



La investigación en ciencias humanas como un campo en construcción

Research in human sciences as a work in progress

Juan Carlos Aguirre-García (jcaquirre@unicauca.edu.co) Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca (Popayán, Colombia). <https://orcid.org/0000-0003-0938-2730>
Rol: conceptualización, escritura del original

Luis Guillermo Jaramillo-Echeverri (ljaramillo@unicauca.edu.co) Departamento de Educación Física, Universidad del Cauca (Popayán, Colombia). <https://orcid.org/0000-0002-8433-4002>
Rol: conceptualización, escritura del original

Abstract

The article's main idea is to raise some questions related to research in the human sciences. The purpose is to show that both human sciences and their philosophy are terrains under construction, i.e., they require epistemic, ontological, and methodological efforts to reach a rigorous status of scientificity. To achieve this, we start with an introduction in which we state the intuition guiding the paper, namely, research in human sciences as a work in progress. Subsequently, some of the difficulties for the formulation of research in the human sciences will be shown, and an argument will be made in favour of a relationship between the general philosophy of science and issues proper to the human sciences in their epistemological, ontological, and methodological dimensions. Finally, it will be presented, with merely indicative pretensions, a debate relevant to the philosophy of human sciences, not unrelated to classical discussions of the general philosophy of science. A conclusion to be drawn from this presentation is that the construction of research in human sciences can be done within the framework of a general philosophy of science.

Key words: human sciences, research, fiction, philosophy of science, new realism, realism.

Resumen

La idea central del artículo es plantear algunas cuestiones relacionadas con la investigación en las ciencias humanas. El propósito es demostrar que tanto las ciencias humanas como su investigación son terrenos en construcción, es decir, requieren esfuerzos epistémicos, ontológicos y metodológicos para alcanzar un estatuto riguroso de científicidad. Para lograr esto, se parte de una introducción en la que se enuncia la intuición que guía el escrito, a saber, que la investigación en ciencias humanas es un campo en construcción. Posteriormente, se mostrarán algunas de las dificultades para la formulación de una investigación de las ciencias humanas y se argumentará a favor de una relación entre la filosofía general de la ciencia y asuntos propios de las ciencias humanas en sus dimensiones epistemológicas, ontológicas y metodológicas. Finalmente, se expondrá, con pretensiones meramente indicativas, un debate pertinente para la investigación en ciencias humanas no ajeno a discusiones ya clásicas de la filosofía general de la ciencia. Una



conclusión que se extrae de esta presentación es que la construcción de una investigación de las ciencias humanas puede hacerse en el marco de una filosofía general de la ciencia.

Palabras clave: ciencias humanas, investigación, ficción, filosofía de la ciencia, nuevo realismo, realismo.

Introducción

La tesis que se defiende en este texto, indicada en el título, es que la investigación de las ciencias humanas es un campo en construcción. Otro modo de decirlo es que todavía no hay una investigación explícita de las ciencias humanas, como sí hay, por ejemplo, una filosofía general de la ciencia. En este punto, parece pertinente seguir la idea de Lorraine Daston, según la cual: “en la mayoría de las tradiciones europeas, la historia y la filosofía de la ciencia han estado dominadas por investigaciones en las ciencias naturales: una historia comparable de las humanidades apenas se está empezando a escribir y todavía no hay una epistemología de las humanidades” (Daston 2014:27). De esta tesis se sigue que, si bien las ciencias humanas es un campo en construcción, no es imposible que este campo de indagación se pueda constituir de manera rigurosa. Una propuesta en este sentido es que, en tanto ciencias, las humanas no pueden desligarse de ciertos valores propios del proceder científico, aunque conservando su especificidad, so pena de ver sus resultados como “una política de profundo respiro seguida de asociación libre” (Braithwaite citado por Haack 2008:42).

De acuerdo con lo anterior, las ciencias humanas pueden investigar cuestiones propias de estas ciencias como: el tipo de conocimientos que pretenden, el método o los métodos que las guía, las maneras de validar sus resultados, la clase de objetos a los que se refieren y sus rasgos distintivos (si los hay) respecto a las demás ciencias. Como puede intuirse, no sería necesario aislarse de la filosofía general de la ciencia, pues algunas de estas cuestiones se intersecan, implicando dominios ontológicos, epistemológicos o metodológicos comunes. De hecho, algunas discusiones recientes, que pueden agruparse en el campo de la investigación en ciencias humanas, comparten argumentos ya clásicos en la filosofía general de la ciencia. Lo dicho hasta el momento se compromete con algunas ideas, ninguna exenta de discusión, entre las que se resaltan:

- (1) Que existen las ciencias humanas.
- (2) Que este tipo de ciencias aspira a producir conocimiento científico.
- (3) Que la investigación en ciencias humanas es una disciplina en construcción.
- (4) Que es posible formular una filosofía y una investigación de las ciencias humanas.
- (5) Que la investigación de las ciencias humanas no tiene un núcleo de características tan *sui generis* que tenga que hacerse aislada de la filosofía general de la ciencia; más aún, no habría contradicción en afirmar que la investigación de las ciencias humanas es un subconjunto de la filosofía general de la ciencia (como la filosofía de la biología o la filosofía de la física). Esto no implica, sin embargo, que sea necesario adoptar una postura reduccionista.
- (6) Finalmente, algunas discusiones actuales en lo que puede entenderse, de modo amplio, como investigación de las ciencias humanas recogen elementos relevantes de la filosofía general de la ciencia.

El propósito del presente artículo consiste en considerar estas ideas, no tanto con la intención de agotarlas, sino, más bien, en aras de indicar un panorama que incite a la búsqueda conjunta de



posibilidades para un proyecto de formulación en investigación de las ciencias humanas. En un primer momento se discutirá acerca del nombre 'ciencias humanas' y se formulará una definición básica que permitirá comprender las características propias de estas ciencias; del mismo modo se reflexionará en torno al tipo de conocimiento que producen (ideas 1 y 2). Un segundo momento estará dedicado a la consideración de las ideas 3 a 5, esto es, mostrará algunas de las dificultades para la formulación de una investigación propia de las ciencias humanas y argumentará a favor de una relación entre la filosofía general de la ciencia y asuntos propios de investigación en ciencias humanas en sus dimensiones epistemológicas, ontológicas y metodológicas. Finalmente, para el abordaje de la idea 6 se expondrá, con pretensiones meramente indicativas, un debate pertinente para la filosofía e investigación de las ciencias humanas, no ajeno a discusiones ya clásicas de la filosofía general de la ciencia.

