

Filosofar en el s. XXI

Philosophizing in the XXIth century

Montserrat GALCERAN HUGUET

Recibido: 05/09/2007

Aceptado: 30/10/2007

Resumen

A partir de una reflexión sobre los cambios introducidos en la filosofía del s. XX por la corriente estructuralista, la autora pretende poner de relieve los retos a los que se enfrenta la filosofía del nuevo siglo, en especial en lo que afecta al borrado de la gran línea de demarcación entre “ciencias” y “letras” y a la posible, a la vez que deseable inserción de la filosofía en el campo de saberes gobernados por la idea de complejidad y de indeterminación.

Palabras clave: filosofía, estructuralismo, teoría del conocimiento, teoría de la complejidad, indeterminación.

Abstract

From the changes that the structuralist currents brought to XXths philosophy, the autor(ess) wants to point out the challenges which philosophy faces on this new century, specially in what relates to the erasing of the dividing line between "sciences" and "humanities" and to the possible (and also desirable) inclusion of philosophy into the field of knowledges ruled by the idea of complexity and indetermination.

Keywords: philosophy, structuralism, epistemology, complexity theorie, indetermination.

Se necesita un desplazamiento sistemático de la financiación y que los académicos occidentales, desde los científicos de renombre hasta los que acaban de terminar su carrera, se pongan en contacto con el resto del mundo, pero no para enseñar sino para aprender. Se necesita que sientan que tienen algo que aprender, y que se trata de algo más que un blablabla sobre los valores “tradicionales”, repetido como un mantra – se necesita que todo cientista social pueda leer trabajo académico en, por lo menos, cinco lenguas distintas, para estar al tanto del saber de que se dispone en su disciplina. En síntesis, lo que se necesita es una verdadera transformación de la ciencia social a escala mundial.

I. Wallerstein.

1. El fin de la filosofía tradicional. La crítica post-moderna

La crítica post-moderna decretó el fin de la filosofía tradicional durante los años 90. Por filosofía tradicional se entendía no sólo la filosofía académica, la que se cultivaba en los espacios escolares e institucionales, sino también su envés, la filosofía mundana, que está presente en los medios, en los foros periodísticos y en la televisión, en las columnas de la prensa diaria y en los libros de distribución masiva. Como el haz y el envés de una hoja, ambos espacios se complementan mutuamente: la Academia preserva un estilo riguroso, atento a las fuentes, exquisito en las interpretaciones, un estilo que vuelve y revuelve sobre los grandes textos del pasado. La filosofía mundana se entretiene con los pequeños textos, con las cuestiones al margen, con el detalle de las anécdotas y las reflexiones superficiales. Pero ambas conviven estableciendo una tenue línea de separación entre la filología erudita y la cultura de consumo.

El post-modernismo desplazó esa frontera. Sometió a crítica los supuestos de aquel saber homogéneo y centrado en sí mismo con el que la filosofía se contemplaba. Al atacar sus conceptos centrales – Verdad, Ser, Sujeto – no dejó títere con cabeza. Y aunque la crítica post-moderna realmente tampoco vaya al fondo de las cosas y se quede en un mero borrado de los conceptos centrales sin alcanzar el núcleo duro de la filosofía tradicional – la lógica, la epistemología y la ontología –, su crítica fue lo suficientemente sugestiva para hacer época, especialmente al atacar uno de los puntos más discutibles de la tradición clásica: el alcance metafísico de las posiciones tradicionales.

La Filosofía tradicional se defendió furiosamente y se sigue defendiendo, pero,

a mi modo de ver, en poco va a contribuir al saber del s. xxi si sigue encastillada en procedimientos y métodos periclitados. Urge, por tanto, revisar cuáles han sido las grandes contribuciones del siglo pasado que han preparado el camino para la nueva filosofía del s. xxi.

1.1. La emergencia del lenguaje

Gran parte de los problemas de la filosofía fueron diagnosticados, a lo largo del s. xx, como procedentes del secular olvido sobre el carácter lingüístico del pensamiento. Ciertamente los viejos neopositivistas lógicos del Círculo de Viena y el no menos viejo Wittgenstein se percataron ya de que el pensamiento está hecho de palabras por lo que, en gran medida, son éstas las que nos permiten explorar los límites de nuestro mundo. *Pensar* es una actividad mental que se conforma a las viejas reglas de la lógica, pero los elementos de sus operaciones, los conceptos, son resultado de una labor de afinado intelectual de los términos.

Siendo así habrá que considerar cuando menos, la lengua en la que esos términos, transformados después en elementos de un léxico de especialistas, adquirieron sus primitivos nexos de significado. La filosofía ha construido una genealogía propia, que arranca de los griegos, y que retraduce los viejos términos en una larga serie¹. La filosofía académica sobresale en esa labor de conservación, pero la tarea creativa de los/las filósofos/as no puede limitarse a ella, sino que se precisa inventar nuevos conceptos y nuevos términos, para abordar nuevos problemas.

En la tradición europea el estructuralismo, que fue tan relevante en la segunda mitad de siglo especialmente en el contexto francés, marca de modo determinante la emergencia del lenguaje –y de una disciplina específica dedicada a él, la lingüística. Los estudiosos suelen situar su eclosión al principio del decenio de los sesenta y su crisis a mitad del decenio siguiente. Y señalan que incluye un núcleo duro centrado en la lingüística y en la teoría de los signos (semiótica), pero que se prolonga en diversas disciplinas tales como la sociología, la psicología, la crítica literaria, la antropología y la filosofía.

Puede decirse que hubo dos fuentes relativamente independientes del estructuralismo: la antropología de Levi-Strauss y la lingüística de Saussure, Jakobson, etc. Pero de hecho el núcleo compartido se sitúa en la concepción de que cualquier espacio social está regido por un conjunto de reglas que combinan un universo limitado

¹ La *hermenéutica* tanto en su versión como metodología filosófica como en tanto que corriente propiamente dicha, centra su labor en esta tarea de interpretación de los textos entendiendo que ningún texto es legible sin interpretación, pero supone que las claves de interpretación, tras 20 siglos de historia, son ignoradas por lectores que proceden de otros contextos y de otras culturas. Por ello da tanta importancia a la labor de preservar y devolver a los textos su sentido en una labor de (re)interpretación y de (re)actualización constante.

de elementos. Las reglas presiden las combinaciones posibles y tipifican los elementos pertinentes entre un amplio abanico de elementos posibles.

