

La diversidad cultural y la pretensión de universalidad del mundo moderno

Raúl Rodríguez

Universidad Nacional de Córdoba
Universidad Nacional de Villa María

Resumen

La concepción de mundo que prodigó la modernidad está relacionada con el supuesto de la universalidad de la razón. De allí se deriva la hipótesis según la cual la historia del mundo y de la vida social es producto del despliegue de esta razón universal como racionalización de la organización social. Cuando detenemos nuestra observación en la diversidad de culturas y sus variadas formas de organización social, política, económica y cultural a través de la historia y en épocas contemporáneas nos planteamos como problema cómo argumentar en torno a la pretensión de alcanzar afirmaciones universales justificadas. Desde un punto de vista antropológico la discusión se desarrolla cuando se pone en entredicho tal supuesto de la racionalidad universal con las observaciones empíricas. En tal contexto de la diversidad cultural ¿en qué consiste la universalidad de la razón? Este problema de profunda raíz kantiana reformulado por Habermas abre un complejo de problemas cuyas respuestas deberían acercarnos a una perspectiva teórica satisfactoria que de cuenta de la relación entre verdad, universalidad y justificación. Aquí discutiremos estas puntuales pretensiones teóricas de Habermas en tanto su teoría pueda aprehender e interpretar la variedad de ámbitos objetuales posibles dados por las culturas y postular esquemas cognitivos e interpretativos que se sustraigan a las condiciones impuestas por la posición de los actores condicionados.

Palabras claves: Modernidad – racionalidad – universalidad – cultura – verdad – rectitud

Abstract

The world conception which lavishes modernity is related to the universal assumption about reason. From this point comes the hypothesis which proposes that the world's and social life's history is an outcome of the development of this universal reason as a rationalization of social organization. When we stop our observation in the cultural diversity and in its

changeable forms of social, political, economical and cultural organization throughout history and in contemporaries' epochs, we ask as a problem about how to discuss around the expectation of achieving universal and justified affirmations.

From an anthropological point of view, the discussion is developed when the universal rationality is questioned by empirical observations. In such a context of cultural diversity: what happen with the universality of reason? This Kantian problem reformulated by Habermas opens a complex group of problems. Their answers should approach us to an acceptable theoretical perspective which considers the relation between truth, universality and justification. Here we are going to discuss the specific theoretical pretensions of Habermas as much as his theory could learns and interprets the variety of possible objective fields given by cultures and postulate cognitive and interpretative schemas which suspend the imposed conditions of given actors positions.

Key words: Modernity - rationality - universality - culture

Uno de los rasgos de la modernidad es la afirmación de la universalidad de la razón, como así también, de las formas de los valores que orientan las prácticas sociales. En la medida que tales presupuestos han sido discutidos desde su formulación primaria en el contexto de la Ilustración, se ha mantenido la afirmación de la universalidad de la razón. Este presupuesto ha servido, por cierto, para fundamentar toda epistemología y, en consecuencia, la posibilidad de alcanzar verdades universales con su contracara: ser rectificadas ante nuevas evidencias. Es decir, más allá de las formas singulares a través de las cuales conocemos o bien, de los modos particulares por medio de los cuales alcanzamos una conclusión con presunto valor de verdad, el fundamento de toda posible afirmación verdadera trasciende a estos modos contingentes de conocer y encuentran en la universalidad de la razón su cauce de legitimación. La historia de la filosofía moderna y contemporánea muestra que los supuestos antropológicos creacionistas que avalaban tal universalidad en los primeros argumentos en torno a la universalidad de la razón (Löwith, 2007; Löwith, 2008; Ginzo Fernández, 2000) se han secularizado sin abandonar el carácter trascendental, si bien, ahora, fundamentado desde la metafísica. En el contexto de un pensamiento post-metafísico con objetivos destrascendentales, como es la filosofía social de Habermas, la justificación de la universalidad debe encontrar argumentos immanentes a los mismos procesos empíricos sociales. Para esto hay que partir del reconocimiento de la diversidad social, cultural y, con ello, de los elementos de juicio a los que apelamos para justificar nuestras aseveraciones. En este sentido consideramos que las reflexiones de Habermas con las que se acerca a la crítica de la antropología a partir de tal problema, constituyen otra vía a través de la cual justificará, finalmente, el carácter pragmático y formal de la universalidad de la razón vinculada a las interacciones medidas lingüísticamente. Desde este punto de vista corresponde hablar de la racionalidad, y no de *la* razón; de una racionalidad que debe ser evaluada en las formas del actuar, hablar y conocer. Habermas llegará, más tarde, a una formulación más precisa de esta racionalidad sin transcendencia a través de la filosofía del lenguaje: teoría de los actos de habla (Habermas, 2002: 99-131).

