

Por qué no quiero ser positivista

Reflexiones sobre la Filosofía

Axel Arturo Barceló Aspeitia

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

México

2006

I. ¿Por qué no quiero ser positivista? No me pregunto por qué no soy positivista porque la verdad es que, por lo menos para mí, ya es demasiado tarde: Soy positivista. No sé cómo sucedió. Creí haber hecho todo lo recomendable para evitar mi condición: desde mi juventud leí a Wittgenstein y a Heidegger (¡ambos en su alemán original!), por no hablar de Deleuze, Derrida y los pensadores débiles italianos. Pertenezco a una generación, tal vez la primera, que nació en la condición postmoderna, la crisis de la razón y el fin de los meta-relatos. Sin embargo, pese a todo me levante un día y reconocí frente a la espejo la imagen del positivista. Si hace unos años me hubieran preguntado qué es la filosofía, sin dudar hubiera respondido que una rama de la crítica literatura o un estilo literario sin más (Es más, mi primera plática en un encuentro estudiantil defendí con vehemencia y, creo yo, buenos argumentos, esta tesis). Hoy en día, sin embargo, mi respuesta sería que la filosofía es una ciencia. Y hoy, al igual que entonces, creo tener razón.

Es más, si alguno de ustedes ah recibido recientemente un correo electrónico mío, habrán encontrado después de mi firma la siguiente cita de Bertrand Russell:

I wish to propose for the reader's favourable consideration a doctrine, which may, I fear, appear wildly paradoxical and subversive. The doctrine in question is this: that it is undesirable to believe in a proposition when there is no ground whatever for supposing it true.

Bertrand Russell "Skeptical Essays" (1928)

Encontré esta cita en un pequeño texto del psicólogo Nicholas Humphrey, del London School of Economics. Cuando, a finales del año pasado, la página inglesa de internet *www.Edge.com* le preguntó al Dr. Humphrey cuál era su ‘idea peligrosa’, “An idea you think about (not necessarily one you originated) that is dangerous not because it is assumed to be false, but because it might be true?” (Brockman 2006), él respondió que la de Russell, pese a haber sido escrita hace 80 años, seguía siendo “as dangerous as they come” (Humphrey 2006).

Cuando leí este pasaje, me sorprendió mucho que Humphrey, o cualquiera, considerara ‘peligrosa’ la idea de que la justificación debe anteceder a la creencia. Sin embargo, ahora me doy cuenta que el *dictum* Russeliano – que solo debe creerse lo que puede justificarse –, el primer dogma del positivismo, no sólo es una idea peligrosa, sino que tal vez sea también equivocada.

En su acérrima crítica al filósofo norteamericano Peter Singer, Christopher Miles Coope recientemente describió esta especie de soberbia filosófica del filósofo positivista de la siguiente manera:

...readers are commonly put on the spot: either they must be able to justify their beliefs to the satisfaction of the enquiring philosopher, or they must be prepared to abandon them. This might sound somehow ‘rational’. However, it seems to me an unreasonable challenge – though the fact that it is made (and so often repeated) is interesting.(Coope 2003, 599-600)

II. Hace algunos años, se me invitó a participar en un interesante experimento de acercamiento entre las diferentes tradiciones filosóficas que se practican en mi universidad. El objetivo era reunir a un manojito de jóvenes filósofos a presentar y discutir su concepción de la filosofía – a *Pensar la Filosofía* (Di Castro y Hurtado 2004), como terminaría titulado el volumen que recogió nuestras reflexiones de esos días. En mi contribución al debate,

sostuve que el objetivo central de la filosofía es ofrecer nuevas posibilidades: abrir nuestro campo de opciones a nuevas oportunidades que tal vez no se habían vislumbrado. Que, tal y como lo habían puesto George e Ira Gershwin en su *Porgy and Bess* en la voz del diablo – y, en este sentido, hay algo de diabólico en el quehacer filosófico –, “*it ain’t necessarily so*”, es decir, las cosas no tienen que ser como son, que hay otras maneras de ser, actuar, hacer, pensar y saber.