La teoría de los signos (semiología y/o semiótica) supuso a su vez la eclosión de la temática del signo, según la cual cualquier elemento puede funcionar como signo en un campo de significación determinado y regido por un sistema de reglas que codifican su funcionamiento, de modo que el lenguaje – cualquier lenguaje – resulta no ser más que un sistema de signos regido por su particular combinatoria.

Ahora bien, dado que cualquier ciencia social y en último término, cualquier ciencia, está sujeta a las reglas del lenguaje, el estructuralismo alentó la esperanza de que cabría encontrar en la lingüística y en la semiología las claves para una teoría básica integral en las ciencias sociales. Al menos eso pensaron aquellos estructuralistas, cuya pretensión globalizadora – filosófica – les llevó a hacer de ella algo más que un método², al prender en la consideración del papel central de la lingüística que pretendía así ocupar el lugar tradicional de la filosofía como teoría central.

También Foucault se adscribió gozosamente en sus primeros años al programa de un estructuralismo ampliado, distinguiendo entre lo que consideraba un método y aquel programa generalizado que busca relaciones más amplias pues “no está limitado a un campo científico concreto”³. En una de sus entrevistas posteriores nos ofrece una versión original de aquel movimiento. Según él, lo común a todos los estructuralistas fue “la necesidad de oponerse a ese cúmulo de enunciados filosóficos, especulaciones y análisis centrados esencialmente en la afirmación teórica de la <primacía del sujeto>”⁴. Esa necesidad tuvo un efecto político pues permitió recuperar parte de las tradiciones procedentes del periodo dorado de la intelectualidad rusa de los años 20, coetáneos y simpatizantes de la revolución soviética, que habían sido liquidados por el stalinismo. El estructuralismo producía, prosigue Foucault, “una cultura de izquierda que no era marxista”⁵ o al menos, que no lo era en el sentido tradicional y dogmático en que lo eran el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, y que se diferenciaba claramente de la lectura del mismo

² Esta distinción se encuentra claramente expresada en algunos autores. Para Levi-Strauss “el estructuralismo no es una doctrina filosófica, sino un método. Toma los hechos sociales de la experiencia y los transporta al laboratorio. Allí se esfuerza por representarlos bajo la forma de modelos, tomando siempre en consideración no los términos, sino las relaciones entre los términos” (*Le Nouvel Observateur*, 25,1,1967, p. 32, cit. por F. Dosse, *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004, T.II, p. 102). Para Althusser por el contrario, el quehacer científico no tiene nada que ver con la construcción de modelos sino que la construcción de conocimiento opera a partir de la depuración de “lo ideológico” presente en el nivel primario del quehacer científico, para lo que es necesaria la filosofía. V. la doctrina de las generalidades en *La revolución teórica de Marx*, México, s. XXI, 1967, pp. 151 y ss.

³ Entrevista en *La Presse du Tunis*, 2.4.1967, cit. por F. Dosse, op. cit., p. 103.

⁴ *El yo minimalista. Conversaciones con M. Foucault*, selección de G. Kaminsky, Buenos Aires, ed. La marca, 2003, P. 19.

⁵ *Idem*, p. 21 (subrayado del propio M. Foucault).

en clave existencial (J. P. Sartre) o fenomenológica (M. Merleau-Ponty). Esos intelectuales sentían la necesidad de desmarcarse de la obediencia teórica a la doctrina de los Partidos comunistas, hegemónicos en Europa en aquel momento, y la urgencia de crear un lenguaje político que no fuera de derechas, para los nuevos movimientos y agentes sociales. Por eso y a pesar de su rigorismo y en ocasiones de su teorismo, no es de extrañar la confluencia conflictiva y problemática de esos nuevos discursos con el amplio espectro de los movimientos del 68 cuyo rechazo de la Vieja Izquierda fue una de sus señas de identidad.

Volviendo al programa teórico hay que resaltar que en el análisis de los sistemas de signos los estructuralistas lograron distinguir con un nivel estimable de finura las dos dimensiones fundamentales del lenguaje: el significante y el significado. Tal vez el modelo más completo sea el de L. Hjelmslev con su doble distinción de materia y forma tanto a nivel de “expresión” (significante: materia y forma, llamando “materia” a los elementos materiales del signo y “forma” a su combinación) como a nivel del “contenido” (significado: materia y forma, llamando “materia” a las sensaciones auditivas y/o visuales y “forma” a la configuración de la imagen mental). El resultado de esa investigación es la doble evaporación del sujeto y del referente.

En efecto, dado que el lenguaje está constituido como un sistema de signos codificados con su doble faz, significante y significado, éstos construyen un mundo auto-consistente que se combina según sus propias virtualidades, dejando abiertos y/o clausurados determinados espacios de significación. Los sonidos de una lengua y las combinaciones que en ella son pertinentes (los fonemas), las unidades de léxico y de significado (lexemas y semantemas), las formas temporales y pronominales, ... configuran para una lengua concreta un conjunto de posibilidades que son también prohibiciones de otras combinaciones. Todas ellas están regladas, pero no hay una regla de las reglas, igual que no hay una lengua de las lenguas. La lingüística esboza simplemente las invariantes de toda lengua y marca la ubicación de las diferencias. Constituye sólo un mapa en un espacio teórico pero, desde este empeño, marca también una nueva consideración de lo que sea una ciencia: la creación de un espacio teórico, que no es un modelo, ni una hipótesis, sino la especificación de un campo con sus reglas de combinación.

En cuanto que campo discursivo – conjunto de enunciados – no precisa de sujeto alguno, nadie habla a través de él, siendo más bien el propio campo discursivo el que se habla. Algunos estructuralistas, entre otros Barthes, Kristeva, Foucault o el propio Althusser, radicalizan esta tesis en “la muerte del sujeto”, la “muerte del hombre”, la “desaparición del autor”, que marcará sus obras. Y sin embargo cabe plantearse una distinción, que posteriormente ha resultado fructífera, entre el “nivel del enunciado” y el “nivel de la enunciación”, de tal modo que si bien al primer nivel podemos prescindir en el análisis de todo sujeto para concentrarnos en la

estructura del discurso viendo el juego interno de los signos, y modificando por tanto la relación con el referente, en el segundo podemos recuperar la dimensión pragmática del lenguaje, o sea aquella dimensión que marca su funcionamiento y que si bien no reintroduce el “sujeto” trascendental de la filosofía clásica, no rehuye el campo de las prácticas de significación.

