

¿QUÉ SIGNIFICA RAZÓN SITUADA?

Marcos García de la Huerta
Universidad de Chile
marcos.garciadelahuerta@gmail.com

Resumen / Abstract

Se distinguen distintas formas o niveles de la “razón situada” (RS):

Lo *situado* de la razón significa que el *logos* es temporal y mundano: inscrito en un espacio histórico y cultural determinado. El método respectivo es interpretativo y analítico-descriptivo; corresponde a la comprensión de singularidades. Es en el espacio del lenguaje y la comunicación, donde cabe hablar de razón, de *logos*, que significa también *palabra*. La RS se asocia a la pluralidad y la secularización; es una racionalidad posmetafísica, distinta y ajena al saber puro o absoluto. Implica también crisis –¿final?– del primado del sujeto y la teoría; comporta descentralización de la verdad.

PALABRAS CLAVE: razón, situación, historicismo, logocentrismo.

WHAT MEANS SITUATED REASON?

Various meanings or levels of situated reason are distinguished:

“Situating reason” [SR] presupposes a logos or reason, which is given in a particular historical and cultural sphere, i.e. it is conceived as temporal and worldly. The corresponding method is hermeneutic or interpretative, concerning the understanding of singularities. It is in the sphere of language and communication where it is proper to speak of reason or logos, which also mean word.

SR It is associated with plurality, secularization and historicism; it is alien to monism in its various expressions: monotheism, monolinguals, monarchy, etc. It is a kind of post metaphysical rationality, distinct and alien to absolute knowledge. It means a decline (end?) of the primacy of the subject and of theory: situated reason entails a crisis of logo-centrism and a decentralization of truth.

KEYWORDS: reason, situation, historicism, logo-centrism.

R El libro *Hacia una razón situada* de Fernando García admite varias lecturas, según los significados del *logos* o razón, que el autor expone desde distintas perspectivas, a propósito de los temas que aborda en esta obra desafiante, compleja y sugerente. Voy a intentar hacer una selección muy abreviada de algunas de las cuestiones planteadas, en diálogo con el autor, y siguiendo a veces pistas diferenciadas. Estas notas responden, en efecto, a una lectura no pasiva, básicamente en sintonía con las tesis centrales del autor, sin excluir las diferencias que son, justamente, condición del diálogo.

1)

Desde luego, *razón situada* significa que el *logos* no se concibe como puro, incondicionado e intemporal, según definieron Platón y Aristóteles la teoría, sino que la razón se ejerce en un contexto histórico y cultural determinado, que condiciona los contenidos y resultados.

Se entiende, que Platón y Aristóteles se esmeraran en diferenciar la teoría respecto de todos los demás saberes, pues se trataba de establecer una supremacía, en especial sobre los saberes y destrezas de los artesanos. La *techné* del sastre o del herrero no necesita de una justificación especial: saber coser o saber encasquillar se valida por su utilidad. En cambio, la práctica de la teoría no se justifica por sí misma y necesita acreditarse; de allí la necesidad de una *teoría* de la teoría. Lo que procura a esta forma de actividad su principio explicativo y justificación, es la idea de que la razón es capaz de alcanzar verdades absolutas que de algún modo aproximan y semejan los mortales a los dioses. Este es el origen de la idea de la razón que ha prevalecido en la tradición ontoteológica, y que llamamos el prejuicio logocéntrico. Nació el logocentrismo de la necesidad de sacralizar la ociosidad y la vida contemplativa.

La forma paradigmática de este *logos*, que vale por igual para los hombres y los dioses, es la geometría. Platón tenía en tan alta estima el saber de las puras idealidades, que hizo inscribir en el frontis de la Academia el epígrafe: *que no entren los que no son geómetras*. Se refiere a la teoría demostrativa, especialmente a la teoría deductiva, que es monológica, se ejerce por puro gusto, y la detenta una categoría especial de sabios, que *tiene la razón* y la ejerce frente a todas las formas de ignorancia repartidas entre los demás hombres. La época moderna, a pesar de haber alterado las bases de la noción griega de la teoría, no consiguió sino remachar el logocentrismo: la creencia en un reino de verdades apodícticas de validez permanente. Esta creencia ha aportado beneficios enormes a la humanidad, pero ella misma no es absoluta e intemporal; junto con su erosión y debilitamiento

se ha producido la *hybris* de la instrumentalidad: el convencimiento de que todo sirve para algo o ha de servir de algo.

