan de comprender los límites entre la racionalidad y la locura en los comportamientos sociales. Así, rápidamente, recordemos la incidencia de la psicopatología de Jaspers en torno al concepto de “comprender” en Weber. No obstante esta preocupación por “positivizar” la comprensión de la orientación de la acción humana, de la historia y la cultura, el peso de la tradición cultural intelectual alemana por el problema por el “espíritu” se convierte en el proyecto fenomenológico de Edmund Husserl (1859 – 1938) y plantea su superación con la búsqueda de la “filosofía como ciencia estricta”, cuando ante la pregunta del momento sobre la crisis de la ciencia occidental (que estaba desalojando el ideal posmedieval o protomoderno) bosqueja que detrás de la pretendida objetividad científica trasunta un mundo de vivencia, mundo vivido que comparten científicos y no científicos creando así un plexo de sentido que proporciona, sin darnos cuenta, las condiciones de legitimidad y objetividad (Husserl, 1990, págs. 130 -142). Ahora la experiencia no es la aprehensión desinteresada o sin intencionalidad de lo dado, sino lo aprendido por el pensamiento desde un preexistente mundo vivido, una subjetividad universal determinada, que da sentido a la realidad vivida (*erleben*) y experimentada (*erfahrung*) (Gómez-Heras, 1989). Más aun, así como en la lógica matemática cuantificacional (Frege, 2008) se llega a la afirmación de que la existencia no es una propiedad de la cosa sino la condición de posibilidad para describir sus propiedades, también, el pensamiento es siempre pensamiento de algo y su naturaleza se desentraña en esa íntima relación entre intencionalidad y objeto pensado (Habermas, 1986) En consecuencia, lo pensado no emerge espontáneamente de las funciones cognitivas puras, sino de las condiciones del pensamiento situado. Así se

acopla a la epistemología la postulación de esta dimensión de mundo vivido donde aparece la vivencia como producto de la vida social y ésta, como posibilidad del conocimiento (Husserl, 1999). Para rescatar este postulado epistemológico diremos más con el apoyo del aparato teórico que se pergeñó a posteriori en las ciencias sociales: las acciones sociales son comprendidas como respuestas no paramétricas en razón de contextos, no como acciones individuales sino, como interacciones sociales. Las acciones, al mismo tiempo son acciones mentadas, pensadas, intencionales, orientadas por intereses, sobredeterminadas por valoraciones normativas. Plenas de sentido y significación. Éstas, las acciones, vistas en los sistemas organizados son relaciones intersubjetivas mancomunadas, instituidas, socialmente construidas. Por otra parte, si miramos hacia el materialismo histórico que transcurre en paralelo a estas discusiones de fines del siglo XIX, podemos recuperar el sentido primario de *praxis*. Tal ideas que planteara Karl Marx (1818 – 1883) en “Ideología alemana” (Marx, 1970) y, más precisamente en la “Tesis sobre Feuerbach”, n°I, se diferencia de Destutt de Tracy (1754 – 1836) , no en cuanto a que las ideas son forjadas en la vida social de los hombres – hasta aquí ídem a la teoría de las ideas de Destutt de Tracy (Tracy A. D., 1825 - 1827) - , sino en ese singular aspecto que particulariza Marx: la vida social de los hombres se da en forma diferenciada, materialmente distinta, sesgada por sus condiciones sociales; en consecuencia, son nuestra posiciones sociales las que formatean la vida material que da origen a la diversidad de las ideas². En suma, a fines

² I. Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus vom dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt. Feuerbach will sinnliche - von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. Er betrachtet daher im "Wesen des Christenthums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der "revolutionären", der "praktisch-kritischen" Tätigkeit.

I. El defecto fundamental de todo el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) es que sólo concibe los objetos, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensible humana, no como praxis; no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto - ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, como tal - . Feuerbach quiere objetos sensibles – realmente distintos de los objetos pensados: pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetivada. Por eso, en “La esencia del cristianismo” sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y toma la praxis sólo en su forma suciamente judía de manifestarse. Por tanto, no