Ciertamente, para designar a ese nuevo *agente pragmático* el viejo término *sujeto* resulta demasiado enfático, pues éste carece de las dimensiones de autonomía, de reflexividad y de consciencia del sujeto clásico y se limita a ser una especie de “jugador de cartas”, incluso en el caso de que su creatividad vaya hasta la invención de un juego nuevo. El “sujeto de enunciación” (quien enuncia) se distingue del “sujeto del enunciado” (quien realiza la acción enunciada) en una secuela de diferenciaciones, desplazamientos y engarces⁶. En el ambiente de los 70, saturado de psicoanálisis, las investigaciones en el plano de la enunciación se abren hacia los complejos procesos de construcción de la subjetividad que enlazan la experiencia de la singularidad con los relatos y códigos en que ésta se expresa. Eso va a permitir avanzar hacia la temática de la “singularidad” o subjetividad enraizada y en devenir, que encontramos en autoras contemporáneas como R. Braidotti⁷.

Es el propio Deleuze, que nunca fue del todo estructuralista, quien en un texto temprano - *¿En qué se reconoce el estructuralismo?*⁸- indica que la “muerte del sujeto” abre dos posibilidades distintas a la filosofía: la pervivencia de un vacío y de una ausencia, provocada por la desaparición del sujeto que ocupaba ese lugar, o la diseminación del sujeto por toda la estructura significativa y su reaparición en la forma de una “plenitud sedentaria y congelada”. A ambos, entendidos como avatares de la estructura, les opone la emergencia de un agente práctico y nómada, efecto interno suyo, que marca el lugar de la praxis: “El estructuralismo no es en absoluto un pensamiento que suprima el sujeto, sino un pensamiento que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, que lo disipa y

⁶ Balibar, E., discípulo y colaborador de L. Althusser, lee desde un punto de vista similar la filosofía de Marx: “[la teoría de Marx]] no procede de la actividad de ningún sujeto, en todo caso de ningún sujeto que sea pensable según el modelo de una conciencia. En revancha, constituye sujetos o formas de subjetividad y de consciencia *en* el campo mismo de la objetividad. De una posición “trascendente” o “trascendental”, la subjetividad ha pasado a la posición de efecto, de resultado del proceso social...La inversión operada por Marx es pues completa: la constitución del mundo para él no es la obra de ningún sujeto, es una génesis de la subjetividad (*una* forma de subjetividad histórica determinada) como parte (y contraparte) del mundo social de la objetividad”, *La philosophie de Marx*, Paris, ed. La Découverte, 1993, p. 66.

⁷ BRAIDOTTI, R., *Metamorfosis, hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005 y *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004.

⁸ Contenido en *Historia de la Filosofía*, dirigida por F. Châtelet, Madrid, 1976, T. IV, pp. 567-600. Sin ser tampoco un estructuralista estricto Châtelet lo defiende por entender que el rechazo del sujeto-consciencia es condición ineludible de la construcción del saber social. V. especialmente *Estructuralismo y marxismo*, México, Grijalbo, 1970.

lo hace ir de lugar en lugar, sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, aunque impersonales, o de singularidades, aunque pre-individuales... El que pertenezca a una nueva estructura que no reinicie aventuras análogas a las de tiempos pasados y que no haga renacer contradicciones mortales, depende de la fuerza de resistencia y de la fuerza creadora de ese héroe, de su agilidad para seguir y salvaguardar los desplazamientos, de su poder para hacer variar las relaciones y redistribuir las singularidades, echando siempre aún unos dados. Este punto de mutación define precisamente una praxis, o más bien el lugar en que debe instalarse la praxis. Pues el estructuralismo no es sólo inseparable de las obras que crea, sino también de una práctica en relación con los productos que interpreta. El que esta práctica sea terapéutica o política, señala un punto de revolución permanente o de transferencia permanente... Estos últimos criterios, del sujeto a la praxis son los más oscuros, son los criterios del porvenir⁹, porque son ellos los que nos permitirán hablar, no ya de *sujeto* sino de *procesos de subjetivación*, o, dicho en otros términos, de construcción de subjetividad como un proceso en el que esa construcción *acontece*: “Efectivamente se puede hablar de procesos de subjetivación cuando se considera los diversos modos en que los individuos o las colectividades se constituyen como sujetos; tales procesos sólo valen en tanto que, cuando ocurren, escapan a la vez a los saberes constituidos y a los poderes dominantes. Incluso si, como consecuencia, engendran nuevos poderes o vuelven a formar parte de nuevos saberes. Pero por el momento detentan una espontaneidad rebelde. No se produce ningún retorno al “sujeto”, es decir a una instancia dotada de deberes, poderes y saberes. Más que de proceso de subjetivación se podría hablar también de nuevos tipos de acontecimiento: acontecimientos que no se explican por los estados de cosas que los suscitan o en los que recaen. Se levantan por un instante y es ese momento el que es importante, es la ocasión que hay que atrapar¹⁰. Esos procesos de constitución de subjetividad y de creación de discurso no son nunca individuales sino colectivos.

El otro polo de la mutación es el referente, o sea el presunto objeto significado por los términos lingüísticos. Si, según lo dicho, el significado no mienta el mundo, sino el conjunto de sensaciones e imágenes mentales que los agentes lingüísticos engarzan con los elementos significantes, ya no podremos mantener que éstos designen un conjunto de objetos o de estados de cosas isomórficos con aquellos, sino que, en todo caso, el discurso quedará abierto al amplio espacio del cruce de los discursos y de su interacción con las prácticas, como magistralmente indica Foucault. Pero dejará de haber algo que se corresponda punto por punto con los términos; éstos quedarán como flotando en un espacio de cierta indeterminación marcada por las confluencias y divergencias con otros términos y con las complejas tramas de su imbricación en prácticas diversas.

⁹ *Idem*, p. 596-99.