Las ciencias humanas: qué son y a qué tipo de conocimiento aspiran

Si se sigue la indicación de Foucault, las ciencias humanas (*les sciences humaines*) son posteriores a las ciencias naturales y se puede considerar lo siguiente: "Las ciencias humanas no han recibido como herencia un cierto dominio ya dibujado, medido quizá en su conjunto, pero que se ha dejado sin cultivo, y que tendrían la tarea de trabajar con conceptos científicos al fin y con métodos positivos; el siglo XVIII no les ha transmitido bajo el nombre de hombre o de naturaleza humana un espacio circunscrito desde el exterior, pero aún vacío, que tendrían el deber de cubrir y analizar en seguida. El campo epistemológico que recorren las ciencias humanas no ha sido prescrito de antemano: ninguna filosofía, ninguna opción política o moral, ninguna ciencia empírica sea la que fuere, ninguna observación del cuerpo humano, ningún análisis de la sensación, de la imaginación o de las pasiones ha encontrado jamás, en los siglos XVII y XVIII, algo así como el hombre, pues el hombre no existía [...] y las ciencias humanas no aparecieron hasta que, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre [...] al lado de los objetos científicos [...]; aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber" (Foucault 2001:334-335).

Lo primero que puede decirse, es que, si bien anteriormente se había pensado al hombre (ser humano), fue en el siglo XIX que se consideró como objeto de estudio científico. Esto permite plantear una primera diferencia entre las ciencias humanas y el humanismo. Según el *Diccionario de la Lengua Española*, el humanismo, en una de sus acepciones, significa el "cultivo o conocimiento de las letras humanas". Curiosamente sugiere como sinónimos: "humanidades, letras, cultura, literatura, historia, filosofía". Desde esta definición humanismo y humanidades son indistinguibles. Sin embargo, Foucault agrega una idea insoslayable: si bien las letras, la cultura, la literatura, la historia, la filosofía y, en general, el humanismo, han existido por siglos, el hombre y la mujer solo se abordaron como objeto de estudio *científico* en el siglo XIX. Esto en tanto la ciencia moderna surge en el siglo XVII, en el dominio de la naturaleza, con unos presupuestos específicos que permiten distinguirla de la ciencia previa. Con el tiempo se comprendió que esos mismos presupuestos también podrían aplicarse al ámbito de objetos 'hombre' y 'mujer'.

Lo segundo a decir es que es natural creer que, en tanto nuevo dominio descubierto, y ante el éxito del proceder científico natural, el dominio de lo humano intentara abordarse desde la perspectiva de la ciencia natural. No obstante, algunas posturas rechazaron la equivalencia de los ámbitos natural y humano, proponiendo, como lo hace Dilthey, dos conjuntos autónomos: las ciencias del



espíritu y las ciencias de la naturaleza. Así lo expresa este autor: “El complejo de hechos espirituales que cae bajo este concepto de ciencia se suele dividir en dos miembros de los que uno lleva el nombre de ‘ciencias de la naturaleza’; para el otro miembro, lo que es bastante sorprendente, no existe una designación común reconocida. Me adhiero a la terminología de aquellos pensadores que denominan a esta otra mitad del *globus intellectualis* ‘ciencias del espíritu’ (*Geisteswissenschaften*)” (Dilthey 1949:41-42).

Se puede leer como Dilthey expresa la falta de claridad respecto al nombre de ese conjunto de conocimientos. Luego respalda su afirmación haciendo alusión a la *Lógica* de John Stuart Mill, como si las ciencias del espíritu de este fuera una traducción precisa de las ciencias morales de aquel. Agrega: “[ciencias del espíritu] parece ser la expresión menos inadecuada, si se la compara con las que tenemos a elegir. Expresa de manera muy imperfecta el objeto de este estudio. Pues en él no se hallan separados los hechos de la vida espiritual de la unidad psicofísica de la vida que es la naturaleza humana. Una teoría que pretende descubrir y analizar los hechos histórico-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza humana y limitarse a lo espiritual. Pero la expresión participa en este defecto con todas las que han sido empleadas: ciencia de la sociedad (sociología), ciencias morales, históricas, de la cultura: todas estas denominaciones padecen del mismo defecto, el de ser demasiado estrechas respecto al objeto que tratan de señalar” (Dilthey 1949:42).

Pese a que Dilthey se inclina hacia el nombre de ciencias del espíritu, aún considera que este nombre es inadecuado (solo que es el menos inadecuado). Existe en Dilthey un esfuerzo por considerar estas ciencias de manera rigurosa, es decir, que puedan estar a la altura de la “otra mitad” del *globus intellectualis*. Pese a esta loable intención, los efectos que obtuvo fueron funestos, pues, bajo la excusa de ser un dominio independiente de las ciencias naturales, se perdieron de vista valores científicos como la objetividad o el respeto por la evidencia (McIntyre. [The scientific attitude](#)).

Esta idea de las dos mitades campeó (y parece que todavía campea) en las discusiones filosóficas e investigativas sobre las ciencias humanas, tornándose esferas casi inconmensurables, incluso verdaderos campos de batalla. Como lo ha expuesto Von Wright, esta dicotomía se remite a la clásica distinción entre explicar y comprender, siendo este último el preferido por las ciencias del espíritu. Según el autor, quienes están en una perspectiva distinta a la adoptada por la filosofía de la ciencia natural “rechazan el monismo metodológico del positivismo y rehúsan tomar el patrón establecido por las ciencias naturales exactas como ideal regulador, único y supremo, de la comprensión racional de la realidad. Muchos de ellos acentúan el contraste entre las ciencias que, al modo de la física, la química o la fisiología, aspiran a generalizaciones sobre fenómenos reproducibles y predecibles, y las ciencias que, como la historia, buscan comprender las peculiaridades individuales y únicas de sus objetos” (Von Wright 1979:23).

El autor remite a dos tradiciones (aristotélica y galileana), pero se ha vuelto común hablar de dos culturas gracias al breve texto del físico y novelista inglés C. P. Snow, quien al finalizar la década del cincuenta, del siglo pasado, retrató de este modo la tensión: “Creo que la vida intelectual de toda la sociedad occidental se está escindiendo cada vez más en dos grupos polarizados [...]: en un polo tenemos a los intelectuales literarios, quienes, de paso, mientras nadie miraba tomaron la costumbre de referirse a sí mismos como ‘intelectuales’, como si no hubiera otros [...] Y en el otro los científicos, con los físicos como los más representativos. Entre ambos un abismo de incompreensión mutua, a veces (particularmente entre los jóvenes) hostilidad y desagrado, pero



sobre todo falta de entendimiento. Cada grupo tiene una curiosa imagen distorsionada del otro. Sus actitudes son tan diferentes que aun en el plano de la emoción, no pueden encontrar mucho terreno común” (Snow 2000:74).