El argumento temprano de Habermas, al respecto, comienza con una hipótesis según la cual los rasgos particulares de la cultura moderna son la resultante de una imagen del mundo

que se ha generado a través de rupturas y diferenciación con otras imágenes del mundo. Tal imagen del mundo, en consecuencia, es un emergente histórico y, como tal, contingente. Dada su historicidad y, con ello, retrotraído los contenidos de esas imágenes a circunstancias temporales que cuajaron para dar lugar a su surgimiento, parece ser problemático justificar las pretensiones de universalidad que se sostiene de las imágenes del mundo moderno (Habermas, 1999-1: 82). Esta hipótesis habermasiana la podemos traducir en interrogantes y plantearnos: 1) Cómo podemos suponer contenidos de racionalidad en las aseveraciones de otros actores que pertenecen a imágenes de mundo distintas. 2) Con qué parámetros evaluativos podemos asentir la universalidad de la racionalidad de una acción cuando los mismos son expresión de una cultura y no necesariamente de la especie humana. La respuesta a estos interrogantes los mantendremos dentro del marco de la teoría de la acción comunicativa de Habermas discutiendo algunos de sus argumentos por los cuales sostiene que esa universalidad se impone por encima del potencial relativismo de las culturas. Para comprender el planteo tenemos que recordar que nuestro filósofo se vale de la teoría de la argumentación de Stephan Toulmin (Habermas, 1999-1:47). Aquí, la argumentación no se presenta como proceso que acompaña una conclusión, sino, más bien, “en su subsiguiente establecimiento gracias a la elaboración de un argumento que la respalde” (Toulmin, 2007: 37). La argumentación aparece en el espacio interactivo de sujetos que pretenden defender una conclusión. Los rasgos de tal argumentación, que plantea Toulmin y retoma Habermas, son: conclusión o emisión con pretensión de validez; *ground* o datos en los que se basa tal pretensión; garantías (*warrant*) que pueden convalidar la razonabilidad del fundamento; respaldos (*backing*) que aseguran que las reglas de las garantías se apoyan en evidencias; la modalidad (*modality*) que matiza la fuerza de esas pretensiones de validez y las reservas que señalan las situaciones en las cuales la conclusión/hipótesis puede ser rechazada o refutada. El habla argumentativa a la que se refiere Habermas es un procedimiento que, al mismo tiempo, tiene la intención de convencer a un “auditorio universal”, “obtener un acuerdo racionalmente motivado” y presupone el carácter performativo discursivo de sus pretensiones de validez (Habermas, 1999-1: 48-49). En consecuencia, todo argumento en torno a la universalidad de las aseveraciones tiene un engarce, inevitable, con las condiciones empíricas que lo hacen posible.

Efectivamente, para Habermas, las significaciones culturales atraviesan toda evaluación crítica, como así también, constituyen el horizonte desde el cual opera la racionalidad. Por nuestra parte, podemos agregar que esas significaciones no permanecen indemnes al paso del tiempo, se reconfiguran en las múltiples acciones e interacciones sociales; las “recreamos” permanentemente al enfrentar problemas y buscar soluciones. Los resultados que alcancemos no dejan de estar pautados por su tiempo y cultura; ellos se completan sobre un trasfondo que sedimenta nuestros puntos de vista. Así, la cultura se perfila como la manifestación materializada de las imágenes del mundo y, desde un ángulo epistemológico, es el substrato, la estructura simbólica del mundo de la vida que nutre nuestro entendimiento. Es la trama simbólica producida en la vida social en cuya red se recortan y ubican las objetivaciones posibles. De esto resulta que las delimitaciones cognitivas objetivadas “proyecta nuestro mundo subjetivo”, como lo afirmara Frege (1974: 31-52), vale decir, no escapan a las determinaciones que dicta la cultura correspondiente a una formación social específica donde se ubica un sujeto cognoscente. Así, entendemos que la cultura incide en la racionalidad cognoscitiva; en nuestra auto-percepción dentro de un mundo social compartido. ¿Cómo se compatibiliza este trasfondo contingente de nuestro sentido común y su plexo pre-reflexivo con las pretensiones de afirmaciones universales? ¿Cómo se pueden despeñar (*Einlösung*) las pretensiones performativas de verdad y rectitud por medio de las cuales decimos lo que afirmamos y