También dije que la mejor manera de lograr esto era a través del análisis conceptual, es decir, a través de lo que conocemos como *filosofía analítica*, y que este análisis filosófico se ponía en escena en una continua personificación del mito de Perseo y Medusa, es decir, en la contraposición entre dos tipos de filósofos: los filósofos teóricos – cuya ambición teórica, es decir, de visión, los hacía víctimas fáciles del poder petrificador de Medusa – y los filósofos críticos, cuya capacidad reflexiva les permite vencer a la Medusa.

...la reflexión es el arma secreta de Perseo. Contra la vista [teoría], la reflexión. El mito de Perseo y Medusa es el mito del poder de la reflexión crítica. [¶] Identifico a la filosofía crítica con la figura de Perseo, porque quiero llamar la atención al hecho de que criticar una teoría no es hacer más teoría. Criticar no es simplemente ofrecer una teoría alternativa, sino reflexionar sobre la misma teoría a criticar. En particular, el trabajo crítico sobre una teoría filosófica es el trabajo de exploración de sus conceptos para buscar los puntos donde la conexión necesaria propuesta en la teoría se rompe. El trabajo crítico en la filosofía es la sustitución de conexiones necesarias por posibles. [nota] De ahí que también al trabajo crítico se le haya llamado de “debilitamiento” de la filosofía... (Barceló 2004, 25)

Ahora me doy cuenta que mi visión de la filosofía en aquellos años era muy estrecha. Es decir, no creo que lo que haya dicho haya estado equivocado, pero sí que daba una imagen reducida del quehacer filosófico en nuestros días. Una imagen del quehacer filosófico que hoy en día llamaríamos *cognitivist*, donde teorías se defienden y atacan, pero aún dentro del paradigma del quehacer filosófico como la construcción de conocimiento verdadero y justificado, es decir, aún bajo el paradigma positivista de la

filosofía como una ciencia. Ahora me doy cuenta que, aunque el mito de Medea y Perseo, especialmente en su interpretación de Italo Clavino (1989) como el encuentro entre la pesadez y la ligereza, aún sirve para identificar dos paradigmas radicalmente distintos de hacer filosofía, la caracterización que hice de las tradiciones teóricas y crítica aún no lograba escapar los límites del modelo positivista.

En otras palabras, si bien sigo creyendo que el papel de la filosofía es el de buscar nuevas posibilidades – y esto es algo que, afortunadamente, logró un consenso dentro de aquel encuentro –, ya no creo que el modelo positivista dé cuenta completa de la manera en que la filosofía actual logra este objetivo. Es decir, ya no creo que la única – ni siquiera la mejor – manera de encontrar nuevas posibilidades es criticando teorías. También es posible, creo ahora, simplemente *imaginarlas*.¹

III. Estudios contemporáneos de la creatividad (Boden 1994, 1990, Dartnall 1994) coinciden en señalar dos momentos importantes dentro del surgimiento de ideas novedosas: un momento imaginativo, de generación de hipótesis, y un segundo momento crítico de verificación de las mismas. La misma idea se encuentra detrás de la vieja dualidad entre contextos de descubrimiento y de justificación y la idea Popperiana de conjeturas y refutaciones (Popper 1983). Es comúnmente reconocido que una es tan necesaria como la otra y que nada se gana de un espíritu completamente crítico ni de uno absolutamente imaginativo. El filósofo sin embargo, parece haberse olvidado de la íntima

¹. Y también creo que he hallado la razón por la cual mi análisis de aquel entonces había ignorado toda una dimensión del fenómeno filosófico: el haber centrado mi estudio en la noción de *posibilidad* y no haber puesto suficiente atención en la noción de *novedad* involucrada en la búsqueda de *nuevas posibilidades*.

interdependencia de ambas dimensiones y ha formado, no dos momentos creativos, sino dos *bandos* en disputa, cada uno tan ciego como el otro.