La idea reiterada por Snow es la incompreensión que cada mitad tiene de la otra (“abismo de incompreensión mutua”, “falta de entendimiento”). Para ello lo ilustra del siguiente modo: “Más de una vez participé en reuniones de personas que, de acuerdo con las pautas de la cultura tradicional, son consideradas como sumamente instruidas y que expresaban con considerable deleite su incredulidad ante el analfabetismo de los científicos. En una o dos ocasiones me provocaron y pregunté a los invitados cuántos de ellos podrían describir la segunda ley de la termodinámica. La respuesta fue fría; también fue negativa” (Snow 2000:85).

El diagnóstico de Snow no difiere mucho de la manera como hoy se mantiene la dicotomía. Pero antes de radicalizar esta idea, es pertinente reflexionar sobre los nombres que se han usado para hacer referencia a estas ciencias como ciencias humanas (*sciences humaines*), ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y humanidades (*humanities*). La reflexión sobre estos nombres podrá dar pistas para definirlos. Ciertamente, la denominación depende del contexto donde se utilice. En el contexto francés el nombre de ciencias humanas, como pudo vislumbrarse con Foucault, es más recurrente (también puede encontrarse: ciencias del hombre, como en Merleau-Ponty en [Les sciences de l’homme et la phénoménologie](#)); por su parte, ciencias del espíritu parece ser el nombre preferido en los contextos germanos. Gadamer, por ejemplo, la utiliza en su ensayo “La verdad en las ciencias del espíritu”. En el ámbito anglófono, sin embargo, es más común encontrar el término humanidades, aunque no es extraño hallar, también, ciencias humanas, por ejemplo, en el artículo de Kuhn [The natural and the human sciences](#).

Aunque las dos mitades de las que habla Dilthey son medianamente distinguibles, no ocurre lo mismo con la distinción existente, al menos en la práctica, entre ciencias sociales y ciencias humanas. En ocasiones esta distinción tiende a diluirse; no obstante, no parece plausible incluir, en el mismo conjunto, disciplinas como la economía y los estudios del lenguaje, por ejemplo; esto ha llevado a que algunos estudiosos establezcan una diferencia entre ambos tipos de ciencia; a este respecto, se torna paradigmático el trabajo de Jerome Kagan [The three cultures. Natural sciences, social sciences, and the humanities in the 21st century](#). En este artículo parte de la distinción entre ciencias sociales y humanas, por lo que, de aquí en adelante, el objeto de reflexión será estas últimas.

Ahora bien, ¿qué son las humanidades? En respuesta a esta pregunta Rens Bod, uno de los editores de la historia más completa de estas disciplinas hasta el momento, afirmó que: “así como ocurre con la noción de tiempo en la filosofía de San Agustín: si no preguntas, lo sabemos; pero, si preguntas, nos quedamos con las manos vacías. Desde el siglo XVII, las humanidades se han definido, por lo general, como las disciplinas que investigan las expresiones de la mente humana. Así pues, el estudio de la música, la literatura, el lenguaje, las artes visuales pertenecen al ámbito de las humanidades, en contraste con el estudio de la naturaleza, que pertenece al dominio de las ciencias naturales. Y el estudio de los humanos en sus contextos sociales pertenece a las ciencias sociales” (Bod 2010:7-8).

Además de ratificar una de las premisas de este artículo, el trabajo de Bod da pistas para hacer una clasificación básica y tripartita de las ciencias. En similar sentido se pronuncia la Enciclopedia



Británica: “Las humanidades son aquellas ramas del conocimiento que tienen que ver con los seres humanos y su cultura o con los métodos analíticos y críticos de investigación que se derivan de una apreciación de los valores humanos y de la capacidad *sui generis* del espíritu humano de expresarse a sí mismo. Como grupo de disciplinas educativas, las humanidades se distinguen en contenido y método de las ciencias físicas y biológicas y, aunque no de manera decisiva, de las ciencias sociales. Las humanidades incluyen el estudio de todos los lenguajes y las literaturas, las artes, la historia y la filosofía” (<https://www.britannica.com/topic/humanities>).

Tanto la definición de Bod como la de la Enciclopedia Británica aluden al carácter disciplinar e investigativo de las humanidades, así como su pretensión cognoscitiva; en ningún momento se apuesta por un proyecto anticientífico; solo se pretende ampliar la concepción de ciencia, de modo que dé cabida a enfoques más acordes con su objeto de estudio. En la práctica, sin embargo, pareciera que la pertenencia al campo de las humanidades diera patente de corso a los investigadores de estas disciplinas para actuar sin ningún tipo de responsabilidad epistémica. Este es, quizás, un motivo para persistir en denominar a estas disciplinas como humanidades, no ciencias humanas.

Para ilustrar lo anterior, puede considerarse el artículo de Olafson quien, a partir de un caso tomado de la literatura, se pregunta si los estudios literarios pueden llamarse ciencias humanas o humanidades. Según el autor: “En el curso de la última década, más o menos, el término ‘ciencias humanas’ se ha introducido en el vocabulario académico de este país. Parece que se importó de Francia, donde se usa comúnmente para llamar a las disciplinas que aquí se llaman usualmente como ‘ciencias sociales’. En la superficie, al menos, esta no parece ser una diferencia muy relevante. De otro lado, la recepción que aquí se ha hecho del término ha estado marcada por, al menos, una característica curiosa: a no ser que esté equivocado, no muchas personas de las ciencias sociales se han referido a sus disciplinas de esta nueva manera. En vez de esto, la vigencia del término parece mucho más pronunciada entre quienes están asociados con las disciplinas tradicionalmente agrupadas como ‘las humanidades’ y para quienes el término ‘ciencias humanas’ aparentemente resuena de una forma que está más en consonancia con sus ideas acerca de lo que son o deberían estar haciendo, en vez de lo que se entendería con el primer término. Es justo, entonces, preguntarse por lo que significa esta preferencia y si tiene que ver más con la parte de lo ‘humano’ o de las ‘ciencias’ de la nueva locución” (Olafson 1990:183).