actuamos por un fin ante otros actores? Tal universalidad de las pretensiones de verdad y rectitud ¿son una ilusión de la razón?

Las preguntas por la universalidad no sólo se han planteado en torno a la búsqueda de un fundamento epistemológico, sino también, para dar cuenta de la historia universal y, así, hilvanar la sucesión de acontecimientos singulares. Por ejemplo, el historicismo, en la segunda mitad del siglo XIX, en Alemania, representó una respuesta donde se enfatizaron aspectos metodológicos que pretendieron poner a la historiografía a distancia de la filosofía especulativa propio de una filosofía de la historia, por ejemplo, la de Hegel. Prescindiendo ver la historia como la realización de una fenomenología del espíritu, se atenderán a los hechos, a su documentación y carácter singular para lo cual se requiere el acto interpretativo que caracteriza, como propio para las *Geisteswissenschaften*. No obstante, poder afirmar el carácter universal de la historia, trascender los acontecimientos singulares, exige un supuesto de universalidad. Para Droysen, por ejemplo, será la liberación de la causalidad natural mientras que Dilthey recurre a la universalidad de las vivencias (*Erlebnisse*) que remiten a la psicología, en su primera etapa, antes de ubicar a la hermenéutica como sistemática de las ciencias del espíritu (Ferraris, 2000: 148-154).

Otros planteos modernos y contemporáneos en torno a una universalidad no-metafísica ha sido la búsquedas de invariantes del pensamiento y del lenguaje apoyados por estudios antropológicos (Toulmin, 1977: 415-477), sobre los cuales, en esta ocasión no nos vamos a referir.

Todas estas son búsquedas de una perspectiva teórica que supere el relativismo de la racionalidad atravesada por la cultural, la temporalidad de los actores, esforzándose denodadamente por reconocer más allá de la variedad de ámbitos objetuales posibles, esquemas cognitivos e interpretativos que se sustraigan a las condiciones impuestas por la posición cultural de los actores, pero sin retornar a la filosofía especulativa.

Desde el punto de vista de la traducción del tiempo transcurrido el problema se suscita cuando nos proponemos interpretar el pasado. Si bien, a media que pasa el tiempo podemos mencionar un mismo acontecimiento, tal acontecimiento no es *factum* inalterable para el intérprete. Los acontecimientos son recortes de sentido que no están desligados de nuestro lenguaje (Veyne, 1984: 13 -ss.). Detrás de los términos con los que describimos tales experiencias, los conceptos que ellos implican poseen una historia. Cuando interpretamos los términos, los alteramos porque lo hacemos desde nuestra posición actual y, con ello, queda implicado nuestro mundo de vida. La historicidad de los conceptos es la historicidad de las significaciones y de los modos históricos y sociales por medios de los cuales se construye y enuncia la realidad: sus problemas y sus soluciones. Podemos retornar incansablemente sobre acontecimientos del pasado, pero ellos, en cada regresión, no son recuperados con un significado cristalizado en aquel entonces. Por el contrario, nominalmente serán los mismos acontecimientos, pero ahora, reconstruidos en cada corte del presente de una manera específica y novedosa. Al redimir el pasado en cada momento del presente, *seactualiza* el pasado. El presente es, así, la idea de una permanente actualización que se nutre del pasado y éste es revisado desde nuestras necesidades del presente. Cada época proporciona así, imágenes del mundo donde los sujetos engarzan sus interpretaciones y donde los conceptos reflejan determinaciones culturales.