¹⁰ *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*. Entrevista realizada por T. Negri, en ligne en la revista *Multitudes*.

El resultado del estructuralismo, con su doble diseminación del sujeto y del objeto supone un desafío para la filosofía idealista, especialmente en cuanto filosofía del sujeto y de la conciencia, y la enfrenta con la necesidad de repensar desde cero, la problemática de la subjetividad y de la acción. El desmantelamiento de la vieja filosofía del sujeto parecía haber excluido definitivamente de la reflexión filosófica los temas de la acción práctico-política. Según el tópicico de mayo del 68, “las estructuras no bajan a la calle”- por más que Lacan se apresurara a responder que justamente eran “las estructuras las que habían bajado a la calle” aquellos días¹¹. Esta problemática marca la interna ambigüedad de esa corriente, ambigüedad que Dosse pone de relieve en su estudio: “la paradoja de la mayoría de los estructuralistas, intelectuales de izquierda que actúan por el cambio [es] que desarrollan en el plano teórico las armas de la crítica desde una perspectiva progresista, y que al mismo tiempo, se ven seducidos por un paradigma que cierra todas las veleidades de cambio y anuncia así el fin de la historia, aunque ofrece como contrapartida garantías de científicidad, una posible captación de lo social cosificado con la ambición de percibirlo como totalidad... Esta etapa es la de la desesperación”¹². El empeño está marcado por un cierto halo trágico que acompaña a algunos de sus defensores y que tal vez tenga que ver con la ausencia de un propósito decidido de cambio, dadas las condiciones políticas globales. Pero olvida la incitación a “otra forma de práctica” que se desprende de esta filosofía y que marca la política y el pensamiento del nuevo siglo.

1.2. El carácter dinámico de “lo real”

La filosofía tradicional había creído encontrar en el carácter sustantivo de “lo real”, el rasgo de permanencia que posibilitaba hablar de “verdades eternas”. Sin duda éstas no serían posibles si “el mundo” no se mantuviera idéntico a sí mismo bajo los cambios. No en balde Aristóteles consideraba el cambio como una de las *categorías*, es decir como uno de aquellos conceptos primeros que permiten clasificar a los entes y sus propiedades, y explicar sus transformaciones. Con ello quedaba expedito el camino para una primera categorización pero persistía el problema de pensar la relación entre el cambio y la permanencia. Aristóteles optó por privilegiar la segunda por encima del primero, siendo el cambio el que se inscribe en la permanencia y no a la inversa. El ser, la *ousía*, la substancia persiste por debajo de sus cambios que son *suyos* precisamente porque no pueden provenir más que de sí misma. Como señala claramente Spinoza, “en el orden natural sólo puede darse una única substancia” y “ésta es *causa de sí*”¹³. No hay afuera alguno para el mundo

¹¹ Dosse, op. cit., pp. 143 y ss.

¹² Op. cit. P. 89.

¹³ “En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea con el

tomado en su totalidad y, al no haber distinción entre el nivel ontológico y el epistemológico, el problema de la validez del conocimiento no puede ni siquiera plantearse. Para Spinoza la substancia es eterna y permanente por lo que su idea – la idea adecuada de la substancia – deberá ser tan eterna y permanente como ella y el conocimiento, una vez que lo es, lo es para siempre.

¿Pero, a qué nivel actúa entonces un conocimiento que se queda embozado frente a la perennidad y la eterna inmutabilidad, sobre cuya figura retraza la permanencia idéntica de sus modos, pero minimiza el cambio y la transformación?, ¿qué concepto de tiempo puede hallarse en una filosofía que no contempla la duración ni la muerte?¹⁴

En total contraposición con la ontología spinoziana, Hegel no cejó jamás en su empeño de intentar conciliar, de un modo que no deja de causar asombro, lo permanente y lo mudable en una ontología dinámica. Pero para eso tiene que darle la vuelta a la ontología tradicional y hacer entrar en el pensamiento la mutabilidad de los entes. Sin duda éstos cambian casi constantemente, aparecen y desaparecen a la percepción. Pero no lo hacen sin regla alguna, sino siguiendo determinadas formas que se reducen, básicamente, al juego de la identidad y la diferencia, al que “algo sea lo que es” y “a que no sea lo otro”. Ese juego de identidades o “identificaciones” y alteridades o “contraposiciones” dibuja la andadura del pensamiento en cuyo decurso éste instaure puntos de apoyo, o detenimiento, o concepto.

Para Hegel pensar no es sólo contemplar o afirmar, sino acompañar el proceso del ser por medio del cual la realidad se transforma. Al seguir esa transformación el pensamiento se hace capaz de entender cómo surge el presente del pasado y como prefigura el futuro. Frente a una ontología de la substancia eterna y permanente, Hegel instaure una ontología de la realidad en devenir.

1.3. *Devenir, probabilidad e incertidumbre*

Con todo, la concepción hegeliana del *devenir* resulta demasiado abstracta, universal y legaliforme, en último término demasiado apologética, pues todo lo que vaya a ocurrir está contenido en germen en el ser del que procede. La filosofía clásica – especialmente a partir de la emergencia de la física newtoniana – había seguido un modelo determinista y había privilegiado el conocimiento según reglas uni-

mismo atributo”, proposición V y “por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”, proposición I, *Ética*, Madrid, Alianza, 1987.

¹⁴ Para Spinoza, dice Kaminsky, ni nacer ni morir son experiencias pensables para uno mismo, son “experiencias evanescentes” que sin embargo, acompañadas por una codificación y una liturgia apropiadas pueden aportar los cimientos de una política del miedo, *La política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 116 y ss.

versales de una realidad parcelada, según el principio de que “una misma causa produce siempre el mismo efecto”¹⁵ y de que siguiendo el orden de las causas, podemos predecir el orden de los efectos. Pero deudores del impulso globalizador del filosofar, los filósofos extendieron ese principio al conjunto del saber y postularon una realidad unívoca y autoconstituyente que se regía por sus propias leyes universales, cuyo conocimiento constituía la ciencia (en el sentido amplio que la tradición filosófica daba a este término).