La tesis que guía la reflexión de Olafson gira alrededor de la negativa a adoptar el nombre de ciencias humanas, es decir, a conservar, al menos para los estudios literarios, el término humanidades. En efecto, el artículo culmina con una advertencia: “creo que los humanistas deberían tener mayor precaución respecto a la propuesta de convertirse en «científicos humanos»” (Olafson 1990:193). Sin embargo, en su cita anterior ofrece una ruta de interpretación: la parte de las ciencias daría el tono distintivo y dotaría de valor el término ciencias humanas. Más que un nombre para reivindicar algún tipo de espacio académico o para hacer creer que se está en pie de igualdad con las ciencias naturales o sociales, el nombre de ciencias humanas recupera la intención inicial de este tipo de ciencias, esto es, constituirse en un cuerpo de conocimientos acerca de “las expresiones de la mente humana”, como diría Bod.



Dificultades para formular una investigación en ciencias humanas

Siguiendo a Snow, buena parte de la división entre ciencias naturales y humanas radica en su incompreensión mutua. Las filosofías que soportan estos discursos se esfuerzan por hacer de su contraparte un enemigo. En lo que compete a las ciencias humanas, esta práctica parece ser más frecuente, más aún, la filosofía de la ciencia o la epistemología que adopta ha diagnosticado el problema de construir falazmente al enemigo y lo ha denominado cientismo o científicismo, describiendo con precisión sus peligros o falacias (Haack [Six signs of scientism](#) y Peels [A conceptual map of scientism](#)). Es común asistir a discusiones en las que investigadores de las ciencias humanas confrontan un concepto de ciencia que raya con lo que Kitcher denominó “la leyenda”, cuyos puntos esenciales fueron sintetizados del siguiente modo: “Hay cánones objetivos para la evaluación de las afirmaciones científicas; en general, los científicos (por lo menos desde el siglo XVII) han sido tácitamente conscientes de estos cánones y los han aplicado a la hora de evaluar ideas nuevas o controversiales; los metodólogos deberían articular los cánones, de modo que ayuden a predecir posibles malas aplicaciones y extender el alcance del método científico en áreas donde la investigación humana normalmente falla. En resumen, la ciencia es un ‘claro de racionalidad en una jungla de confusión, prejuicio y superstición’” (Kitcher 1993:3-4).

La historia de la filosofía de la ciencia, siendo el trabajo de Kitcher un ejemplo de ello, se ha encargado de desmitificar este modo de concebir la ciencia. Recientemente, McIntyre afirmó que “en filosofía actual de la ciencia, casi todos admiten que no hay tal cosa como el método científico, que tratar de formular un criterio de demarcación está pasado de moda y que el cientismo es peligroso” (McIntyre 2019:3). No obstante, y con base en estas mismas afirmaciones de Kitcher o McIntyre, un buen número de investigadores en ciencias humanas podría sentirse autorizado para declarar la bancarrota del conocimiento científico (entiéndase, natural) y, en tal sentido, proponer un concepto de ciencia hecho a la medida de sus aspiraciones.

Aunque con variaciones, el ideal de Lyotard en *La condition postmoderne* de una “ciencia posmoderna como investigación de inestabilidades” (Lyotard 1979:88), parece mantenerse en algunos académicos de las ciencias humanas. Para ello Lyotard recurre a casos desafiantes de la ciencia como el teorema de Gödel, la mecánica cuántica, la física atómica, el argumento de Brillouin y otros para poner en cuestión a la ciencia natural, donde concluye que: “La idea que se saca de esas investigaciones (y de bastantes otras) es que la preeminencia de la función continua diferenciable está perdiendo su preeminencia como paradigma de conocimiento y de predicción. Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de la información no completa, los «*fracta*», las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia postmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica. Cambia el sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio” (Lyotard 1979:97).

Obsérvese que, aunque las intenciones de Kitcher, McIntyre y Lyotard son similares, a saber, la destrucción de una imagen de ciencia proclive al cientismo, sus resultados son marcadamente disímiles: mientras los primeros abogan por una reconstrucción de la imagen científica, Lyotard propone una ciencia posmoderna que construye una nueva definición de conocimiento y se dicta los criterios para determinar cuándo ocurre dicho cambio. Mientras Lyotard, respaldado en su lectura de la física contemporánea, insinúa el abandono de los hechos, McIntyre, por ejemplo, defiende que la actitud científica hacia la evidencia empírica es el rasgo distintivo de la ciencia.



Es precisamente la lectura que algunos investigadores de las ciencias humanas hacen de la ciencia contemporánea la que conduce a enturbiar el panorama y radicalizar las diferencias.

Sokal y Bricmont, en la introducción a su célebre libro *Imposturas intelectuales*, señalan cuatro “abusos” que se hacen de conceptos y términos procedentes de las ciencias fisicomatemáticas, de los cuales solo señalamos el segundo por considerarlo pertinente para las ciencias humanas: “Incorporar a las ciencias humanas o sociales nociones propias de las ciencias naturales, sin ningún tipo de justificación empírica o conceptual de dicho proceder. Si un biólogo quisiera utilizar en su campo de investigación nociones elementales de topología matemática, de la teoría de conjuntos o de geometría diferencial, se le pedirían explicaciones y sus colegas no tomarían demasiado en serio una vaga analogía. Sin embargo, en el transcurso de esta obra veremos cómo, para Lacan, la estructura del neurótico coincide exactamente con la del toro [...], para Kristeva, el lenguaje poético puede teorizarse en términos de la cardinalidad del continuo [...] y para Baudrillard, las guerras modernas tienen lugar en un espacio no euclidiano [...]; todo ello sin la menor explicación (Sokal y Bricmont 1999:22).

La práctica condensada en el informe de Lyotard, denunciada por Sokal y Bricmont, está presente en discursos cada vez más persuasivos en distintas áreas de las ciencias humanas, como en las reconocidas “Epistemologías del Sur”. En el libro *Una epistemología del sur*, sobre todo en su primer capítulo titulado “Un discurso sobre las ciencias”, Santos se da a la tarea de reconstruir lo que él denomina “El paradigma dominante”; posteriormente, aborda “La crisis del paradigma dominante”, donde recoge gran parte de las discusiones propias de la física contemporánea y culmina con la presentación de “El paradigma emergente” que constituye su propuesta epistemológica resumida en el lema: “Un conocimiento prudente para una vida decente” y que se alinea, aunque no se identifica, con otras propuestas surgidas después de la crisis de la ciencia: “Illya Prigogine, por ejemplo, habla de la ‘nueva alianza’ y de la metamorfosis de la ciencia. Fritjof Capra habla de la ‘nueva física’ y del taoísmo de la física. Eugene Wigner, de ‘cambios de segundo tipo’. Erich Jantsch, del paradigma de la auto-organización, Daniel Bell de la sociedad postindustrial, Habermas de la sociedad comunicativa” (Santos 2009:40).