Estas dos tendencias filosóficas se pueden entender desde varios ángulos. Políticamente, corresponden a dos miedos fundamentales a la base del pensamiento moderno: Por un lado, el miedo a la anarquía caótica y, por el otro, el miedo al totalitarismo. Es decir, por un lado, el miedo a una falta de orden social, frente al miedo de un exceso de orden y control. Ontológicamente, esta dualidad se presenta entre el miedo al caos y el miedo al determinismo. En la lógica y la filosofía del pensamiento, podemos distinguir a aquellos que temen al relativismo y el ‘todo se vale’, y los que temen al control y la uniformidad de pensamiento, los que temen que todos piensen como se les da gana y los que temen que todos piensen igual: pensadores del orden y pensadores de la diferencia. En epistemología, esta dualidad se enfrenta entre Positivistas y Orwellianos: aquellos que más temen a la superstición – que exageradamente identifican con la mera opinión o *doxa*² – y los que más temen a la censura. Estos diferentes puntos de vista, engendran diferentes opiniones respecto al lugar de la ciencia dentro de nuestro acervo de conocimientos. En palabras del físico estadounidense Freeman Dyson,

There are two extreme points of view concerning the role of science in human understanding. At one extreme is the reductionist view, holding that all kinds of knowledge, from physics and chemistry to psychology and philosophy and sociology and history and ethics and religion, can be reduced to science. Whatever cannot be reduced to science is not knowledge. . . . At the other extreme is the traditional view, that knowledge comes from many independent sources, and science is only one of them. Knowledge of good and evil, knowledge of grace and beauty, knowledge of ethical and artistic values, knowledge of human nature derived from history and literature or from intimate acquaintance with family and friends, knowledge of the nature of things derived from meditation or from religion,

². Considérese la siguiente frase de Samuel Barondes (2006): “...reliance on opinión and belief . . . , as in all fields, we know to be dangerous.”

all are sources of knowledge that stand side by side with science, parts of a human heritage that is older than science and perhaps more enduring. Most people hold views intermediate between the two extremes.” (Dyson 2004, 5)

A todos estos niveles – el político, lógico y epistemológico –, el orden se contrapone al desorden y la libertad al determinismo (ya sea ontológico o por vía del poder totalitario – político o de la razón).

Metodológicamente, por supuesto, el quehacer filosófico mismo es concebido de manera radicalmente diferente. Para los positivistas, el objetivo de la filosofía es la construcción de teorías cuya verdad esté justificada de la misma manera que la del resto de las ciencias (Quine 1969). Su quehacer, por lo tanto, se centra en la argumentación y contrargumentación lógicas, la fundamentación y la búsqueda de evidencias – tanto en la intuición filosófica *a priori*, como en los datos *aposteriori* proveídos por las ciencias fácticas –, además de la adopción de algunos de los métodos formales desarrollados por las ciencias abstractas (lógica, matemáticas y lingüística formal). El anti-positivismo, en contraste,

a los medios normalmente utilizados para construir teoría se les contrapone dialéctica, hermenéutica, semiosis sin límite, golpes imaginativos ocasionales, especulaciones etimológicas, divagaciones, literarias: todo lo que no sea conocimiento, como bien dice [Pier Aldo] Rovatti, sino sólo pensamiento. (Viano 1985, citado en Rovatti 1991)

Esta contraposición de miedos se presenta también en forma de un conflicto de valores: entre el orden y la libertad, la ciencia y la literatura (los bultos y textos de los que hablaba Rorty), la literalidad y la metáfora, la lógica y la retórica, la justificación y la imaginación. Unos valoramos la coherencia, el rigor, los fundamentos y la unidad. Otros, la tolerancia y la diversidad. Además, cada uno tiene su largo acervo de insultos que esgrimir frente al contrario: a unos, los llamamos científicistas, reduccionistas, ‘cuadrados’, totalitarios, autoritarios, cuando no fascistas. Mientras que los otros son poco serios, *lights*

(livianos, ligeros, débiles), libertinos, relativistas, irracionalistas y, en última instancia, charlatanes. Como mayor sorpresa, ambos se llaman mutuamente *metafísicos*.