Entonces, cabe preguntarse: ¿Cómo es posible la comunicación, el entendimiento entre sujetos de diversos contextos? Esto es lo mismo que preguntarnos cómo podemos interpretar el pasado desde un contexto de totalidad de sentido diferente. Nuevamente, el problema de la universalidad se nos representa, ahora, como universalidad de las formas de comprensión y entendimiento. Desde la filosofía del lenguaje del “segundo” Wittgenstein, Peter Winch, al

respecto, da respuestas escépticas. No ve la posibilidad de universalizar paradigmas de racionalidad porque no podemos contar con estándares transculturales y trans-históricos de racionalidad. Su desconfianza está abonada por la concepción del lenguaje según la cual éste está vinculado de modo inseparable con las imágenes del mundo. Es decir, a contextos y reglas de usos que son los medios a través de los cuales se objetivan los hechos sociales y se expresan las conceptualizaciones. “Por ello, en cualquier intento de comprender la vida de otra sociedad ocupará siempre un lugar central una investigación de las formas que tales conceptos adoptan – su rol en la vida de la sociedad –; tal investigación proporcionará una base sobre la cual edificar nuestra comprensión” (Winch, 1994: 85–86). Este es un punto de vista que, como bien subraya McCarthy, acerca a Winch a la hermenéutica filosófica de Gadamer (McCarthy, 1995: 368). Al respecto, Habermas observa y estima que los problemas que generan las hipótesis de Winch pasan de la filosofía del lenguaje a la antropología y allí se actualiza la discusión sobre la incommensurabilidad de las culturas (Habermas, 1999-1: 91). Además, destaca que la antropología etnográfica de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, con el impulso de la antropología cultural, ya se planteaba de qué modo era posible detectar estándares de racionalidad diversos y alternativos entre las diversas culturas que permitan evaluar no como irracionales los acontecimientos culturales que se nos presentaban incomprensibles. Frente a esto, se dieron dos respuestas alternativas: 1) suponer la diversidad de formas de racionalidad en la orientación de las acciones humanas o bien, 2) suponer una única forma de racionalidad, pero que se reflejan en las distintas culturas como gradientes de niveles de madurez. Para esta última, además, habría que suponer la evolución de las estructuras mentales y sostener que el desarrollo de la inteligencia humana sucede a través de etapas concomitantes a la historia y representada en culturas civilizadas. En consecuencia, cada configuración cultural debería ser comparada para ver cómo en ella se expresan los grados de la evolución que se han alcanzado. Una posición de esta naturaleza trae como consecuencia un acercamiento directo a un darwinismo social y a una teoría de la eugenesia. La primera de estas alternativas, por su parte, liquida la universalidad de la razón y justifica la incommensurabilidad de la certeza de las aseveraciones de actores distintos en mundos de imágenes distintos; finalmente, conduce al escepticismo de la comunicabilidad y el mutuo entendimiento. La segunda de nuestras alternativas será expresada por Evans-Pritchard (1976). Éste, por ejemplo, toma las expresiones simbólicas enigmáticas, ajenas y distantes, y ante su incomprensibilidad, describe empíricamente las posibles razones que pueden haber orientado a los actores. Habermas criticará que se expongan las condiciones psicológicas y sociológicas como razones que provocaron tales acciones aparentemente irracionales sin atender a la trama semántica de las mismas (Habermas, 1999-1: 84). En resumidas cuentas, lo que se ha logrado es subsumir las manifestaciones de las culturas observadas bajo parámetros universales de conductas. Explicar de este modo las expresiones singulares de una cultura, más allá de su aparente ininteligibilidad racional, supone que terminemos por concederles algún tipo de racionalidad a los actores, más allá de las razones psicológicas y sociológicas que generaron esos comportamientos evaluados como “irracionales”.