Se apela entonces a la historia de la ciencia para ratificar la necesidad de situarse en una esfera distinta de la ciencia tradicional o dominante. Pareciera que una de las intuiciones más básicas de las ciencias humanas, esto es, el carácter elusivo de su objeto, hallara en las recientes ciencias físicas a sus mejores aliados, aunque solo sea para radicalizar el sentimiento de incerteza y eximirse de esfuerzos para hallar maneras de aproximarse a él. Esta actitud, que no coincide con la de sus inspiradores, aleja cada vez más a ambos “globos intelectuales”, aumentando la incompreensión entre unos y otros. Si Snow no encontraba entre los intelectuales de su entorno uno solo que describiera la segunda ley de la termodinámica, ¿podrían responder satisfactoriamente Lyotard acerca de los fractales o Santos sobre “la teoría del «orden implicado» de David Bohm” (Santos 2009:35), más allá de la información básica, que no caiga en el riesgo de un “abuso”, en el sentido de Sokal y Bricmont? En el caso afirmativo, ¿podrían hacer lo mismo sus cada vez más abundantes seguidores?

La primera dificultad para formular una investigación propia de las ciencias humanas es, entonces, la incompreensión respecto a los modos como procede la ciencia por parte de algunos humanistas; así mismo, el desinterés por ilustrarse al respecto, pues puede ser más satisfactorio solazarse con teorías hechas a la medida que constituir una imagen más realista de la ciencia.



Una segunda dificultad, derivada de la primera, tiene que ver con el afán más por enunciar distinciones insalvables que por construir puentes; estas distinciones se pueden ver en Dilthey y otros filósofos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, pero se perpetúan en ciertas posturas no tan distantes en el tiempo, pero muy aceptadas en ciencias humanas. Un ejemplo de ello es la discusión entre Thomas Kuhn y Charles Taylor en torno a las ciencias humanas; el filósofo canadiense se esforzaba por mostrar el carácter interpretativo de las ciencias humanas, rasgo del que, a su juicio, carecen las ciencias naturales; por su parte, Kuhn ironizaba respecto a la imagen de ciencia natural que esgrimía Taylor, quien ingenuamente creía que no había interpretación en las ciencias naturales, pues se aferraba a una noción de hecho como independiente de la cultura. Dice Kuhn: “Los cielos de los griegos eran irreductiblemente diferentes de los nuestros. La naturaleza de la diferencia es la misma que la que Taylor tan brillantemente describe entre las prácticas sociales de diferentes culturas. En ambos casos, la diferencia radica en el vocabulario conceptual. En ninguno de ellos es posible establecer puentes a partir de la descripción de datos brutos o de vocabulario conductual. Y, en ausencia de vocabulario de datos brutos, cualquier intento por describir un conjunto de prácticas en el vocabulario conceptual o en el sistema de significados, usado para expresar el otro, solo puede ejercer violencia” (Kuhn 2000:220).

En efecto, contra ciertas posturas positivistas y, sobre todo, frente al descubrimiento de la carga teórica de la observación (Aguirre [Ciencias humanas y pluralismo de la verdad](#)), Kuhn revalúa la noción de hecho bruto, mostrando cómo cualquier hecho, visto desde un paradigma, recibe de este un significado que varía apenas cambia el paradigma. Contrario a lo que piensa Taylor y, por extensión, en muchos de los teóricos de las ciencias humanas, la interpretación no es un rasgo exclusivo de estas. En este sentido Kuhn ha tocado un punto neurálgico para los defensores de las ciencias humanas, quienes se atrincheran en el manto de la interpretación para permitirse el abandono de los hechos; más aún, se adopta sin ambages el lema: “«No hay hechos, solo interpretaciones» [...] para renunciar a la búsqueda de criterios de objetividad, viendo estos como exclusividad de las ciencias naturales, no aplicables a las humanas. Así se desprende de Rorty, quien propone un cambio que va de la epistemología entendida como “el intento por hacer que todos los discursos sean commensurables traduciéndolos a un conjunto de términos preferidos” (Rorty 2018:349) a la hermenéutica, definida en varias partes por este autor como “descripción o estudio de lo no familiar” o como “la distinción entre lo que encaja y lo que no encaja adecuadamente con nuestra forma actual de explicar y predecir cosas” (Rorty 2018:353).

El punto neurálgico resaltado por Kuhn tiene que ver con la negativa a caer en la pendiente resbaladiza que va de la interpretación a la anarquía del sentido: “[El que los hechos requieran interpretación] no significa que, con suficiente paciencia y esfuerzo, no se puedan descubrir las categorías de otra cultura o de una etapa anterior a la propia. Pero esto indica que se requiere el descubrimiento y que el modo en que este se lleva a cabo es la interpretación hermenéutica -sea la del antropólogo o del historiador-. No hay ningún conjunto de categorías neutral, independiente de la cultura, dentro del cual la población -de objetos o de acciones- se pueda describir; y en este sentido, las ciencias naturales no tienen ninguna ventaja sobre las humanas” (Kuhn 2000:220).

En vez de radicalizar la distinción entre explicación e interpretación, donde uno es el campo del rigor causal y el otro el de la “asociación libre”, habría que indagar acerca de los modos como una interpretación, esto es, una hermenéutica, salvaguarda ciertos valores científicos. El camino a la inversa, esto es, la exploración desde la filosofía de la ciencia hacia la hermenéutica, ha sido adelantado por autores como Sankey y Ginev ([The scope and multidimensionality of the scientific](#)



[realism debate](#)) y Ginev ([Hermeneutic realism](#)) bajo la égida de un realismo hermenéutico y Ginev ([Essays in hermeneutics of science](#)) como un programa fuerte en hermenéutica de la ciencia. No se puede pasar por alto, sin embargo, que algunas propuestas hermenéuticas filosóficas también están apostándole a un realismo hermenéutico, frente a ciertos excesos posmodernos (ver al respecto Grondin [Del sentido de las cosas](#)). En tal sentido, para autores como Gadamer y Grondin las ciencias humanas y sociales son eminentemente comprensivas, en tanto cada vez se estrecha el abismo explicación / comprensión.