Por supuesto, lo que para unos es insulto, para los otros es señal de orgullo, como podemos ver en el siguiente pronunciamiento de Dan Sperber:

When I am called a “reductionist”, I take it as a misplaced compliment: a genuine reduction is a great scientific achievement... When I am called a “positivist” (an insult among postmodernists), I acknowledge without any sense of guilt or inadequacy that indeed I don’t believe that all facts are socially constructed. On the whole, having one’s ideas described as “dangerous” is flattering. (2006)

Un caso aún más significativo es el de Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, Alessandro DaLago y otros que hicieron de la ligereza, la modestia y la debilidad el corazón de todo un movimiento de pensadores italianos (al cual también se alineó Rorty en algún momento) que buscaban encontrar un punto medio entre la razón totalizadora y el irracionalismo:

Más que de hacerla funcionar, se trataba de salvar a la razón del fantasma del irracionalismo, todavía no suficientemente exorcizado ... superar la resistencia de una actitud teórica que quizá cabría calificar como “política”; es decir, de una teoría concebida como poder, como capacidad de control, de implicación y totalización. Frente a la renuncia explícita a cualquier tipo de fundamentación metafísica aparecía siempre, como contrapunto, el intento de salvar la capacidad de síntesis y el poder de generalizar que todavía se atribuía a la razón (Rovatti y Vattimo 1988, 13)

En este caso, es claro que el afán de muchos de la filosofía contemporánea, tanto en nuestros países como el resto del mundo, es el de no caer en ninguno de los extremos: Tal vez a través de un punto medio, como el que buscan los pensadores débiles (desde el bando anti-positivista), y los naturalistas (al interior del positivismo); o tal vez la opción sea un pragmatismo inspirado en Rorty, donde “we not try to cose between them but, rather, give them equal weight and then use them for different purposes.” (Rorty 1989, xiv)

IV. No han pasado más que unas semanas de que el filósofo norteamericano Richard Rorty visitó México. Pese a que lo había escuchado ya en una previa vivista a México, hace casi ya quince años, me emocionaba mucho su visita. Su artículo “Texts and Lumps” del 1985 (reimpreso en 1991), ha sido uno de los que más ha influido mi visión de la filosofía y mucho gusto me dio darme cuenta que su primera plática en México – “Naturalism and Quietismo” pronto a salir publicado en español por nuestra revista *Dianoia* – sería una revisión de los temas de aquel artículo. En ambos textos, Rorty ofrece una clasificación de tendencias filosóficas precisamente entre aquellos que piensan que la filosofía es una rama de la crítica literaria y aquellos que piensan que es una rama de la ciencia, entre aquellos que favorecen una concepción terapéutica del quehacer filosófico y los que prefieren una visión teórica, entre historicistas y aprioristas.

Al igual que mi clasificación entre filósofos teóricos y críticos, la distinción de Rorty entre filósofos teóricos e historicistas corresponde a una distinción en el objetivo que se concibe para la filosofía: para los teóricos, es encontrar verdades necesarias, para mis críticos y los historicistas de Rorty, en contraste, el objetivo es ofrecer nuevas posibilidades, mostrar que mucho, sino todo, lo que se nos presenta como necesario es contingente.³ Sin embargo, mientras que para mí, la mejor manera de mostrar la contingencia de nuestras concepciones actuales de la verdad, el conocimiento, la sociedad, etc. es a través del análisis riguroso de los discursos que los sostienen, para Rorty es a través de la historización de los mismos. Según Rorty, al hacernos conscientes de las múltiples contingencias históricas que pusieron a los discursos actuales en su lugar, no

³. Estuve tentado a haber escrito que mucho o todo lo que *parece* necesario es, *en realidad*, contingente, pero mucho de lo que está en juego en el historicismo Rortiano es precisamente la distinción misma entre realidad y mera apariencia.

podemos sino abrir los ojos a las nuevas posibilidades abiertas, tras la caída de las antiguas certidumbres. Para mí, siguiendo a Baudrillard (1984), las posibilidades se abren cuando se exploran los espacios conceptuales abiertos por el discurso. No cuando derrumbamos el andamiaje conceptual de nuestros discursos, sino cuando los explotamos de maneras novedosas.