2)

La razón situada es una modalidad de razón histórica, que se ejerce, de preferencia, a través de la interpretación; también de la explicación no causal. La causalidad se da sobre todo en la naturaleza, en los asuntos humanos, predomina la finalidad y la cuestión del sentido. No hay propiamente causalidad si no se sigue de la causa un efecto determinado, es decir, si media entre ambos la incertidumbre, que es, justamente, lo que ocurre en el ámbito de los asuntos humanos.

Esta diferencia se puede ilustrar con el análisis que hace Fernando García de las limitantes epistémicas de la antropología naturalista de Humberto Maturana. Este enfoque “tiene el inconveniente de subsumir bajo el concepto de sistema, con sus características de cierre operacional y *autopoiesis*, indistintamente al hombre como sujeto de lenguaje y a los organismos” (García 2012: 131).

El concepto de sistemas inclusivos hace tabla rasa de la distinción entre los animales dotados de lenguaje y los organismos. “Falta en Maturana la relación de la ciencia con una comunidad que permita validar el conocimiento y reivindicar sus pretensiones de intersubjetividad” (García 2012: 132). Falta, pues, incluir el lenguaje y la comunidad de hablantes: de allí que este enfoque derive en una suerte de ontología biológica.

La biología del conocimiento por limitarse a tomar exclusivamente la perspectiva de sistemas observadores autónomos, no suministra los recursos para un conocimiento que supone alumbrar los fenómenos sociales desde dentro a través de la participación en contextos de acción o en prácticas que establecen su sentido. (García 2012: 133).

Solo agregaré aquí, la necesidad de distinguir el *bios* biológico de un *bios* biográfico, que corresponde a una razón histórica. La idea, de origen platónico, según la cual el conocimiento verdadero se alcanza en la medida que el espíritu se depura del sensorio y de las necesidades corporales, la rechazaría Maturana; me parece, con razón: el cuerpo no es una carga o impedimento, es una condición del conocimiento, en el que interviene la sensibilidad y el lenguaje. Ambos remiten y suponen una comunidad de hablantes: solo en ella es posible la comunicación, pero la metáfora biológica resulta insatisfactoria y no da cuenta del poder de la palabra.

3)

La idea de razón situada representa, por otra parte, un quiebre del monismo en sus diversas expresiones: monoteísmo, monolingüismo, monarquía, etc., y el reconocimiento de la pluralidad y de la incertidumbre inherente a la realidad humana. No hay una sola forma de gobierno ni un solo lenguaje ni un solo modo adecuado de proceder. Es en el espacio de la pluralidad, donde cabe hablar propiamente de razón, de *logos*, que significa también *palabra*, posibilidad de comunicar. Una razón que rige solo en la exterioridad del cosmos estuvo, tradicionalmente, asociada a una inteligencia suprema, un Dios creador. La razón situada, en este aspecto, representa un descenso de la filosofía de los cielos a la tierra, o un redescenso, en tanto reproduce el gesto de la mayéutica socrática: trae al mundo lo que permanecía oculto o en estado virtual. Esta reposición de la mundanidad de la razón implica, al mismo tiempo, una aceptación de la incertidumbre y el desamparo inherente a la realidad humana.

4)

Razón situada significa también crisis del primado del sujeto y de la idea de la razón moderno-cartesiana. Si esta crisis se entiende en el sentido de que la razón situada *reemplaza* a la razón moderna, porque visibiliza algo que esta había omitido, se trataría de una sustitución o, eventualmente, de la enmienda de un error. La continuidad hermenéutica del *logos* que propone Fernando García, puede entenderse en el sentido de que la interpretación no es exclusiva de las ciencias sociales, también se requiere en las ciencias naturales o exactas, aunque en aquellas habría una “doble hermenéutica” que incluye todo el espesor simbólico de un pasado, agrega nuestro autor. Si la razón situada instaaura una racionalidad más abarcadora, que *falsea* la pretensión universalista, el visibilizar lo oculto, significa alcanzar una validez mayor; se trataría, entonces, de una superación de la razón tradicional. El logocentrismo predominante hasta hace poco, “comienza a batirse en retirada en la actualidad”, escribe nuestro autor (61). Agrega que las ciencias exactas no son un compartimento aparte de la cultura y requieren ser objeto de una hermenéutica. Y señala la hermenéutica kuhniana, como ejemplo paradigmático: “es un lugar privilegiado para hacer visible el concepto de razón incondicionada o logocentrismo”, escribe. Las revoluciones en la ciencia, sus momentos de ruptura, muestran cabalmente que las ciencias naturales, de algún modo, se inscriben en presunciones más o menos tácitas o no aparentes, que la ciencia da por sobreentendidas. “La transformación de la idea de ciencia inducida por la historiografía, con consecuencias tan profundas