Una tercera y última dificultad, desgajada de las dos anteriores, tiene que ver con los resultados de las indagaciones en ciencias humanas engarzadas en los prejuicios de la inconmensurabilidad de los campos y del carácter hermenéutico de las ciencias humanas. Desde el punto de vista del conocimiento se esperaría que, en tanto ciencias, las humanas proveyeran, a quienes las cultivan, de una serie de teorías que ampliaran la comprensión de su objeto de estudio y, a la vez, favoreciera estrategias de intervención salvaguardando la especificidad de su objeto. No obstante, en consonancia con la dificultad del desconocimiento de la ciencia, se adopta una visión de teoría que, de entrada, hace imposible o innecesaria su búsqueda.

El ya mencionado Olafson, por ejemplo, consideraba que la naturaleza de las teorías sobre literatura requería de una atención especial por parte de quienes adoptaban el término ciencias humanas. La razón esgrimida era que la literatura era estudiada desde teorías extraliterarias, por ejemplo, el psicoanálisis, el marxismo y otros modelos asociados a la lingüística. Destaca Olafson que había aportes desde la filosofía del lenguaje. La diversidad de teorías era vista por el autor como un obstáculo: “estas diferencias entre los tipos de teorías son tan grandes que no puede haber una sola noción de teoría aplicable a todos los casos relevantes” (Olafson 1990:186). Del mismo modo, dudaba de las expectativas que guiaban a los teóricos de la literatura y si sus hallazgos podrían tomarse como leyes: “Es dudoso, por ejemplo, que algunos teóricos de la literatura esperen seriamente descubrir, en literatura, los tipos de regularidades que formarían las bases para la predicción, como se hace en las ciencias naturales; y es una pregunta real si los tipos de modelos que pretenden hallar califican como ‘leyes’ (es más, hay algunos casos en los que la intención del teórico parece ser empujar el discurso de las ciencias en la órbita de la literatura, en vez de ser al revés)” (Olafson 1990:186).

Olafson opera con un concepto unívoco de ciencia, reflejado en la prioridad de las regularidades tendientes a predicción y el sentido cerrado de ley; de igual modo, es celoso del campo de las humanidades, sintiendo la inclusión de elementos de la ciencia natural como ajenos a su esfera. La moraleja de este caso es que, desde el prejuicio de lo que comprende como teoría, ley, en definitiva, ciencia, desecha la posibilidad de preguntarse seriamente si es posible, en la teoría literaria, llegar a una teoría predominante, más allá de simples paradigmas en competencia; reevaluar el concepto de teoría, que no necesariamente desemboque en predicciones; o incluir elementos de la ciencia natural en la indagación acerca de lo humano. Todo lo que plantea son conjeturas, más con la pretensión especulativa de argumentar a favor de su idea que con la intención real de someterlas a escrutinio.

A lo que se asiste hoy, sin embargo, es a una proliferación de discursos en los que ni siquiera prima la pregunta acerca de su estatus de científicidad. Esta situación ha sido diagnosticada, por lo menos, desde los trabajos de Frankfurt con el concepto de *bullshit* y Elster con el de *obscurantismo*. Para el primero, la proliferación de charlatanería (*bullshit*): “Tiene también raíces más profundas en las



diversas formas de escepticismo que niegan que podamos tener acceso seguro alguno a una realidad objetiva y que rechazan, por consiguiente, la posibilidad de saber cómo son realmente las cosas. Estas doctrinas «antirrealistas» socavan la confianza en el valor de los esfuerzos desinteresados por determinar qué es verdad y qué es falso, e incluso en la inteligibilidad de la noción de indagación objetiva” (Frankfurt 2006:77-78).

Elster, por su parte, se propone en su artículo defender que: “Hay muchas escuelas de pensamiento en las humanidades y las ciencias sociales que son obscurantistas; por esto significa que se puede decir de antemano que es improbable que las búsquedas que se hacen en estos paradigmas conduzcan a algo de valor. Si se produce algo de valor, como puede ocurrir, se hace a pesar de, no a causa de, la adopción del paradigma. Todavía más, con honrosas excepciones, estos enfoques han adquirido un estatus casi dominante o hegemónico” (Elster 2012:159).

De estas tres dificultades expuestas, esta es, quizá, la más relevante. Frente a la primera y segunda dificultad, esto es, la incompreensión de las ciencias humanas acerca de la ciencia y la radicalización del carácter peculiar, hermenéutico, de las ciencias humanas, es posible recurrir a lo alcanzado por las indagaciones acerca de la naturaleza de la ciencia en aras de configurar, entre no científicos (naturales), una imagen más acorde con el proceder real de la ciencia.

En la página de la *National Science Teaching Association* pueden destacarse, para la entrada “Nature of Science”, entre otras, las siguientes declaraciones: “El conocimiento científico es, simultáneamente, confiable y sujeto al cambio”; “aunque ningún método científico universal paso a paso captura la complejidad de la práctica científica, un número de valores y perspectivas compartidas caracteriza un enfoque científico para comprender la naturaleza”; “en general, todo conocimiento científico es la combinación de observaciones e inferencias”; “la creatividad es un ingrediente vital, aunque personal, en la producción del conocimiento científico”; “la subjetividad es un aspecto inevitable del conocimiento científico”; “la ciencia, por definición, está limitada a métodos y explicaciones naturalistas, y, como tal, evita el uso de elementos sobrenaturales en la producción del conocimiento científico” (<https://www.nsta.org/nstas-official-positions/nature-science>). Estas declaraciones no excluyen, en principio, a la investigación en ciencias humanas, si bien requieren precisiones acordes con su especificidad.

Respecto a la tercera dificultad, parece haber una tendencia poco interesada en alinear los hallazgos de las ciencias humanas con enunciados científicos; al contrario, las posiciones anticientíficas encuentran en las ciencias humanas un nicho propicio para su desarrollo y multiplicación. De hecho, la tan pregonada crisis de las humanidades, diagnosticada ampliamente por Nussbaum ([Sin fines de lucro](#)), ha buscado el enemigo afuera, quizá para ahorrarse el ejercicio de auto contricción. Elster cerraba su ensayo en tono poco prometedor: “para dar remedios, en general, soy pesimista. Los obscurantistas suaves y blandos son tan numerosos que siempre podrán recoger el mayor número de citas requerido como condición necesaria para hallar fondos y sobrevivir” (Elster 2012:168). Sin embargo, sucumbe a ofrecer un remedio: “una palanca para el cambio podría ser la lectura crítica y detallada [...] Esperamos que el obscurantismo se aleje o, por lo menos, se quede en la bahía y que florezcan los no-obscurantistas” (Elster 2012:168). En lo que queda de este trabajo se argumentará a favor de un caso que ejemplifica un florecimiento de una perspectiva no-obscurantista.