del siglo XIX y comienzos del XX la confianza en que la mente capta la realidad directamente, sin mediaciones y que la percepción permite “afirmar de los que es, es y de lo que no es, no es”, como diría Aristóteles, ya estaba puesta en discusión desde distintos flancos de la filosofía de las ciencias y las teorías sociales. Con todo esto podemos relacionar, ligeramente, estas posiciones y afirmar que las acciones sociales son acciones intencionales, cognoscitivas, valorativas, atravesadas por el sentido y la significación enraizadas en mundos vividos que particularizan la intencionalidad de la acción. Al mismo tiempo, esas acciones o interacciones se desarrollan de acuerdo a formas de vida dadas en un mundo social segmentado donde los actores desempeñan funciones en relación a la posición social que ocupan en el mundo material. En otras palabras: pensamos con las nutrientes de legitimación que proporciona el mundo vivido segmentado y articulado intersubjetivamente. ¿Cuál es la condición de posibilidad para estos intercambios intersubjetivos? Con Habermas centralizamos el papel de las mediaciones lingüísticas (Habermas, 1984, págs. 19 - 112) (Habermas, 2002, págs. 99 - 131). Sin entrar en detalles por no ser oportuno, solo subrayo que debemos releer como Ernst Mach en Viena ya planteaba dudas sobre la percepción y aprehensión directa de la realidad³. Hans Reichenbach, desde el llamado *Círculo de Berlín* retomaba esta discusión que continuaba, luego de Mach, con el *Círculo de Viena* y aportaba sus análisis sobre la calidad designativa de los lenguajes. El problema de la evaluación signíca del lenguaje y su relación como constructor del pensamiento y de la realidad, fue vital para una teoría epistemológica de la ciencia moderna. Como se ve, son razones prácticas las que orientaron las reflexiones centradas cada vez más en el lenguaje. Problemática que se enfatiza en la medida que se han eliminado las ideas innatas y debemos dar cuenta del origen material de muchas de ellas. Esto, como se recordará, ya venía esbozado tanto en el empirismo de David Hume como en la *Gramática* de Destutt de Tracy (Tracy, *Éléments d'idéologie II. Grammaire.*, 1803), o bien, en la teoría del lenguaje de Alexander von Humboldt (Humbolt, 1820). Para citar ejemplos de los tres frentes del origen de la modernidad: Empirismo, Siglo de las Luces e Ilustración. Solo una lectura apresurada de la historia de la filosofía podría considerar

comprende la importancia de la actividad "revolucionaria", "práctico-crítica". (traducción propia). (Marx, 1983, págs. 533 - 535)

³ Recuérdese a Vladimir I Lenin y la discusión que refiere a Mach, al respecto, en *Materialismo e empiriocriticismo*. (Lenin, 1973)

que el llamado “giro lingüístico” es un acontecimiento iniciado por Wittgenstein y la filosofía anglosajona, recién, en el siglo XX.

Husserl, mirando hacia la psicología y las ciencias particulares, plantea emancipar a la teoría del conocimiento del concepto de objetividad heredado de las ciencias empíricas, pero, también, de la perspectiva hermenéutica de Wilhelm Dilthey (1833 – 1911), quien en la búsqueda de los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu, concretamente, la historia, trataba de compensar acentuando la tendencia contemplativa de la vida (Husserl, 1973). Con Husserl las cuestiones metodológicas de las ciencias, en conjunto, como hemos señalado, mudan en el análisis desde la confianza en la observación empírica hacia otro punto de vista: la vida como sustrato de toda experiencia. Esta referencia a la “vida”, como bien señala Schnedelbach, cala hondo en “la filosofía como oposición a la racionalidad, a la razón; a los conceptos o a las ideas: es la vida como algo irracional. (Schnädelbach, 1991 , pág. 175) En tal contexto no solo surge el análisis del mundo vivido, sino también, “de la fundación anónima de sentido” (Gadamer, 1993, pág. 324). De este modo, lo que debería explicarse, según la afirmación de Gadamer, es la idealización que está dada en toda ciencia. Para ello cabe reconocer la intencionalidad de la vida universal como historicidad absoluta. Por el contrario, una historicidad relativa haría sucumbir toda pretensión de universalidad y así, de ciencia. En consecuencia, se pone de manifiesto la tensión entre dos factores: 1) la fundación de sentido desde las formas de vida, las vivencias compartidas y los mundos vividos, como subjetividades sociales o mejor dicho, como configuración histórica de la intersubjetividad y 2) la pretensión de universalidad de las afirmaciones; universalidad en extensión del campo de validación como así, de la temporalidad para que no coagule como afirmación histórica restringida a una época de fronteras inciertas. Al respecto, si se me permite una digresión, este es el problema que a partir de una renovada valoración del concepto de hegemonía política abordan Laclau, Butler y Zizek (Butler, J. ; E. Laclau; S. Zizek, 2000)⁴.