El problema filosófico que se revela en estas discusiones y esto, con implicaciones para la teoría social, es cómo podemos deslindar entre las variaciones del contexto que influyen en la formación de los criterios de los sujetos y el fundamento que justifica sus pautas de racionalidad, es decir, sus nociones de verdad, rectitud y veracidad. Para la filosofía, el desafío es contar con una teoría de la racionalidad que ayude a la interpretación de lo que en principio se manifiesta como incomprensible para el observador externo. Esta teoría de la racionalidad no puede basar su exposición en fundamentos propios (contextuales e históricos) que permitan la evaluación de la coherencia del sistema que ella expone. Más bien, debe buscar su interrelación

con las ciencias en una suerte de división del trabajo (Habermas, 1999 - 2: 566- 567) que compaginan la antropología (Habermas, 1999 - 1: 84) con la psicología y la lingüística. Por esta vía, y no obstante la diversidad de parámetros de racionalidad aplicados por los actores en sus acciones, tal teoría de la racionalidad podría desentrañar una forma de universalidad vinculada no con los contenidos sino con los procedimientos formales y reflexivos implicados en las pretensiones de verdad, validez y rectitud. Habermas, acerca de esto, plantea que las variaciones culturales expresan criterios instituidos y, por medio de ellos, evalúan las pretensiones de validez. Pero esas pretensiones se instituyen a partir de la praxis vital cuando el actor interactúa con el mundo. Esto quiere decir, en otras palabras, que las condiciones de validez de la verdad, la rectitud de la acción y la veracidad de las expresiones, sumado más tarde, el entendimiento, se configuran a partir de relaciones formales con el mundo. Esta no es una conclusión que se logra desde las observaciones empíricas de las culturas, como tampoco, desde las interpretaciones de los contenidos de los respectivos ámbitos objetuales definidos en las acciones. La presencia de pretensiones de validez, subraya Habermas, están en toda cultura y esto se desprende de consideraciones formales y no empíricas. De las experiencias, desde el nivel empírico, los actores obtienen el material que se interpreta como relevante para avalar y dar contenido a la verdad, rectitud y veracidad de las que hacen uso las culturas. Transcrito esto en términos de la teoría de la argumentación de Toulmin, serían los fundamentos y las evidencias que avalan las pretensiones de validez de una conclusión ofrecida como hipótesis en una interacción argumentativa. Así es como los actores contextualizan las interpretaciones de los contenidos que se toman como verdaderos, rectos y veraces y, también, la evaluación de las circunstancias como experiencias pertinentes a esos contenidos. Pero las pretensiones de veracidad son aspectos formales inherentes a toda interacción social como así también, la búsqueda del entendimiento en los intercambios lingüísticos. Dicha formalidad, a la que alude la tesis habermasiana, refiere a que independientemente de los sistemas de lenguaje y de cultura se puede reconstruir un tipo de universalidad que aparece anclada en las prácticas vitales. Esta universalidad es entonces una universalidad formal y pragmática; por consiguiente, las condiciones de validez que acompañan a toda cultura aluden siempre a formulaciones verdaderas que enuncian, cognoscitivamente, algo de un mundo objetivado. Al mismo tiempo, se refieren a la veracidad y rectitud que quedan implicadas en las interacciones sociales. La veracidad refleja la auto-comprensión de los sujetos desde su subjetividad frente a los demás, involucrando los valores de la sinceridad y la autenticidad. La rectitud, por su parte, es un valor que hace referencia al mundo social constituido por un entramado de normas y pautas que regulan las interacciones. La respuesta que ofrece Habermas al problema de cómo comprender la racionalidad o irracionalidad de otras culturas, sugiere, en consecuencia, que hay pretensiones de validez que emergen de una pragmática formal anclada en las interacciones sociales. El paso que luego Habermas dará, será ubicar esta pragmática formal en el lenguaje, recurso de la mediación que articula las interacciones en sus formas de entendimiento y expresión. Para este filósofo, las consideraciones relativas a las pretensiones de validez inscriptas en las imágenes del mundo, referenciadas en mundos de la vida y puestas de manifiesto a través de sujetos de acción, de conocimiento y habla, son las que conducen, finalmente, a una teoría discursiva de la verdad y a la pragmática formal universal del lenguaje que tendrán una exposición más definida en escritos posteriores a la Teoría de la Acción Comunicativa de 1981 (en su edición original).