Estas ideas, por supuesto, se han encontrado presentes en el pensamiento de Rorty por lo menos desde sus escritos de los ochentas. Sin embargo, en la sesión de preguntas que siguió a la presentación de su texto en mi Instituto, Rorty señaló un punto que se nos ha escapado tanto a él como a mí al poner demasiado acento en el aspecto crítico o destructivo de la filosofía. Tanto el historicista Rortiano como el filósofo crítico analítico montan sus propuestas en las teorías o discursos a los que se contraponen. Tanto la contingencia de la que habla Rorty como las posibilidades de las que he escrito se definen esencialmente en contraposición o negación de ciertas necesidades previas. Como tal, son parasitarias de aquello que critican o cuestionan. Es necesario, señalaba Rorty en aquella ocasión, salirse del círculo vicioso teoría vs crítica para dejar entrar nuevas ideas a la filosofía, ideas genuinamente novedosas que no vengan de otra teoría o discurso (aunque sea artístico o literario). Es necesario también que el filósofo se detenga a *imaginar* nuevas posibilidades.

Como tal, por supuesto, dichas posibilidades imaginarias, no contarán con la coherencia ni el desarrollo de esas otras ideas que ya se han concretizado en teorías o prácticas establecidas. Es necesario, por lo tanto, dejarlas crecer un poco antes de criticarlas, antes de ponerlas frente al tribunal de la razón o las evidencias, es necesario, explorarlas, ensayarlas, ponerlas en práctica; pero no en una práctica de certidumbres y normas, sino en una práctica lúdica de exploración, de ensayo. Es este espacio lúdico e

imaginativo el que se nos escapa cuando pensamos demasiado en la filosofía como disciplina crítica,⁴ cuando pensamos que lo único que nos puede proponer la filosofía son armas para la resistencia, la oposición. Porque no es cierto, la filosofía también nos puede ofrecer opciones genuinamente nuevas que no se oponen a ningún discurso establecido, sino que surgen de la mera imaginación filosófica. Por eso he hablado anteriormente de los estudios de la creatividad recientes. Ellos reconocen que no todas nuestras ideas novedosas surgen de la crítica de viejas ideas, sino que hay ideas genuinamente novedosas que parecen provenir de la imaginación pura, es decir, de la intuición y la experiencia no mediada por la teoría. En filosofía, por lo tanto, es urgente preguntarse de dónde vienen estas ideas, cómo cultivamos esta intuición y qué tipos de experiencia nos abren los ojos a ideas genuinamente nuevas.

V. En un texto reciente (“Los detractores de la silla, o escribir caminando” *Picnic*, 2006), el poeta y filósofo mexicano Luigi Amara dividió a los filósofos contemporáneos entre sedentarios – aquellos que escriben sentados – y nómadas – aquellos que escriben caminando. Los primeros son sistemáticos, disciplinados, coherentes y argumentativos. Mientras que los segundos son erráticos – tanto en el sentido de que vagan como el de que se equivocan – y fragmentarios (en vez de libros escriben aforismos).