Por el contrario la crítica contemporánea no sólo ha puesto de relieve el déficit epistemológico de una pretendida ciencia universal al mostrar que toda “verdad” lo es en unos parámetros espacio-temporales y culturales dados, sino que ha producido efectos ontológicos al obligarnos a pensar el *devenir* como proceso abierto en más de un sentido. Wallerstein recurre a Prigogine y sus estudios sobre la “complejidad” para explicar qué entiende por indeterminación y cómo esta característica fundamental pone en cuestión la ciencia “cientificista” y aporta elementos para entender los cambios y las transiciones, puesto que ya no se trata de que el conocimiento humano no sea capaz de trazar una determinada trayectoria sino que el devenir mismo puede incluir más de una posibilidad. “Debería quedar claro - dice - cuál es el significado que se otorga al concepto de indeterminación. No significa que el orden y la explicación no existan. Prigogine sostiene que la realidad existe como un <caos determinista>, es decir que el orden siempre existe *por un tiempo*, pero que luego inevitablemente, se deshace, cuando sus curvas alcanzan puntos de bifurcación (puntos en que existen dos soluciones igualmente válidas para una ecuación) y que es *intrínsecamente* imposible determinar *a priori* qué opción escogerá el sistema frente a la bifurcación. No es que el conocimiento sea imposible, sino que el conocimiento *a priori* es impredecible”¹⁶. La introducción de la dimensión tempo-

¹⁵ “El determinismo fue la piedra de toque de la mecánica newtoniana que a su vez fue considerada durante mucho tiempo el programa científico fundamental, el modelo de toda empresa científica”, Wallerstein, E., *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 40. Lo define como aquella concepción “cuyo supuesto básico es que existen leyes universales objetivas que gobiernan todos los fenómenos naturales, que esas leyes pueden ser conocidas por la investigación científica, y que una vez conocidas esas leyes podemos predecir perfectamente el futuro y el pasado, a partir de cualquier conjunto de condiciones iniciales”, *Conocer el mundo, saber el mundo*, México, s. XXI, 2002, 2ª, p. 6. En su discusión con la filosofía contemporánea Sokal y Bricmont distinguen entre determinismo y predicibilidad, si bien para insistir en que la naturaleza es determinista, a pesar de que en ocasiones resulte impredecible: “Merece la pena subrayar que en ese debate secular siempre ha sido esencial distinguir entre determinismo y predicibilidad. El determinismo depende del comportamiento de la naturaleza (independientemente de nosotros) mientras que la predicibilidad depende, en parte de la naturaleza y, en parte, de nosotros. Para entender esto, imaginemos un fenómeno perfectamente predecible (el movimiento de un reloj, por ejemplo) que, sin embargo, se halla en un lugar que nos es inaccesible (en la cima de una montaña, por ejemplo). El movimiento del reloj es impredecible *para nosotros*, porque no tenemos la menor posibilidad de conocer sus condiciones iniciales. Pero sería ridículo decir que deja de ser determinista”, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 145-6.

¹⁶ *Las incertidumbres del saber*, p. 89.

ral en el análisis de los fenómenos exige tener en cuenta los *puntos de irreversibilidad*, es decir aquellos estados a partir de los cuales es imposible volver atrás y recuperar el estado de cosas precedente. Una determinada combinación introduce reordenaciones que posibilitan otras combinaciones pero que, a la vez, hacen imposible reactualizar combinaciones precedentes.

Conviene pues tener en cuenta el *tiempo*. En un saber determinista el tiempo no tenía relevancia alguna pues, o bien era una variable ligada al espacio y a la velocidad en el cálculo del desplazamiento de un cuerpo o bien, en cuanto no altera la repetición idéntica de los estados de cosas, resultaba irrelevante. El decurso temporal no altera las leyes que rigen los movimientos y que estudia la ciencia y, si los altera, como ocurre en la historiografía, lo hace hasta tal punto que exige una epistemología específica. Por eso el principio de la relatividad, según el cual cualquier suceso puede integrarse en un sistema espacio-temporal de referencia siendo así que entre varios, ninguno ostenta una primacía natural, reviste especial importancia. Lo que no obsta para que su utilización por la filosofía haya llevado en ocasiones a extraer consecuencias inaceptables como han señalado los anteriormente aludidos Sokal y Bricmont.

En aquel marco determinista, hegemonizado por la física clásica, el carácter temporal de “lo histórico” enfrentó la historiografía decimonónica con un problema irresoluble, obligando a adoptar la narración como recurso expositivo básico para un saber que no podía valerse de “reglas generales” al estudiar lo que se consideraba como “casos únicos”¹⁷. La historiografía de la revista francesa *Annales*¹⁸ y la obra de F. Braudel nos han enseñado por el contrario a abordar la problemática desde una perspectiva diversa, introduciendo diferencias entre los diversos tipos de tiempo de que trata la historiografía. En su obra Braudel privilegió el carácter *durativo* del tiempo sobre su mero transcurrir para, a continuación, distinguir entre diversas duraciones: la *episódica*, propia de los acontecimientos históricos puntuales, la *media*, propia de estructuras de repetición cíclica y la *larga*, es decir el tiempo largo propio de los sistemas sociales que se mantienen durante periodos dilatados, aunque surjan en un determinado momento y sucumban en otro. No cambian de un día para otro ni permanecen eternamente. Luego no son ni eternos ni mudables sino de duración larga- entre 300 o 500 años. A partir de él la historia ha dejado de ser una disciplina que se ocupa de los *acontecimientos* más o menos evanescentes, para empezar a hablarnos de ciclos largos y de estructuras.

¹⁷ La distinción clásica entre los saberes “nomotéticos” y los “idiográficos” reposa en esta distinción pues entiende que mientras las ciencias trabajan con reglas, las humanidades o “ciencias del espíritu” (Dilthey) lo hacen con casos.

¹⁸ *Annales* es el nombre de la revista francesa de historiografía en que publicaron los grandes historiadores impulsores de la “historia social” durante los años 30 y 40, en especial M. Bloch, L. Fèbvre, y posteriormente F. Braudel. V. Burke, P., *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993.