Otro filósofo que casi en paralelo a Gadamer aportó valoración a las circunstancias como fermento de todo pensamiento ha sido Heidegger (1889 – 1976). Con él se da el análisis de la historicidad del ser ahí (*Dasein*) y concuerda con Husserl en que a través del carácter histórico del ser (o de los modos de patentizarse como ente) se destacan las formas de conocer (en las ciencias naturales y del espíritu) como maneras de

⁴ J. Butler, E. Laclau, S. Zizek : Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda, Bs. As. ,FCE, 2000

comprender. Tal comprender es la *forma originaria de realización del estar ahí* (Gadamer, 1993, pág. 325); *comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma* (Gadamer, 1993, pág. 325) Así, en Heidegger, es fundamental el análisis existencial desde el cual deriva las formas fenomenológicas de, por ejemplo, el misticismo medieval (Heidegger, 1995) o cualquier otra manifestación de las formas del pensar situado (Heidegger, 1991).

Como se observa, desde estos pocos ejemplos, pero con pensadores paradigmáticos, los caminos que recorrió la filosofía a lo largo del siglo XX progresivamente ha abandonado la búsqueda de niveles metafísicos, trans-históricos, incondicionados, que den base a las formas de pensamiento y con ello sean fundamento del pensamiento científico. No sin contradicciones, la filosofía en general y la filosofía de la ciencia, en particular, han acentuado que toda forma de pensamiento encuentra sus principios de legitimación y de posibilidad de la teorización en estrecha relación con la experiencia. La experiencia es una forma de la existencia, sucede junto a un mundo vivido, e ineludiblemente está atravesada por la historicidad de las imágenes de mundo de la humanidad, no exentas de la incidencia de las posiciones sociales de los sujetos que habitan mundos materiales segmentados. De tal manera el sedimento de la vida implica pensamiento y comprensión, y cualquier creación teórica y/o científica es derivable de la comprensión suscitada en la vida misma: en la facticidad de la existencia. Entonces ¿cómo trascender la facticidad de la existencia y alcanzar una comprensión universal? El problema de la universalidad no puede ser excluido a no ser que reivindicemos un relativismo absoluto y con ello, la imposibilidad de alcanzar ciencia social. Por cierto, me refiero no a la afirmación universal validada como tal, lo que nunca podrá ser definitiva, sino, a la universalidad como pretensiones *perlocutiva* de todo conocimiento general formulado lingüísticamente. ¿Cómo inciden las condiciones sociales lingüísticamente formateadas en la consistencia argumentativa de las teorías? ¿Cómo es posible que esas argumentaciones nos parezcan convincentes? Pensar que la razón humana, mejor dicho, que el pensamiento, logra a fuerza de la hiperracionalidad un punto incondicionado desde el cual puede contemplar críticamente el pensamiento situado, expectativa que parecen abrigar ciertas filosofías, es una contradicción que puede llevarnos al fracaso irracional (Elster, 2010).

La proyección de las vivencias de las experiencias comprendidas dentro de determinadas imágenes de mundo se puede indagar en la estructura argumentativa que sostiene una teoría. El desentrañamiento de esos plexos de sentido se hace en la misma

estructura de la argumentación, tomando a esta como un discurso sostenido con elementos de juicios cuya validez está naturalizada dentro de las imágenes de mundo compartidas por los hablantes. Ellos participan de un mismo mundo de vida, del sentido común; esto es, de lo obvio, lo insospechadamente racional. De tal manera las pretensiones de consistencia y legitimidad de los lenguajes científicos sociales se explican y comprenden en la racionalidad argumentativa, carácter que poseen los mismos lenguajes en tanto mediación comunicativa (Habermas, 2002). En consecuencia, el trasfondo existencial que subyace como plexo de sentido y que habilita la comprensión cognoscitiva de un discurso, a través de una teoría de la argumentación podemos explicar cómo es posible la pretensión de universalidad y que se traspase los contextos contingentes de las argumentaciones.