[La] filosofía del caminante [está] signada por el no reposo y la falta de seguridad y asideros. Los pensamientos que se originan durante el deambular sin sentido y sin ninguna meta, que de alguna manera se han gestado directamente en el movimiento de los pies, terminarían siendo ... los únicos válidos por ser los únicos necesarios, los únicos que se han impuestos a sí mismos y se sostienen sin requerir de **andamiajes**. Frente al filósofo sentado ... que necesita **puntos de apoyo** y lugares a donde llegar,

⁴.Y es esta práctica filosófica la que había ignorado cuando escribí “Porgy Bess y el Filósofo Crítico”.

se levanta la figura del caminante, un espíritu inquieto que no tiene casa permanente y se desplaza sin la necesidad de un fin último, y que a diferencia del viajero, del viajero emblemático como Ulises, tampoco tiene adónde volver. (Amara 2006, 106)

Como parte de la caracterización del filósofo sedentario encontramos, una vez más, la idea del andamiaje, los puntos de apoyo, el fundamento, la metáfora de la casa bien construida sobre cimientos fuertes que es la sede del discurrir filosófico mismo. Una vez más, las metáforas arquitectónicas que para Rorty y Deleuze definían al filósofo que no querían – ni quiero – ser.

Para Luigi, las ideas del filósofo sedentario no existen antes del momento de la escritura. Para él, pensar y escribir se funden en un mismo acto filosófico. Para el filósofo nómada, en contraste, las ideas le vienen de antes, pero también de otro lado, ahí a dónde le llevan sus pasos, a la caza de la idea que después, intempestivamente, llevará al papel. Como ejemplo del filósofo nómada, Amara menciona a Nietzsche, y como caso extremo del filósofo sentado, nos ofrece al más sedentario de los grandes filósofos occidentales, Immanuel Kant, cuyo sedentarismo y obsesiva rutina son legendarios. ¿De dónde le vienen las ideas a Kant, al filósofo sedentario, si no ha salido al mundo, sino se ha encerrado en su oficina o cubículo, en la torre de marfil académica, más presidio que fortaleza?

La implícita crítica de Luigi al sedentarismo filósofo es lugar común de la filosofía anglosajona contemporánea, encarnada en la figura del ‘filósofo de sillón’ (*armchair philosopher*) quién aún cree en el apriorismo de su disciplina. En contraposición, el filósofo dominico, el naturalista anglosajón, se ensucia las manos con el mundo para hacer filosofía. No piensa sólo con la cabeza, sino también – como en la figura del filósofo nómada de Amara – con los pies, con las manos y con el cuerpo.

Pero quiero contraponer este lugar común, con otro: aquel según el cual el filósofo no es el que se maravilla de lo extraordinario, sino de lo ordinario. Mientras que al hombre común le sorprenden los eventos extraordinarios, al filósofo le sorprende lo común de todos los días: el dar nombre a las cosas, el poder comunicarse con los otros, que al salir de la cama, sea el piso y no el dinosaurio el que siga ahí. Bajo esta perspectiva, el sedentarismo de Kant adquiere un nuevo significado. Kant no necesitaba salir de la rutina para buscar al mundo, por que el mundo que le interesaba era el mundo de lo cotidiano, de lo común y regular. Mantenía su rutina para que lo extraordinario no le distrajera de lo ordinario. En este sentido, la figura de Wittgenstein se acerca mucho a la de Kant. Si bien no podemos calificar a Wittgenstein de filósofo sedentario – tan sólo recordemos las circunstancias de escritura del *Tractatus* –, sí hemos de reconocer en él a un filósofo de lo ordinario. Pese a sus múltiples experiencias y aventuras, al momento de *sentarse a* escribir filosofía, su mente regresaba al mundo de todos los días: el uso cotidiano del habla, el dolor y los colores. Por mucho tiempo ha sorprendido a los estudiosos de su pensamiento que, pese a sus profundos conocimientos técnicos de matemáticas, el grueso de sus escritos en el tema se hayan centrado en simples sumas. Pero el ímpetu es el mismo que lo llevó a ser figura seminal en la filosofía del lenguaje ordinario: la recuperación de lo común frente a lo extraordinario, lo normal frente a lo anormal, la regularidad frente a las excepciones, el orden frente al azar.