Las imágenes del mundo de una formación cultural, afirmadas por Habermas, las podemos tomar como una hipótesis que nos permite identificarla no sólo como imagen del mundo de una época, por ejemplo, la del mundo medieval o de la modernidad, o bien, como imágenes que se corresponden a manifestaciones exóticas. También, podemos reconocerlas

como imágenes del mundo derivadas de segmentos culturales que se solapan en nuestras mismas sociedades contemporáneas. Ellas estarían articuladas con las formas de vida o estilos de vida; con las prácticas sociales, abarcando todos los aspectos de la vida de los actores. Las interpretaciones que hacen los sujetos de sí mismos constituirían la armazón de las imágenes que les dan sentido e identidad y, al mismo tiempo, los ubican frente al mundo externo. Desde este punto de vista, si observamos las formas culturales como una sucesión de capas que se interceptan y superponen en una misma sociedad, podríamos reconocer que un fragmento social es una articulación de mundos de vida, imágenes de mundo e imaginarios que representan expectativas y deseos de los actores. La trama de las acciones sociales, entonces, se nos presentará como un reticulado de formas de vida coherentes con las imágenes del mundo afincadas en el mundo de la vida y en una estructura simbólica que representa la heterogeneidad de la cultura. Por ello se puede sostener que en tales estructuras está la fuente del sentido de las acciones que despliegan los sujetos; sentido que procede de vivencias asimiladas por medio de las interacciones con los demás. El sentido de la vida, pues, se construye como totalidad e involucra la subjetividad más el contexto que es plexo de las interacciones con otros agentes. Es un *ethos* donde la intersubjetividad comparte las imágenes del mundo que contienen valores y normas. En ese espacio de mutuo reconocimiento se constituye la subjetividad, se estructura la identidad y, sobre todo, se nutren los sentidos de las acciones y valores. “La capacidad para ver esa clase de sentido en la vida depende del individuo en cuestión, aunque esto no quiere decir que no dependa de él en absoluto; depende también de las posibilidades que le proporciona la cultura en la que vive de hallar tal sentido” (Winch, 1994:77).

En conclusión, el relativismo cultural que parecía cuestionar toda posibilidad de la universalidad de la racionalidad, a partir de la exposición habermasiana del carácter formal de las pretensiones de validez y con ello, de la argumentación discursiva, muestra la posibilidad de estándares de racionalidad que atraviesan todas las acciones: ya se orienten éstas hacia el conocimiento, a la acción o al entendimiento. Los sujetos, desde este punto de vista, a través de las interacciones lingüísticamente mediadas estructuran relaciones intersubjetivas y discursivas por medio de las cuales y en aras del mutuo entendimiento, ponen de manifiesto el mundo vivido.

Sólo la reflexión discursiva compartida entre sujetos interactuantes es lo que permite fisuras a la totalidad del mundo vivido y desgarrar su validez natural. Es por este medio cómo la imagen del mundo se *craquea* y disuelve su unidad pre-reflexiva. Esto conlleva reconocer a las imágenes como producto de la tradición cultural y no directamente como estructura simbólica natural o construcción intencionada. Finalmente, podemos decir, que la perspectiva de Habermas nos aporta la comprensión de la universalidad de la razón no como un postulado emergente de sí misma ni como un natural devenir de la dialéctica de la *Ilustración*, la universalidad es aquí una condición pragmática de los usos de la razón mediados a través de los intercambios lingüísticos presentes en toda cultura. Así, entonces, frente a la pregunta de cómo se justifica la pretensión de universalidad de la modernidad, con la que comenzaban estas reflexiones, podemos decir que tal universalidad es consecuencia de un proceso que se explica empíricamente como corolario de un cambio estructural, funcional y de aprendizaje, y no como expresión de la manifestación de una fenomenología del espíritu o de un idealismo objetivista que supone alguna metafísica de la realidad.

Bibliografía

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1976), *Brujería, magia, oráculos entre los azande*. Barcelona, Anagrama.
- FERRARIS, Maurizio (2000), *Historia de la hermenéutica*. Madrid, Akal.
- FREGE, Gottlob (1974), *Escritos lógico-semánticos*. Madrid, Tecnos..
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio (2000), *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Universidad de Alcalá, Publicaciones.
- HABERMAS, Jürgen (1999), *Teoría de la Acción Comunicativa*, t. 1 y t.2. Madrid, Taurus.
- _____ (2002), *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- LÖWITH, Karl (2007), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz.
- _____ (2008), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- McCARTHY, Thomas (1995), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- TOULMIN, Stephan (2007), *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península
- VEYNE, Paul (1984) *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.
- WINCH, Peter (1994), *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.