III. Argumentación y contexto

La cultura social se configura como personalidad e identidad individual, pero así como no permite reconocer la vida social como dimensión susceptible de ser descripta y razonada por los mismos actores hay otra dimensión que está más allá de la reflexiva, implícita en las formas de comunicación, horizonte de sentido que se nos presenta como pre-reflexivo y dador de sentido. Allí está, en última instancia, el crisol nutriente de toda convicción legitimadora que sostiene lo que consideramos obvio. Con ella se nutren las argumentaciones porque en tanto formas de reflexividad discursiva que se manifiestan en el espacio público, su legitimidad deviene de los elementos de juicios tomados de las circunstancias que rodean la argumentación (Toulmin, 2007) (Toulmin, 2003). Estas imágenes de mundo o cosmología son las que legitiman y naturalizan las argumentaciones posibles. En ningún caso estamos ante creencias individuales ni de información propia: son las “formas generalizadas de comunicación” (Habermas, 1987) las que configuran los lenguajes con los cuales creemos, pensamos, nos comunicamos y damos formas a nuestras críticas y expectativas.

Por lo dicho, la teoría de la argumentación, en esta aproximación para una comprensión sociológica de las teorías sociales y filosóficas, es un aporte valioso porque permite demostrar la estrecha relación entre cultura, plexos de sentido y discursividad razonada. La relación entre racionalidad y argumentación reconstruye el interés por la retórica y la lógica porque se toma como una operación discursiva a través de la cual un sujeto trata de provocar (aumentar o reforzar) la adhesión de otro (cambiar o influir en su postura o en su comportamiento) a una opinión a través de razones o argumentos (Molina, 2013).

Tales razones son pruebas no sometidas en este plano a la discusión, sino, más bien, son las bases con la cual se construye la argumentación. Por eso las identificamos como plexo de sentido. Así es posible focalizar la atención en la articulación que debe darse entre los datos o elementos de juicio que sirven de argumentos para llegar a determinadas conclusiones. El discurso argumentativo como una discusión crítica, como un acto de habla complejo cuyo propósito es contribuir a la resolución de una diferencia de opinión o una disputa, pone énfasis en el desarrollo de reglas para las discusiones críticas y en la caracterización de sus correspondientes violaciones (falacias). Pero también, es una alternativa que busca integrar la racionalidad y la emotividad involucradas en las interacciones argumentativas al mismo tiempo que relativiza, en ciertos aspectos, el planteamiento de las reglas de discusión crítica y de sus respectivas violaciones. “La calidad del argumento en sí mismo, independientemente de su éxito o fracaso es aquel que permite justificar determinadas premisas, que contribuye a incrementar o adquirir conocimiento, que vuelve racional una creencia” (Molina, 2013)

IV. El análisis sociológico del conocimiento teórico

Pocas veces la historia intelectual y, con más precisión, la historia de la filosofía ha tomado en cuenta las condiciones culturales, sociales, políticas y económicas con las cuales se han forjado sus principios, categorías y argumentaciones justificadoras. Con frecuencia la filosofía se asume como una actividad mental, intelectual, que escruta la realidad y al hombre desde un plano que el resto de los mortales no están en condiciones de apreciar (Marcuse, 1979, págs. 235 -247).

“Nada hay más falaz que juzgar la obra de un pensador, o el significado de una doctrina filosófica, prescindiendo del medio intelectual en que aparece, de los propósitos militantes que persigue, de los intereses políticos que sirve” afirmaba José Ingenieros en 1922 en un olvidado estudio sociológico de la filosofía francesa del siglo XIX alrededor de la figura del “temperamento” Emil Boutroux (Ingenieros, 2007, pág. 25). La misma época referida por José Ingenieros sobre la filosofía francesa, Karl Marx había escrito en 1850: *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* y, entre 1851 y 1852 *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. En este último texto es donde afirma que “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado” (Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, 1975, pág. 15). El pasado al que alude Marx, pesa y se