VI. Cuando salieron publicadas las conferencias que Italo Calvino planeaba presentar en la Universidad de Harvard durante el año académico 1985-1986, Calvino era ya uno de mis autores favoritos. Pero la lectura de sus conferencias me convirtió en un verdadero acólito

de su pensamiento. En vez de leerlas con su explícito objetivo de ser un exhorto a mantener ciertas virtudes literarias dentro de la literatura, yo las leí como una guía a cómo hacer filosofía en el nuevo milenio. Desde entonces, para mí, la filosofía debe cumplir con las seis virtudes por las que abogaba Italo Calvino justo antes de morir: Levedad, Rapidez, Exactitud, Visibilidad, Multiplicidad y Consistencia. Ahora que releo sus escritos, me doy cuenta que ni el positivismo ni el anti-positivismo cumplen con todas. Cada campo ha sacrificado unas en pos de otras. Mientras que los positivistas exaltan las virtudes de la consistencia, la exactitud y la visibilidad, para los anti-positivistas son la ligereza, la velocidad y la multiplicidad las que definen la virtud filosófica. Es por ello que hoy quiero recuperar para la filosofía, para mi filosofía, las seis virtudes Calvinistas. Es por ello que no *solamente* no quiero ser positivista, sino que no quiero ser *solamente* positivista, sino ligero, rápido, exacto, visible, múltiple y consistente.

REFERENCIAS

- Amara, Luigi, (2006), "Los Detractores de la Silla", *Picnic: Supervivencia y Bienestar*, México, 105-108.
- Barceló, Axel, (2004), "Porgy, Bess y el Filósofo Crítico", en Di Castro y Hurtado (2004), 19-27.
- Baudrillard, Jean, (1984), *Estrategias Fatales*, Anagrama, Barcelona.
- Boden, Margaret (ed.), (1994), *Dimensions of Creativity*, Bradford/MIT, Boston.
- Boden, Margaret, (1990), *The Creative Mind: Myths and Mechanisms*, Routledge, Nueva York.

- Brockman, John (ed.), (2006) "What is your Dangerous Idea?", *The Edge Annual Question* 2006, *Edge*, www.edge.com.
- Calvino, Italo, (1989), *Seis Propuestas para el Próximo Milenio*, traducción de Aurora Bernárdez, Siruela, Madrid.
- Coope, Christopher Miles, (2003), "Peter Singer in Retrospect", *The Philosophical Quarterly*, 53 (213). Pp. 596-604.
- Dartnall, Terry (ed.), (1994), *Artificial Intelligence and Creativity: An Interdisciplinary Approach*, Springer, Dordrecht.
- Di Castro, Elisabetta y Guillermo Hurtado (coords.), (2004), *Pensar la Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Dyson, Freeman J., (2004), "One in a Million", *New York Review of Books*, v. 51, no. 5, Marzo 25.
- Humphrey, Nicholas, (2006), "It is undesirable to believe in a proposition when there is no ground whatever for supposing it true", en Brockman (2006).
- Popper, Karl, (1983), *Conjeturas y Refutaciones: El Desarrollo del Conocimiento Científico*, traducido por Nestor Míguez, Paidós, Barcelona.
- Quine, W.V.O., (1969) "Epistemology Naturalized", reimpresso en H. Kornblith (ed.), (1994), *Naturalizing Epistemology*, 2a edición, The MIT Press, Cambridge.
- Rovatti, Pier Aldo y Alessandro Dal Lago, (1991), *Elogio del Pudor*, traducción de Pedro Aragón Rincón, Paidós, Barcelona.
- Rorty, Richard, (a aparecer), "Naturalismo y Quietismo", *Dianoia*, México. (1991), *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge University Press, Nueva York.

(1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Nueva York.

Russell, Bertrand, (1928), *Skeptical Essays*, Routledge, Nueva York.

Sperber, Dan, (2006), “Culture is Natural”, en Brockman (2006).

Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (eds.), (1988), *El Pensamiento Débil*, traducido por Luis de Santiago, Cátedra, Madrid.

Viano, C. A., (1985), “Va’pensiero: Debolezza e Indeterminazione nel ‘Pensiero Debole’”, en *Va’pensiero: Il Carattere de la Filosofia Italiana Contemporánea*, Einaudi, Turín, 3-21.