1.4. Hechos y valores

Esos cambios invalidaron el presupuesto de la distinción positivista entre “hechos” y “valores” que, superpuesta a la anteriormente mencionada entre disciplinas nomotéticas e idiográficas, separaba los saberes “científicos”, que se ocupan de “hechos”, de los “idiográficos” que tratan de valores e interpretaciones. Los “hechos” (o “fenómenos” en la terminología positivista) correspondían a “estados de cosas” independientes de cualquier apreciación subjetiva y estaban marcados por el sesgo de la “objetividad”, mientras que los “valores” suponían una intervención subjetiva e interpretativa, marcada por la cultura. Sin duda esta distinción no dejó de resultar valiosa para una epistemología caracterizada por el principio de subjetividad (el principio transcendental kantiano y post-kantiano) y de la intencionalidad (fenomenología), pero deja de tener efectos relevantes a partir del momento en que se da por hecho el encuadre espacio-temporal y cultural de cualquier observación. Aceptado eso, el paso siguiente no tiene porque ser el relativismo generalizado, sino la preservación de parcelas de saber “plausible” en diferentes áreas, soportado sobre la concordancia de métodos y de lenguajes abiertos a la interrogación ejercida desde saberes limítrofes, y críticos frente a los propios silencios y omisiones. Epistemología ni dura ni blanda, sino conocimiento en proceso, dispuesta a interrogarse ante sus propios impensados.

Pero además Foucault introduce en esta cuestión una dimensión práctica largamente olvidada, en la medida en que logra explicar cómo los discursos científicos se entrelazan con prácticas institucionales, de tal manera que se consolidan como discursos adecuados en los campos instituidos por tales prácticas. Él mismo define las prácticas científicas como “un cierto modo de regular y construir discursos, que a su turno definen un campo de objetos y determinan simultáneamente el sujeto ideal destinado a conocerlos”¹⁹. Con esta consideración el problema de la verdad se desplaza, ya que no se trata de que un discurso se corresponda con un determinado “conjunto de hechos”, sino que el recorte en la serie de los acaecimientos y su correspondencia con un determinado discurso es efecto de la construcción social simultánea de los dos ámbitos, reunidos en los espacios institucionales creados al efecto. Y el discurso, a la vez que recorta el “campo de objetos”, construye el “sujeto ideal” de su propia práctica.

Una de sus consecuencias es el importante cambio que se origina en la noción epistemológica misma de universal. Éste se redefine como las reglas que marcan una lengua o un espacio de significación, cuyo dominio otorga la competencia en ese campo y ya no como aquellas verdades que por marcar las regularidades existentes, son eternamente válidas. Autores como Chomsky, que no es estrictamente un estructuralista a pesar del enorme influjo que ha ejercido sobre ellos, enraizan la

¹⁹ *El yo minimalista...*, p. 27.

universalidad de las reglas con el innatismo mental que permite a los hablantes de una lengua alcanzar rápidamente la competencia lingüística necesaria para ser “creativos”, es decir, para producir variantes innovadoras. Otros (as) como Julia Kristeva, se niegan a dar este paso y mantienen una constante diferencia entre el ámbito de lo simbólico que incluye el sistema del lenguaje, y el de lo que ella llama “semiótico”, es decir todas aquellas pulsiones que irrumpen en aquél abriendo profundas brechas. Pero en ambos casos los universales resultan ser reglas que gobiernan un determinado campo, un determinado conjunto de elementos, y que por ello constituyen el armazón de toda ciencia. Son algo así como las reglas de formación del lenguaje en ese campo que marcan los códigos de comportamiento en él.

Foucault distingue de los “universales en tanto que reglas de formación de un campo”, aquellos otros a los que haríamos bien en denominar conceptos “generales” por su carácter fronterizo. Los denomina también <conceptos periféricos>, o sea conceptos que distinguen un saber de otro atendiendo a nociones limítrofes, una especie de indicadores epistemológicos que distinguen los diversos campos del saber, aunque estén vacíos de contenido. Esos “indicadores” tienen escaso valor cognoscitivo; su tarea es más bien deslindar los diversos saberes y justificar las diferentes competencias²⁰. La confusión entre ambos conduce a que, como dirán Deleuze y Guattari, “los universales no explican nada”, son más bien ellos los que deben ser explicados²¹.

Así pues y como resultado de todo ello la filosofía, especialista en el campo de “lo universal”, ha perdido gran parte de sus competencias, transformándose de una disciplina fundadora, basada en el conocimiento de aquéllos, en otra transversal, crítica y propositiva, ya que sus “conceptos”, para decirlo al modo de estos autores, no pasarán nunca de ser propuestas autoreferenciales, “conceptos fuerza en un campo de inmanencia”²², términos que más que apuntar a un referente, señalan líneas de tensión y cruces problemáticos entre campos teóricos, esbozando espacios de colisión y líneas de intervención.

²⁰ CHOMSKY, N./FOUCAULT, M., *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.

²¹ *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 13.

²² “Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esa razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse... los conceptos en tanto que totalidades fragmentarias no constituyen si siquiera las piezas de un rompecabezas, puesto que sus perímetros irregulares no se corresponden. Forman efectivamente una pared, pero una pared de piedra en seco, y si se toma el conjunto, se hace mediante caminos divergentes. Incluso los puentes de un concepto a otro son también encrucijadas, o rodeos que no circunscriben ningún conjunto discursivo. Son puentes móviles.... Los conceptos remiten a problemas y permiten pensarlos pero no se refieren a antes o cosas”. Deleuze, G. y Guattari, F., *Que es la filosofía?*, p.28.

2. La resistencia de la filosofía académica

A pesar del tiempo transcurrido la filosofía, tanto la académica como la mundana, no ha tomado seria cuenta de esas transformaciones. El lugar social que la filosofía ha ocupado en el saber moderno, cuando menos desde el siglo XVIII, está estrechamente ligado a su magisterio en la institución universitaria, una Institución que logró conjugar la salvaguardia y la transmisión del saber antiguo, orientado a la formación de las élites dirigentes y las capas cultas de la sociedad, con la incorporación de estudios de clara orientación profesional, que exigían conocimientos especializados. En este marco se acentuó la división entre las dos culturas que caracterizó la Universidad decimonónica²³. Esta división fue nítida hasta las transformaciones de los años 60, cuando la explosión demográfica y el acceso masivo a los estudios superiores desencadenó una crisis que está todavía pendiente de cerrarse.