reaviva a la hora de las transformaciones y los cambios que las sociedades deben enfrentar. Entonces, se vuelve al pasado para glorificar lo nuevo o bien para parodiarlo. Lo que Marx señala, en ese contexto, es el enclave de las ideas políticas francesas que tras una aparente racionalidad expresan no otra cosa sino los intereses económicos que las identifican como clases sociales. Sobre el carácter filosófico de tales disputas, pero también ligadas al porvenir político de Francia, es relevante como documento de época el libro de Patricio De Azcárate *Exposición histórica- crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia* (De Azcárate Corral, 1861) que traduce las contiendas derivadas de la ilustración escocesa en la ilustración francesa y alemana contemporáneas a su siglo XIX íntimamente ligadas a los destinos de la misma Francia. Con frecuencia, en los estudios sobre los orígenes de las ciencias sociales modernas y, en paralelo a ellas, sobre el despliegue de concepciones filosóficas, antropológicas, éticas y políticas pos-medievales, pasa desapercibido, por ejemplo, el trasfondo religioso que habilitó a la cultura europea hacia una nueva concepción del mundo, del hombre y de la naturaleza (Ginzo Fernández, 2000). Era necesario un quiebre en el núcleo mismo del sentido vertebral del mundo medieval: la religión (Gusdorf, 1977). La Reforma protestante del siglo XVI se suma desde su especificidad a la revolución cultural de la época que está engrosada con los nuevos descubrimientos de ultramar, las conquistas y colonización en continentes insospechados y una producción económica que se ensancha por todo el mundo con recursos naturales y mercado (Groethuysen, 1943). Pero la Reforma tiene un efecto importantísimo en la base de las convicciones y en el surgimiento de nuevas ideas que se presentaban como restauradoras de una vida religiosa perdida y corrupta. Si atendemos al sustrato sobre el cual se erigen muchas de las afirmaciones teóricas modernas ya sean en las ciencias naturales (Merton, 1984) la política (Rousseau), la economía (Adam Smith, Ricardo) y la percepción del orden social idealizado (Thomas Moro) no está ausente la teología protestante que, en sus aspectos éticos, señalara Max Weber en 1904 (Weber, 1998, págs. I: 25 - 231). Las ideas de autonomía, autorrealización de los hombres, *Beruf* (vocación o profesión), racionalidad universalmente dada, autocomprensión por medio de la autorreflexión. Así también, ideas tales como las de libertad y responsabilidad sin expiación de la culpa por la confesión, de soberanía del pueblo y autogobierno donde Dios se hace presente en la mundaneidad sin la mediación de un vicario o de una Iglesia coexistente con el poder civil. Éstas y otras ideas más, transformaron las teorías morales, políticas, pedagógicas, económicas y del orden mismo de la sociedad dando lugar al surgimiento de las ciencias

humanas y sociales en un proceso desigual que va del siglo XVI hasta comienzos del XX (Gusdorf, 1960).

La constitución progresiva, incipiente, entre los siglos XIX y comienzos del XX, de lo que hoy llamamos ciencias sociales, si observamos detenidamente, no es producto de discusiones académicas desarrolladas en el interior de los claustros universitarios sino, el reflejo de mutaciones más profundas: *horizontes de sentido* que son de carácter pre-reflexivo. Sobre ese horizonte se erigen teorías sociales que hacen compatible los ideales de la Ilustración y el progreso con teorías de la evolución, el racismo, la esclavitud, el colonialismo, los genocidios de indígenas, las teorías eugenésicas, la psiquiatría de Lombroso, entre otras cuestiones que dieron una pátina de científicidad a los estudios sobre el hombre, la cultura y las sociedades. Todo esto no es consecuencia de algún extravío moral de los hombres. Desde el siglo XVII el gran impacto del desarrollo tecnológico y las ciencias naturales dan soporte a un mundo económico, industrial y capitalista en plena expansión que asegurará el ideal de progreso y realización de la cultura civilizatoria. En tal contexto, el ideal de una ciencia del hombre se sobrepone a las ciencias humanas metafísicas y encuentra en este período un impulso teórico que caracterizará a la antropología física, la biología, la psiquiatría, economía, arqueología como formas materialistas de aprender al hombre y sus creaciones. El espíritu positivista es así asumido con una naturalidad que lleva al mismo Marx a preocuparse por encontrar las ciencias naturales de la sociedad.

Fueron necesidades prácticas del orden político, económico y de la revolución cultural del mundo moderno, cada vez más heterogéneo, lo que pone en tensión lo que aquí llamamos la idea de *mundo de la vida como horizonte de sentido*.