y amplias en nuestra cultura, es un buen ejemplo de cómo la colaboración de esta y la filosofía, pueden tener efectos sobre la historia” (61), concluye el autor.

La razón situada implica que el sujeto del saber es también un yo situado, es decir, que no se puede ver ni mirar si no es desde un punto de vista, y no se puede conocer, sino en un lenguaje y en un marco civilizatorio determinado. Desde luego, queda derogada la *philosophia perennis* y desautorizada también, la filosofía trascendental. La idea de la ciencia tampoco permanece indemne. La recusación del logocentrismo en Fernando García, se orienta, de preferencia, a la modificación que produce la crítica histórica en el concepto de ciencia: es “el lugar privilegiado”, porque la razón detecta la crisis en la ciencia, a través de un metalenguaje del discurso científico.

Las lecturas internas de la ciencia abren a la comprensión de los métodos y a la “lógica de la investigación”, a la vez que obstaculizan la comprensión del significado de la ciencia: cómo ella interviene fuera de su ámbito, cómo se proyecta en el espacio público. Pongamos por caso, la obra *El capital*: se puede leer en la perspectiva de los clásicos de la economía política, porque se mantiene básicamente dentro de su misma *episteme*, pero las relaciones de producción se entienden subsumidas en relaciones de poder, de modo que lo económico funciona en un espacio discursivo diferente, con una proyección crítica, distinta y opuesta a la razón económica clásica.

Algo parecido ocurre en Foucault, quien opera con “un concepto clásico de la ciencia”, señala Fernando García: analiza la economía clásica, en lo que significa para la gobernabilidad y las relaciones de poder. No habla el idioma de David Ricardo o de Adam Smith, no argumenta con ellos ni contra ellos. Le interesa, por de pronto, *lo que hicieron*, es decir, lo que provocaron con el descubrimiento de una racionalidad económica, que señala un límite del poder absoluto, “un límite de la razón de Estado”, dice él. La autoridad no puede impunemente prescindir de esa racionalidad; no puede hacer la vista gorda ante los indicadores de las necesidades de los muchos. Los clásicos de la economía reivindicaron los derechos de la necesidad frente al poder, sea este monárquico o republicano; en buenas cuentas, mostraron que los muchos –la sociedad– no viven de unos pocos que gobiernan, son estos los que viven de los muchos. Dicho foucaultianamente: los clásicos mostraron un poder que se descentraliza y disemina, se esparce y se vuelve “periférico y capilar”. La razón económica es, al mismo tiempo, razón política, y su politicidad es específica: no es economía doméstica ampliada; es distinta a la economía “de las naciones” porque se inscribe en las prácticas de los sujetos mismos: los produce como sujetos emprendedores, funcionales a las nuevas formas del trabajo que adoptan las sociedades del trabajo.

¿Se propusieron eso los clásicos? Si no es así, habría que distinguir un *en sí* de la ciencia y un *para nosotros*, que no somos científicos, que juzgamos como miembros de una comunidad, y entendemos que la razón se personifica en sujetos,

está permeada por intereses, emplazada en un campo de fuerzas en pugna. De eso trata una razón situada, de poner un paréntesis a *la verdad* de los saberes e interrogar los “errores”, y averiguar qué se juega en las batallas de los signos. La siquiatria, la medicina, la jurisprudencia o la economía se constituyeron no solo a través de un progreso del saber; no triunfaron sobre el error y la ignorancia como el sol disipa las brumas. La medicina alopática, por ejemplo, logró imponerse y sentar su hegemonía sobre la homeopática a través de batallas judiciales, segregaciones, exclusiones y luchas verbales, en las que se combinan aciertos y desaciertos, tanteos, errores y casualidades. La no pureza de la razón consiste también en la exposición y elucidación de esas luchas de poder que deciden la instauración de la verdad.