En la propia historia de la filosofía se observa una profunda cesura entre los textos clásicos antes y después del siglo xix. Antes de esa época, y especialmente en el periodo que va del xv al xvii, los filósofos solían tener una buena formación científica e incluso podían rivalizar con los científicos en cuestiones de matemáticas, física o geometría. Ni Leibniz, ni Kant, ni Descartes, ni Pascal, escatimaron estudios dedicados a cuestiones científicas, que por otra parte, son difíciles de interpretar y valorar para estudiosos formados en la tradición historicista.

Por el contrario, a partir del xix, se impuso la tradición romántica y la división entre los estudios científicos y aquellos otros literarios o humanistas que ha pervivido hasta nuestros días. Junto al enorme desarrollo de las ciencias de la naturaleza y posteriormente de las ciencias sociales, esta división ha resultado letal para la filosofía. Los filósofos académicos actuales, provistos de una formación, en el mejor de los casos, humanista y/o literaria, no están (estamos) en las mejores condiciones para responder a los desafíos de los saberes contemporáneos, ya sea en su dimensión epistemológica, ontológica o meramente lingüística, ya que en el marco de esta división la filosofía quedó ubicada junto a las disciplinas de Letras, primero como una especie de tronco común compartido por las filologías y las nuevas ciencias sociales y posteriormente, a medida que estas disciplinas la iban expulsando de sus planes de estudio, como una titulación más, distinta de aquéllas. A diferencia de otros títulos de Letras como las filologías, psicología, historia,... la filosofía no da acceso a título profesional alguno – no existe la profesión de filósofo/a – ni dispone de un catálogo de tareas específicas para las que cualifique – a excepción tal vez de “profesor de filosofía” – si bien no por ello los estudios carezcan de la coherencia y la sistematicidad que debe a su larga tradición.

²³ En algunas Universidades esta distinción quedó reflejada en el propio edificio como por ej. en la Universidad Central de Barcelona. El edificio, cuya construcción se inició en 1863, consta de un cuerpo central, dedicado a la administración y a las autoridades académicas y dos alas, una a cada lado, la derecha para la Facultad de Ciencias y la izquierda para la de Letras.

Por todo ello no es de extrañar que la actual transformación de la Universidad la afecte de lleno, creando una situación ciertamente paradójica: el difuminado actual de la distinción entre ciencias y letras, podría permitir que la filosofía recuperara una mayor cercanía a la problemática del saber científico, que fue suya por varios lustros, pero la vigencia de la distinción y especialmente la estructura académica montada sobre ella, crea obstáculos e inercias muy funestas que operan en sentido contrario. Los/as profesores/as de filosofía, universitarios o de enseñanza secundaria, los/as intelectuales vinculados a la tradición filosófica o especialistas en ella, no son agentes dispuestos a correr el riesgo de una lectura filosófica de los saberes contemporáneos, en parte por desconocimiento y en parte por comodidad, aumentada si cabe por la complejidad de éstos. De esta forma es muy posible que la filosofía tradicional académica acabe perdiendo su propio espacio.

Es en este punto donde algunas/os introducimos la dimensión social y económica. Si estamos ante una profunda crisis sistémica, ésta prefigura la inadecuación no sólo de las actuales estructuras institucionales y los actuales saberes, sino que enmarca los distintos proyectos para salir de ella: un proyecto neoliberal y mercantilista que intenta supeditar la producción de conocimiento a las exigencias del mercado y que muy previsiblemente nos declarará “campo a extinguir”, y un proyecto alternativo que intenta vincular la filosofía al conocimiento de las nuevas realidades y a los movimientos sociales que pugnan por crear una nueva sociedad.

A la vez estamos convencidos/as de que esa nueva opción para la filosofía tiene que pasar, necesariamente, por un cambio en su auto-comprensión. Tiene que dejar de pensarse como un saber único y eterno, como un solo y único sistema conceptual – básicamente un sistema, aunque podría ser también una tradición o un *corpus* que los distintos filósofos han ido modulando a su manera pero sin grandes distinciones de naturaleza. ¡Como si sólo hubiera una única tradición filosófica, básicamente la eurocéntrica, que abarcaría desde los griegos hasta nosotros, entendiendo por “nosotros”, los cultivadores de la filosofía en la cultura occidental!

Frente a esa auto-comprensión tradicional que conforma la “mitología de la filosofía”, tendríamos que empezar a percibirnos como los agentes de una práctica de análisis intelectual y de crítica entreverada en otros discursos y en otras prácticas. A mi modo de ver la filosofía puede aportar una concepción transversal, que no trascendente ni transcendental, que traslada su campamento a tierras ignotas y la mezcla, ávida de nuevas aportaciones, en la multiplicidad del mundo. No sé si es necesario añadir que, a mi modo de ver, ésta es la práctica de la filosofía más adecuada al mundo que vivimos, el cual nos plantea constantemente nuevos desafíos y nuevas cuestiones de todo tipo: intelectuales, políticas, morales, artísticas, lingüísticas, históricas, de género, ... La práctica filosófica, sin dar respuesta a todos estos interrogantes, puede y debe ayudar a plantear correctamente las preguntas, en vez de simplemente encubrirlos recurriendo a viejas doctrinas y concepciones. En este sen-

tido la filosofía no puede ser una ni tener siempre un único efecto. Como a la medicina le puede corresponder curar o matar, depende de la proporción, de la poción, de la cantidad, del estado del enfermo, de la corrección del diagnóstico,...

3. Por una filosofía integrada

Las reflexiones de I. Wallerstein sobre la ciencia social introducen otra dimensión a tener en cuenta en toda esta problemática: el cambio epistemológico implícito en la prevalencia del principio de incertidumbre en sustitución del viejo axioma de la determinación universal y necesaria: “Si consideramos la incertidumbre como la piedra angular para constituir nuestros sistemas del saber, quizá podamos construir concepciones de la realidad, que, aunque sean por naturaleza aproximativas y nunca deterministas, serían herramientas heurísticas útiles”²⁴.