Reconocer que las limitaciones de las teorías de cuño europeo para la resolución de nuestros problemas en Latinoamérica es una indicio que pone certidumbre sobre el hecho de que cada época, decía Marx a lo largo de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, tiene su propio desarrollo de relaciones sociales, de madurez autocomprensiva, de valores extendidos, de ideas naturalizadas, de división del trabajo y complejización institucional. Comprender que la filosofía, y las ciencias sociales, en particular, son también expresión de esas relaciones, no las reduce a enmascaramiento de una realidad. Más bien, expresan un sistema social que da cuenta del trasfondo no consciente, autojustificadorio, pre-reflexivo, que construye un sentido que no está excusado de luchas por posiciones dominantes que conduzcan a la legitimación de determinados valores, ideas y expectativas existenciales de la vida social.-

Bibliografía citada

- Bachelard, G. (1978). *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires: Paidós.
- Bacon, F. (1968). *Novum Organon*. Buenos Aires: Losada.
- Bloor, D. (1998). *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Butler, J. ; E. Laclau; S. Zizek. (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Bs. As.: FCE.
- Collins, R. (1998). *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*. Harvard: Harvard University Press.
- De Azcárate Corral, P. (1861). *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia, (4 vols.)*. Madrid: Establecimiento tipográfico de don Francisco de Paula Mellado.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social. más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*. México: Gedisa.
- Frege, G. (2008). *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünflogische Studien (Textausgabe)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Ginzo Fernández, A. (2000). *Protestantismo y filosofía. La recepción de la reforma en la filosofía alemana*. Alcalá: Universidad de Alcalá.
- Gómez-Heras, J. (1989). *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos.
- Groethuysen, B. (1943). *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México: FCE.
- Gusdorf, G. (1960). *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Gusdorf, G. (1977). *La conciencia cristiana en el Siglo de las Luces*. Navarra: Verbo Divino.

- Habermas, J. (1984). Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje (1970 /1971). En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (págs. 19 - 112). Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1986). Conocimiento e interés. En *Ciencia y técnica como "ideología"* (págs. 159 - 181). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (2002). Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla. En *Verdad y Justificación* (págs. 99 - 131). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1991). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1995). *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Bd. Band 60). Frankfurt am Main: Vittorio Kolstermann.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Humbolt, Ü. d. (1820). Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung (Sobre la lingüística comparativa en relación a las diferentes épocas del desarrollo lingüístico), 1820.
- Husserl, E. (1973). Correspondencia entre Dilthey y Husserl. En *La filosofía como ciencia exacta* (págs. 75 -87). Bs. As.: Nova.
- Husserl, E. (1990). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Madrid: Crítica.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas I y II*. Madrid: Alianza.
- Ingenieros, J. (2007). *Emilio Boutroux y la filosofía francesa*. Buenos Aires: Losada.
- Jauffret; Cuvier, Degérando et al. (1978). *La ciencia del hombre en el siglo XVII*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Knorr Cetina, K. (2005). *La fabricación del conocimiento. Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Lenin, V. I. (1973). *Materialismo y empiriocriticismo*. Buenos Aires: Estudio.

- Marcuse, H. (1979). La relevancia de la realidad. En Ayer, Blanshard, & e. a. Copleston, *La lechuza de Minerva ¿Qué es filosofía?* (págs. 235 - 247). Madrid: Cátedra.
- Marx, K. (1970). *La ideología alemana*. Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/Grijalbo.
- Marx, K. (1975). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Anteo.
- Marx, K. (1983). *Marx Engels Werke 3*. Berlin: Dietz Verlag.
- Medina, E. (1989). *Conocimiento y sociología de la ciencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Merton, R. (1977). *La sociología de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Merton, R. (1984). *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Madrid: Alianza.
- Molina, M. E. (2013). *Acuerdos y desacuerdos sobre la noción de racionalidad desde las teorías epistémica y pragmatológica de la argumentación*. S.M de Tucumán: inedito.
- Reichenbach, H. (1965). *Moderna filosofía de la ciencia (Ensayos escogidos)*. Buenos Aires: Tecnos.
- Rodriguez, R. A. (1998). *El significado en los objetos sociales*. Córdoba: Pub UNC.
- Rousseau, J.-J. (2006). *Discursos*. Buenos Aires: Claridad.
- Schnädelbach, H. (1991). *filosofía alemana, 1831 1933*. Madrid: Cátedra .
- Toulmin, S. (2003). *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Península.
- Toulmin, S. (2007). *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península.
- Tracy, A. D. (1803). *Éléments d'idéologie II. Grammaire*. Paris: Vrin.
- Tracy, A. D. (1817). *Projet d'Éléments d'Idéologie a l'usage des écoles centrales de la Republique Francaise*. Paris: Didot et Debray.
- Tracy, A. D. (1825 - 1827). *Éléments d'Ideologie, (4 vol.)*. Paris: Mme. Va Courcier.
- Weber, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión. I, II y III*. Madrid: Taurus.