La discusión sobre el realismo como un aliado en la construcción de una filosofía de las ciencias humanas

Por lo general los discursos acerca de las ciencias humanas acentúan su carácter hermenéutico. Ya se vio con Kuhn y Ginev que la ciencia natural también aplica la hermenéutica en sus prácticas; también Grondin aboga por una hermenéutica realista. Sin embargo, la apelación que las ciencias humanas hacen a la hermenéutica tiene una pretensión más en línea con lo expuesto por Rorty, esto es, como una oposición o dicotomía. Putnam expuso así tal dicotomía: “los enunciados de hecho pueden ser ‘objetivamente verdaderos’ y, además, ‘objetivamente garantizados’, mientras que los juicios de valor [...] son incapaces de verdad y garantía objetivas” (Putnam 2002:1). A esto agrega: “según los proponentes más extremos de una definida dicotomía hecho / valor, los juicios de valor están completamente por fuera de la esfera de la razón” (Putnam 2002:1). Por supuesto, Putnam está recogiendo, sin compartir, la voz de los defensores de la ciencia natural, para quienes esta dicotomía suena incontestable; no obstante, los investigadores de las ciencias humanas no se sentirían incómodos con ella, incluso a riesgo de ser acusados de irracionalidad.

Sin embargo, en la última década filósofos de la tradición continental, en especial Maurizio Ferraris (Italia), Markus Gabriel (Alemania) y Jocelyn Benoist (Francia), han defendido una perspectiva realista que podría aproximar las discusiones sobre las ciencias humanas a reflexiones acerca de la ciencia en general, esto es, propiciando un diálogo no restringido, de entrada, a la posibilidad de considerar el carácter científico de tales ciencias. Este movimiento denominado *nuevo realismo* tiene como sello distintivo la interacción entre los filósofos continentales previamente mencionados y filósofos de la tradición analítica como Putnam, Searle o Kripke, por citar solo algunos; así mismo, sus preocupaciones giran en torno a problemas ontológicos, proponiéndose ampliar la esfera de lo que hay, más allá de los límites naturalistas, pero sin caer en los excesos posmodernos. Estos tres elementos permiten suponer que hay un terreno propicio para la formulación de una filosofía de las ciencias humanas que no se atrinchere en las murallas de la hermenéutica para, desde allí, alimentar posturas antiobjetivistas, subjetivistas o irracionistas, englobadas bajo la categoría de hermenéutica.

Quien más ha propiciado estas indagaciones neorrealistas ha sido el filósofo alemán Markus Gabriel. En su libro *Why the world does not exist* confronta el núcleo constructivista cuando afirma: “El constructivismo es absurdo, aunque no deja ver su absurdidad bajo su manga, razón por la cual todavía es tan acogido por científicos naturales y sociales. Nos hemos acostumbrado a la noción de que todo lo que nos rodea debería entenderse como una construcción cultural oculta. A lo mejor, las ciencias naturales aún podrían describir las cosas como son [...] Ciertamente, esto pone a las llamadas Humanidades en una posición difícil, pues si solo tienen que ver con constructos culturales, desaparece la diferencia entre verdad y falsedad, y la interpretación de un poema o un hecho histórico también se convierte en algún tipo de alucinación. El lema del constructivista feliz es: ¡cada uno tiene su propio *Fausto* o su propia Revolución de noviembre!” (Gabriel 2015:126).

En su libro *Ficciones*, un texto imprescindible para la construcción del campo de la filosofía de las ciencias humanas, Markus Gabriel, además de considerar factores externos a la crisis de las ciencias humanas, incluye factores como: “la exagerada autoaplicación de la crítica ideológica a las disciplinas versadas en ella -practicada en el corto período histórico de la denominada ‘posmodernidad’- carga con la considerable responsabilidad de que el saber de las ciencias humanas



y sociales está bajo presión, en primer lugar, ‘epistemológica’, en el ámbito de la investigación correspondiente, y luego ‘socioeconómica’, de impacto en la opinión pública” (Gabriel 2022:20).

A diferencia de otros críticos, Gabriel se empeña en tomar en serio el reto que surge de esta presión y en formular un proyecto que confronte esta demanda partiendo de la redefinición de su objeto de estudio: “Las humanidades y las ciencias sociales serán valoradas en lo sucesivo por su dignidad ontológica. De acuerdo con la determinación propuesta aquí, lo que investigan es el modo en que se les presenta a los seres humanos su propio punto de vista. El objeto de las humanidades y las ciencias sociales es el ser humano en su consideración de la propia imagen, variable a lo largo de la historia, sincrónica y diacrónicamente muy diferenciada” (Gabriel 2022:22).

De la confrontación clásica entre explicar y comprender ha quedado, al menos, la necesidad de distinguir distintos modos de darse lo real (pluralismo ontológico), en particular, teorizar acerca de la realidad que abordan los objetos de las ciencias humanas hondamente marcados por la ficción. Al respecto Gabriel señala que “necesitamos una teoría de la ficcionalidad mejorada ontológicamente para considerar la circunstancia de que la vida mental del ser humano se consuma en dimensiones que van mucho más allá de nuestra presencia en las escenas del estímulo sensorial” (Gabriel 2022:23). Esta preocupación por determinar ontológicamente a los seres de ficción es compartida por otros miembros del nuevo realismo, incluso antes de que este movimiento se formulara como tal.

Respecto a la cuestión de la representación, en el contexto del realismo, el filósofo Jocelyn Benoist afirma: “Ahora bien, para dar una idea de lo que está en cuestión aquí, me limitaría a preguntar cuáles son, por ejemplo, las condiciones de la ficción, entendida como un cierto tipo de uso intencionalmente no-veritativo de lo que se representa correctamente, aunque en un sentido como el de las representaciones. Si lo analizamos, parecería que no es absurdo decir que la ficción siempre habla de lo real porque en cierto sentido, ¿de qué otra cosa podría hablar? Esto no en el sentido de que pretendería afirmar la verdad de una realidad particular -aunque también pueda hacerlo a veces, de acuerdo con modalidades muy específicas-, sino en que los motivos que constituye solo tienen sentido cuando se reinscriben en el orden de lo real, en relación con lo cual posiblemente profundicen las distancias” (Benoist 2023:82).