Este tipo de abordajes representa un cuestionamiento del *logos* clásico; la razón ilustrada está informada por la obsesión de la verdad, por la ilusión y pretensión de la verdad. Foucault se aparta, en este aspecto, de los modernos que han creído poseer la verdad; él propone una forma de práctica discursiva que se adentra en otros espacios de saber, propone otras miradas, otros modos de pensar, que él llama “genealogías”, parafraseando al Nietzsche de *Genealogía de la moral*. Pero responde en lo esencial, al mismo gesto del Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*.

En esa obra, Husserl declara que el sueño de una filosofía trascendental y absoluta queda superado cuando se toma por referente el *Lebenswelt* o mundo común. Cita el caso de la geometría euclidiana –vaya coincidencia–, es decir, la idealización matemática que permitió formular la primera teoría de la teoría, y establecer un vínculo entre los conceptos universales y los objetos de la intuición sensorial.

El arte de la medida descubre prácticamente la posibilidad de elegir como medidas ciertas formas fundamentales empíricas, concretamente fijadas en cuerpos empíricamente rígidos [...] Así se entiende que, como consecuencia del despertar de la aspiración hacia un conocimiento “filosófico” que determine el ser “verdadero” y objetivo del mundo, y bajo la transformación del interés práctico puramente teórico, el arte de la medida empírica objetivamente fue idealizado y su función empírico-práctica objetivamente fue idealizado y se convirtió en el modo de pensar puramente geométrico. (Husserl 2008; sección 9, letra h)

La importancia que Husserl atribuye a esta sustitución del mundo de la vida por la esfera de las idealidades puras, es enorme y constituye el núcleo de lo que puede llamarse “la ilusión científica”: el tomar la ciencia como la verdad del ser. Husserl lamenta que Galileo se haya comportado como un heredero en relación a la geometría pura, y haya olvidado el fundamento de sentido del método de las idealidades, es decir, que haya remachado este olvido, al punto de convertir la geometría en una técnica de cálculo.

A su modo también la antigua geometría era una *techné* alejada de las fuentes primitivas de la intuición inmediata y del pensamiento originariamente intuitivo, de las cuales la intuición llamada geométrica [...] extrajo primeramente su sentido. La geometría de las idealidades fue precedida por la agrimensura práctica que no sabía nada de idealidades. Pero esa actividad pre-geométrica era el fundamento de sentido para el gran invento de la idealización. (Husserl 2008; sección 9, letra h)

Junto con reconocer que la ciencia galileica representa un avance colosal, Husserl agrega que remacha un olvido de las fuentes del sentido, pues reitera el carácter de la teoría, es decir, el principio y fundamento de la ciencia: la forma de racionalidad que ella pone en juego. Algo que, por otra parte, la filosofía –empecinada en lecturas internas de la ciencia en sus discusiones lógicas, metodológicas y epistemológicas– dejaba a sus espaldas, omitiendo una discusión sustantiva con la racionalidad de la ciencia moderno-ilustrada.

Es sorprendente este reconocimiento tan enfático del primado ontológico del mundo de la vida, al punto de que Husserl declara que representa una crisis de la ciencia europea y de su propia filosofía trascendental. Ahora podemos decir que anunciaba un cambio de la idea de razón y, sobre todo, preparaba el cambio de referente que representa, así mismo, *Ser y tiempo*. Heidegger reconoció esta deuda con Husserl al dedicarle la primera edición de esa obra, pero suprimió la dedicatoria en todas las ediciones siguientes. En la borradura del epígrafe, está en juego el reconocer o no, en Husserl, un hito decisivo en el giro de la idea de razón, porque se tradujo nada menos que en el abandono de la filosofía trascendental, y se produjo en el corazón mismo de la *episteme* moderno-cartesiana. La supresión del epígrafe no era solo cuestión de hacerle el vacío al judío Husserl.

5)

El autor señala en la presentación del libro que:

La tesis que le da nombre sostiene que, a partir de los años 60 del siglo pasado, la confluencia de la hermenéutica filosófica y la epistemología, hasta ese momento ajenas una a la otra, abrió la posibilidad de ir más allá del logo-centrismo, de la noción de un *logos* puro, llámese razón, lógica o método, cuya característica fundamental es la incondicionalidad.