En efecto, el principio de incertidumbre introduce cuando menos dos cambios importantes: el primero tiene que ver con la puesta en cuestión de las pretendidas leyes universales y necesarias en el saber científico, es decir rompe con la prevalencia unívoca de aquellas reglas de campo a las que antes me he referido. Tras el giro kantiano se pretendía basar la validez de dichos conocimientos en la estructura de la razón humana, de modo que, si bien tal conocimiento no agotaría jamás el ser de las cosas, sería universalmente válido para toda la especie humana. Semejante criterio, aunque siga enseñándose como parte de las aportaciones de Kant a la filosofía occidental, ha dejado de ser operativo para la epistemología contemporánea, debido a que diversas críticas han mostrado el carácter *particular* del así llamado saber universal: el contexto de género y las connotaciones sociales y culturales restringen aquel principio hasta hacerlo irreconocible.

Algunos epistemólogos aconsejan por tanto substituir la idea de un solo saber científico determinista, estructurado en torno a verdades universales y necesarias, que conlleva el problema sobre las condiciones de su validez y posibilidad, por la de un saber científico “aproximativo”, sensible a las incertidumbres, que se limita a teorizaciones heurísticas parciales, validable empíricamente por métodos contrastables y apoyado en una sólida base en cuanto al análisis del lenguaje; con ello gran parte de los problemas de la teoría del conocimiento clásica habrían desaparecido o se habrían reformulado.

El segundo cambio que se deriva de la introducción del principio de incertidumbre tiene que ver con la complejidad de la dinámica de “lo real”. En efecto, si los “estados de cosas” se comportaran siempre del mismo modo o los entes se reprodujeran sin variación alguna, a los discursos científicos les bastaría con aprehender

²⁴ *Op. cit.*, p. 12.

tales regularidades y reproducirlas conceptualmente. El problema es que la “realidad” no se comporta así o, mejor dicho, sea lo que fuere aquélla, no es ése el conocimiento que tenemos de nuestras interacciones, de nuestras sensaciones o impresiones y por tanto lo que deducimos con respecto a aquello que las produce. El programa empirista, que en gran parte sigue siendo hegemónico, establecía que “nuestras sensaciones o impresiones” remiten a algo ajeno a ellas de lo que son efecto; institucionalizando un tipo de lenguaje lo más ajustado posible y codificando el espacio de experimentación, podríamos alcanzar un conocimiento contrastado y objetivo del mundo del que éstas proceden.

Según la afirmación de Quine, la ciencia se construye como un sistema con una doble dependencia: del lenguaje y de la experiencia²⁵, ninguno de los cuales, sin embargo, es absoluta o universalmente válido. El lenguaje está enmarcado en una cultura y en una lengua y, por más que los lenguajes formalizados ofrezcan una escapatoria a esa determinación, su alcance es extraordinariamente limitado. Pero tampoco el laboratorio es un espacio neutro sino que, como expone reiteradamente B. Latour, exige la construcción de sistemas de referencia, ninguno de los cuales está “naturalmente privilegiado”. El espacio de la construcción de saber científico, como cualquier otro espacio social, está sometido a relaciones de poder, de autoridad y de establecimiento de parámetros de referencia, lo que implica toda una práctica social y política. Eso no significa que cualquier enunciado sea posible en el ámbito de una ciencia particular, sino que los enunciados válidos están sujetos a normas compartidas de carácter lingüístico y a códigos, también compartidos, sobre las prácticas exigibles a nivel de confirmación de teorías. Éstas parten a su vez de sistemas de referencia relativamente estables pero que no gozan de una apodicticidad incuestionable si no que son considerados válidos en tanto no se (de)muestre lo contrario. E incluso en ese caso no se anularían sin más, sino que entrarían en un proceso colectivo de reformulación de los conceptos y las prácticas científicas de los que tenemos ejemplos a lo largo de la propia historia de la ciencia. Ésta, podríamos decir, cambia reordenando los conceptos y abriendo campos nuevos, siendo en ese cambio que logra eliminar los antiguos errores.

De este modo cabría predecir un cambio de orientación en el nuevo siglo que comienza: dejemos de lado la vieja disputa sobre la presunta científicidad de la filosofía y el no menos viejo debate sobre las dos culturas para ubicarnos en un espacio compartido de construcción socio-cultural y lingüística de los nuevos saberes, tanto sociales como naturales o incluso *socionaturales*. En este espacio los/las filósofos/as tendremos que dejar de hablar entre nosotros, aportando nuestros saberes

²⁵ “Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esa doble dependencia respecto del lenguaje y respecto de los hechos, pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia tomados uno por uno”, Quine, W.V.O. *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Paidós, 2002, p.86.

en la construcción compartida de una cultura común en interacción con saberes y prácticas diversas que rompen la tradicional hostilidad entre hombre y naturaleza para reivindicar el carácter natural de los seres humanos y el carácter cultural del conocimiento de aquélla.

Pero además tendremos que plantearnos la pregunta – deontológica si se quiere – de para quien y para qué ejercitamos nuestra mente con el pensamiento. Tal vez, por primera vez en la historia, estemos abandonando el viejo lema de una filosofía contemplativa, apta para las élites ociosas, y estemos entrando en terreno minado, al tener que justificar nuestra pretensión de salvaguardar el derecho a pensar para todos los seres humanos.

Bibliografía

- BRAIDOTTI, R., *Metamorfosis, hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005.
- BRAIDOTTI, R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- BRAUDEL, F., *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1986², en especial los artículos “La larga duración” (1958) e “Historia y sociología”.
- CHOMSKY, N./FOUCAULT, M., *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.
- DELEUZE, G., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- DOSSE, F., *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004, 2 vol.
- El yo minimalista. Conversaciones con M. Foucault*, selección de G. Kaminsky, Buenos Aires, ed. La Marca, 2003.
- LECHTE, J., *50 pensadores contemporáneos esenciales*, Madrid, Cátedra, 1996.
- PRIGOGINE, I., *El fin de las certidumbres*, Madrid, Taurus, 1996.
- PRIGOGINE, I., y STENGHERS, I., *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 2004.
- QUINE, W.v.O., *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Paidós, 2002.
- SOKAL, A. y BRICMONT, J., *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.
- WALLERSTEIN, I., *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- WALLERSTEIN, I., *Conocer el mundo, saber el mundo*, México, s.XXI, 2002^{2a}.

Montserrat Galcerán Huguet
 Departamento de Filosofía IV
 Facultad de Filosofía
 Universidad Complutense de Madrid
 galceran@filos.ucm.es