Para las ciencias humanas la ficción se constituye, sin lugar a duda, en el *experimentum crucis* para determinar si es posible considerarlas ciencias. A diferencia de las reflexiones anteriores acerca de las ciencias humanas, donde la ficción, aparentemente irresponsable frente a la evidencia, salvaguardaba sus discursos de las exigencias de verdad, referencia u objetividad, pudiendo decir de ella lo que el intérprete quisiera suponer (la “asociación libre” de Braithwaite), parece estar siendo llamada al orden luego de los excesos posmodernos.

Una teoría de la ficcionalidad en el marco del realismo ontológico, como la que propone Gabriel y podría desprenderse de Benoist, abre la filosofía de las ciencias humanas a preocupaciones respecto a valores propios de la ciencia que, para empezar, podrían ser los señalados por Kuhn como los característicos de una buena teoría científica: “precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad” (Kuhn 1982:346). Pero no solo eso, también se esforzaría por establecer sus condiciones de verdad y las posibilidades de elaborar modelos y aplicarlos. Estos aspectos solo son posibles si se ve a estas ciencias como parte de una concepción científica global, es decir, si no se sustrae a la responsabilidad de dar cuenta del conocimiento que producen.



Una conclusión que apertura la investigación en ciencias humanas

La tesis que guió este artículo fue que las ciencias humanas son un campo en construcción. Estas ciencias discuten, incluso, si son ciencias. Por lo general, quienes trabajan en estas disciplinas prefieren distanciarse de la ciencia que homologan con ciencia natural. Hemos visto que de lo que se distancian es de una imagen caduca de la ciencia, siendo necesario un diálogo abierto que permita tener claras las tesis que están en tensión. Infortunadamente no parece haber un interés genuino en dicho diálogo en la medida en que los investigadores en las ciencias humanas han encontrado nichos de validación académica e investigativa que pareciera no exigirles dar cuenta de su estatuto de cientificidad.

De igual modo, la lectura que hacen de ciertas teorías científico naturales parecen más bien esfuerzos por encontrar aliados, independientemente de si los contextos se relacionan lógicamente o si los objetos de los que tratan son equivalentes, que de hallar puentes que contribuyan a formular conocimientos sólidamente fundamentados. Además de la vaguedad de ciertos conocimientos, está en juego la imagen pública de las ciencias humanas como conocimiento valioso para la comprensión del ser humano y su entorno. En buena medida la filosofía y la investigación han contribuido a enriquecer el panorama de estas ciencias.

Si bien el panorama parece poco prometedor, es posible situar en la investigación de las ciencias humanas algunas preguntas que se han eludido, con pretextos poco sustentables o, al menos, no suficientemente reflexionados. Un buen número de estas preguntas no son absolutamente específicas de estas ciencias, sino que ya han sido abordadas por otros discursos, en especial, por la filosofía general de la ciencia. En este artículo se mencionaron algunas: ¿qué cuenta como hecho científico? ¿Qué tipo de hecho (si es que es alguno) es un objeto ficción? ¿Qué lugar tiene la interpretación en la ciencia? ¿Es posible hablar de evidencia en las ciencias humanas? Si es así, ¿en qué tipo de evidencia basan las ciencias humanas sus discursos? En el lugar de la evidencia también pueden ubicarse términos como verdad u objetividad.

El que sea un campo en construcción hace de la investigación de las ciencias humanas un horizonte abierto a nuevos diálogos con tradiciones vistas normalmente como opuestas u hostiles. Quizás el tiempo sea propicio en tanto las radicales distinciones en filosofía tienden a debilitarse y prima más un interés por recuperar cierta sensatez en un mundo cada vez más proclive a la irracionalidad; pese a que cargamos con la paradoja de Smith: “que es irracional tratar de eliminar la irracionalidad, tanto en la sociedad como en el ejercicio mismo de nuestras facultades mentales” (Smith 2020:14).

Agradecimientos

Artículo derivado de la investigación “El método fenomenológico: desafíos y posibilidades para la investigación aplicada”.

Bibliografía

- Benoist, J. (2023). *Elementos de filosofía realista. Reflexiones sobre lo que hay*. Materia oscura.
- Bod, R. (2010). Introduction: historiography of the humanities. En R. Bod, J. Maat y T. Weststeijn (Eds.). *The making of the humanities. Volume I: Early Modern Europe* (pp. 7-14). Amsterdam University Press.



- Daston, L. (2014). Objectivity and impartiality. Epistemic virtues in the humanities. En R. Bod, J. Maat y T. Weststeijn (Eds.). *The making of the humanities. Volume III: The modern humanities* (pp. 27-41). Amsterdam University Press.
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Elster, J. (2012). Hard and soft obscurantism in the humanities and social sciences. *Diogenes*, 58(1-2), 159-170. <https://doi.org/10.1177/0392192112444984>
- Foucault, M. (2001). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Frankfurt, H. (2006). *On bullshit*. Paidós.
- Gabriel, M. (2022). *Ficciones*. UNSAM.
- Gabriel, M. (2015). *Why the world does not exist*. Polity.
- Haack, S. (2008). *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Universidad Diego Portales.
- Kitcher, P. (1993). *The advancement of science. Science without legend, objectivity without illusions*. Oxford University Press.
- Kuhn, T. (1982). *La tensión esencial*. Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. (2000). *The road since structure*. The University of Chicago Press.
- Lyotard, J. (1979). *La condition postmoderne*. Les Éditions de Minuit.
- McIntyre, L. (2019). *The scientific attitude. Defending science from denial, fraud, and pseudoscience*. Massachusetts Institute of Technology.
- Olafson, F. (1990). "Human sciences" or "humanities": The case of literature. *Midwest Studies in Philosophy*, (15), 183-193. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1990.tb00213.x>
- Putnam, H. (2002). *The collapse of the fact / value dichotomy and other essays*. Harvard University Press.
- Rorty, R. (2018). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Siglo XXI.
- Smith, J. (2020). *Irrationality. A history of the dark side of reason*. Princeton University Press.
- Snow, C. P. (2000). *Las dos culturas*. Nueva visión.
- Sokal, A. y Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Paidós.
- Von Wright, G. (1979). *Explicación y comprensión*. Alianza.

Recibido el 15 mar 2025

Aceptado el 30 mar 2025