La razón situada representaría un avance, porque sobrepasa la pretensión universalista y eurocéntrica del *logos* de la tradición y, en particular, de la razón moderno-cartesiana. Desde luego, es insuficiente el “individualismo metodológico”:

la práctica de la ciencia no es solo resultado de un “yo investigo” que hace *epoché* del mundo e invisibiliza el “nosotros”, es decir, la comunidad y el complejo institucional en el que se desarrolla la investigación.

Por otra parte, el historiador muestra cómo ha avanzado la ciencia, pero él mismo no la hace avanzar. Esta duplicidad se reitera entre ciencia y técnica: el *logos* tecnológico no es la simple aplicación del *logos* de la ciencia: ambos responden a estrategias propias. Si la física del átomo eligió desarrollar la energía de fisión a la de fusión, no fue solo siguiendo la lógica de la investigación. Decidir acerca de las estrategias de desarrollo científico significa responder a la cuestión acerca del papel que cumple la investigación en una sociedad. Cuestionar los enunciados mismos, requiere, me parece, situarse en la óptica interna del quehacer científico. Es necesario distinguir ambos planos: la política pública puede abrir espacios al desarrollo científico; la administración puede abrir espacios al desarrollo productivo y así por el estilo. Los agentes en cada caso son distintos, no responden a los mismos incentivos ni funcionan con la misma lógica; pueden ser incluso antagónicos. Un discurso productivista no es, él mismo, productivo y puede ser contraproducente. A la inversa, un discurso crítico puede ser constructivo, en el sentido de producir realidades y generar subjetividades.

En la historia de la ciencia se da un tipo de ruptura diferente, cuando se llega a un atasco, la ciencia se revoluciona y logra salir del *impasse*, es decir, cambia de *episteme*, abre otras coordenadas y ejerce una racionalidad distinta a la que practica habitualmente. Esta ruptura epistemológica supone ideación o imaginación productora (Kant) o producción de ficciones idealizantes (Husserl). En este sentido, entiendo la afirmación de Fernando García, de que habría proximidad entre Heidegger y Kuhn (García 2012). Solo agregaría que ciencia y filosofía responden a *epistemes* diferentes, y las convergencias tanto como las divergencias, implican un malentendido. La misma pregunta: ¿qué significa pensar?, no la entiende de la misma manera un neurólogo, un psicólogo o un epistemólogo: no la sitúan en las mismas coordenadas.

La frase de Heidegger, comentada por Fernando García: “El pensar solo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar”, no dice que el pensar sea adversario de la razón sino al revés: la razón es adversaria del pensar, porque suele desautorizarlo, descalificarlo y aun prohibirlo y combatirlo. No ocurre lo mismo a la inversa: el imaginar, el crear, en general *el pensar*, es vulnerable ante ese adversario (2012: 14). La frase pone, además, una condición para entender esa indefensión del pensamiento: el “haber experimentado” la glorificación de la razón como una amenaza. La frase no afirma, entonces, algo tan distinto de lo que advirtieron los francfurtenses: que el perfeccionamiento de la razón ilustrada contiene una *hybris* y, llevada al extremo, en lugar de dar lugar a la emancipación, puede conducir al desvarío y la catástrofe (Adorno y Horkheimer 1969).

El pensamiento no rechaza la razón; solo reclama ser diferente de la teoría y del conocimiento. En esta misma óptica, se puede examinar la manida frase: “la ciencia no piensa”; solo dice que pensar es distinto de conocer. Algo que ya había afirmado Kant y no representa ningún menoscabo para la ciencia. Decir que la ciencia no piensa es equivalente a sostener que la filosofía no es científica.

6)

Lo *situado* de la razón significa, finalmente, que esta se ejerce en lo singular y contingente. En la perspectiva del agente, el juez, por ejemplo, está abocado a dirimir casos concretos, no se limita a aplicar la letra de la ley. El historiador que narra los hechos, interpreta situaciones, pone lo irrepetible del acontecimiento en un marco de referencias más abarcador, distinto al de los actores; el político que toma una decisión en medio del apremio y en la incertidumbre, ejerce una forma de razón práctica que no recurre directamente a ideas, no se rige por teorías o ideas universales; requiere percepción de la situación, capacidad de juicio y de anticipación, habilidad y sentido común.

La razón moderno-ilustrada supone la racionalidad del mundo, pero ha dado lugar a la creencia de que esta racionalidad implica que el mundo ha de ajustarse a los cánones y exigencias de la teoría. Es preciso, pues, distinguir el teorizar del comprender; la indistinción de ambos conduce a un triple error: i) la política no tiene que ver con las ideas sino solo con el poder; ii) las ideas son abstractas, extractos ontológicamente separados de sus manifestaciones y referentes concretos o singulares; y iii) la teoría política, en cualquiera de sus formas, es puro fraseo, palabrería.

La negación de estos errores no implica irracionalismo. Negar, por ejemplo, que haya política científica, no significa negar que hay ciencias de la administración; negar que la política sea solo cuestión de poder, no implica negar que guarda una relación esencial con el lenguaje y la comunicación; en fin, negar que las ideas son solo abstracciones, no implica negar su función normativa o legisladora.

Si la razón situada corresponde a una inteligibilidad distinta de la teoría propiamente tal, se trataría de un complemento que *sitúa*, justamente, la teoría en el mundo, es decir, la desteologiza y desontologiza, le resta su pretensión de incondicionalidad. La explicación de esta presunción de pureza, lo que llamábamos la teoría de la teoría, diferencia a esta del saber hacer utilitario de los oficios, que no requiere de justificación. La palabra *teoría* no tiene, pues, el mismo significado en ambos casos: en la primera mención, significa *interpretación* y en la segunda, *ciencia*. Pero no creo que Fernando García esté de acuerdo con esto; también a mí me merece dudas, porque desontologizar no puede significar solo restar validez,

implica invalidar y, eventualmente, reemplazar. Si interpretar es lo mismo que teorizar, no habría dos significados de teoría, y todas las ciencias serían interpretativas. A cierto nivel, lo son, pero el *logos* de las ciencias humanas o sociales funciona de otra manera.

1ª hipótesis. Una física como la de Aristóteles, por ejemplo, responde a una concepción heterogénea del espacio y a una *episteme* animista. En la perspectiva de la física teórica moderna, que supone un espacio homogéneo y matematizable, la física antigua es una superchería. La ruptura entre ambas consistiría en un quiebre en la concepción de la física, dentro de una misma comprensión de *lo físico*.

2ª hipótesis. La razón situada no consiste solo en una crítica del *logos* de la tradición, no es solo denuncia de una carencia o un engaño; representa, además y sobre todo, descubrimiento de una forma de razón encarnada en el mundo, más originaria y que corresponde a otra *episteme*.

3ª Hipótesis. No se trata solo de una ampliación o enmienda, también es, en otro nivel, una sustitución o reemplazo de una forma de racionalidad por otra. Eso implica una crisis y un cambio de mundo: si el nacimiento del logocentrismo fue un acontecimiento civilizatorio, salir del engaño no podría sino traer consecuencias equivalentes. El fin de la ilusión absolutista se ha llamado con distintos nombres: “desencantamiento del mundo” (Weber) “nihilismo activo” (Nietzsche) “muerte de Dios” (Hegel/ Nietzsche) “olvido del sentido” (Husserl) “olvido del ser” (Heidegger) “fin de los metarrelatos (Lyotard), “predominio de la razón instrumental” (Habermas).

Todos estos nombres apelan a una situación o estado del mundo, que se expresa en “ausencias”, “olvidos”, “predominio”, “finales”, remiten a una experiencia y a un acontecimiento en desarrollo. Lo situado de la razón se puede entender en el sentido que se refiere a los acontecimientos: es razón histórica, accesible a través de una narrativa analítico-descriptiva, es decir, de la explicación y dilucidación.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Teodor (1966), *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (2007), *Nacimiento de la biopolítica*. México: FCE.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio y población*. México: FCE.
- García, José Fernando (2012), *Hacia una razón situada*. Santiago: LOM.
- ____ (2019), *Las prácticas como apertura de mundos*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Horckheimer, Max y Adorno, Theodor (1969), *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Ediciones Sur.
- Husserl, Edmund (2008), *La crisis de las ciencias europeas*. Madrid: Akal.
- Kuhn, Thomas (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

