

# Teoría, método, diálogo

**Francisco Javier Gea Izquierdo**

En el presente trabajo se estudia la concepción de Ludwig Wittgenstein acerca de la filosofía como actividad no encaminada a la formulación de teorías. También se estudia la crítica de Paul K. Feyerabend a la noción de método científico, una crítica que puede también extenderse a la noción de método filosófico. Se estudia, por último, la crítica de Richard Rorty al paradigma filosófico dominante a lo largo de este siglo en los países de habla inglesa y, por extensión, en buena parte de Occidente. A partir de ahí se extraerán algunas consecuencias sobre el presente de la disciplina.

Según la idea wittgensteiniana, la filosofía no es una teoría, sino un método o conjunto de métodos. Sin embargo, según la concepción feyerabendiana de la ciencia, no puede hablarse de tal cosa como *el* método, sino que más bien, según su conocido lema, «todo vale». A su vez, de acuerdo con Rorty, la historia del pensamiento occidental es, en el mejor de los casos, lo que no parece sino ser la historia de un diálogo sin objeto.

Las ideas de estos tres pensadores son bien conocidas, pero creo que es cuando se las considera conjuntamente cuando adquieren un efecto multiplicador —puede incluso que demoledor— que afecta de lleno a la idea que podamos tener actualmente de la filosofía, más allá de los partidismos de escuelas y tendencias. Aquí no podemos por cuestiones de espacio estudiar siquiera con un mínimo de detalle las complejas ideas de cada uno de estos tres autores, pero sí que podemos intentar perfilar sus principales ideas acerca de lo que es la filosofía y examinar ante qué panorama nos dejan.

## *I. La Teoría*

La importancia de la teoría a lo largo de la filosofía occidental probablemente no sea superada por ningún otro concepto. Ya desde los primeros pensadores griegos (los milesios, los eléatas), se considera la filosofía como un saber de índole teórica acerca de la naturaleza de las cosas. Tal es el caso

de la vía de la verdad parmenídea, de la doctrina platónica de las ideas o de la metafísica aristotélica. Tal es el caso de la inmensa mayoría de los sistemas filosóficos subsiguientes. Sobre este vasto trasfondo, la concepción wittgensteiniana de la filosofía —al igual que, en otro sentido, la concepción nietzscheana años antes— adquiere su radical fuerza<sup>1</sup>.

Pese a la evolución profunda del pensamiento de Wittgenstein a lo largo de los años, su noción acerca de la filosofía es bastante constante. Ya en el *Tractatus* puede leerse que la filosofía ni es una ciencia ni se halla junto a ella, sino por encima o por debajo (*T*, 4.111). Es una actividad, no una teoría, que consiste en la aclaración lógica del pensamiento (*T*, 4.112) y cuyo resultado no es un conjunto de proposiciones filosóficas (tal cosa no existe), sino la aclaración de proposiciones (*ibidem*). En tanto a la ciencia compete distinguir entre proposiciones verdaderas y falsas, a la filosofía le incumbe distinguir entre proposiciones genuinas y pseudoproposiciones. Delimita, pues, el ámbito de lo indecible del ámbito de lo decible. Este le es ajeno por corresponder a la ciencia; aquel es por definición ajeno a cualquier conceptualización y remite a la tan conocida como a menudo mal comprendida concepción wittgensteiniana acerca de lo místico, que pienso queda bien reflejada en el siguiente fragmento acerca del problema de la vida: «Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta» (*T*, 6.52).

En fin, poco después de ese fragmento y poco antes de concluir la obra, se expone su peculiar concepción acerca del método filosófico:

«El verdadero método de la filosofía sería propiamente este: no decir nada sino aquello que se puede decir; esto es, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos de sus proposiciones. Este método dejaría insatisfecho a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto» (*T*, 6.53).

Tras esto, tras concluir con su célebre *dictum* —«*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*» (*T*, 7)—, Wittgenstein puso punto final a su investigación filosófica, antes de concluir la I Guerra Mundial, para luego comenzar a un período de diez años dedicado a otras tareas: jardinero, maestro rural, arquitecto.

En 1927 mantendrá contactos regulares con algunos miembros del llama-

---

<sup>1</sup> Quizás la principal diferencia entre ambos radique en que el análisis de Wittgenstein es técnicamente más preciso y complejo, en tanto que el de Nietzsche es más rico en sugerencias históricas e intelectuales. *Vide*, p. ej., Nietzsche (1873).

do Círculo de Viena, al año siguiente reemprende el trabajo filosófico, que ya no abandonaría durante el resto de su vida, y en 1929 regresa a Cambridge, iniciando así un largo proceso de evolución en el que los especialistas suelen distinguir tres fases —la intermedia, la madura y la tardía— y en las que destacan particularmente sus *Investigaciones filosóficas*, publicadas póstumamente en 1953. En esta obra, que no es sino el producto de una larga maduración intelectual, Wittgenstein constata que, frente a lo que asumía en la primera fase de su pensamiento, no hay un sólo uso del lenguaje, sino muchos. El significado de las expresiones lingüísticas se determina mediante su uso, que a su vez se articula a través de múltiples juegos de lenguaje, que son susceptibles de conformarse en diversas formas de vida. Los juegos de lenguaje guardan entre sí «semejanzas de familia» (IF, §67), pero carecen de una esencia común a todos ellos. Es, pues, imposible que el lenguaje refleje el supuesto orden *a priori* del mundo o que, a modo de red conceptual, superponga un orden *a priori* al mundo, esto es, a lo dado, tal y como por ejemplo recababa Kant para su filosofía, a modo de giro copernicano, en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*.

La metafísica, la filosofía tradicional, es la sombra de la gramática. El problema reside en que ésta, al ser múltiple, proyecta sombras diversas. Lo que queda entonces, Wittgenstein lo ve así:

«Y no podemos proponer ninguna teoría (...) Toda *explicación* debe desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Estos no son, ciertamente, empíricos, sino que se resuelven, más bien, mirando dentro del funcionamiento de nuestro lenguaje, de modo que reconozcamos tal funcionamiento *pese* a la tendencia a malinterpretarlo. Los problemas se solucionan, no aportando más información, sino ordenando lo que siempre hemos sabido. La filosofía es una batalla contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje» (IF, §109).

Vemos, pues, que tanto en la primera como en la segunda fase de su pensamiento, Wittgenstein considera que la filosofía no es ni puede ser una teoría, y que no se ocupa de cuestiones empíricas. Sus problemas se resuelven por disolución, reordenando lo que ya teníamos o sabíamos: «El filósofo trata una cuestión como una enfermedad» (IF, §255). «No hay *un* método filosófico, sino que hay ciertamente métodos, como diferentes terapias» (IF, §133).

## II. El Método

La importancia de la noción de método en filosofía es difícil de exagerar sea cual sea la época que se considere, pero desde Descartes y a través de él, como instaurador del pensar propio de la Edad Moderna, a lo largo de toda

esta y de gran parte de la Edad Contemporánea, tal importancia resulta definitiva de la idea misma de filosofía. La cuestión del método es fundamental para el racionalismo, el empirismo, el idealismo trascendental kantiano, el idealismo alemán, el positivismo y el historicismo. La disputa sobre el método correcto no es, pues, una disputa baladí.

No lo es, al menos, hasta que aparece Feyerabend. Este, en su *Tratado contra el método* y en otras obras somete a crítica todo intento de construir una metodología del saber científico con argumentos que, por extensión, afectan aún con más fuerza al saber filosófico. Feyerabend entiende que «el único principio que no inhibe el progreso es: «todo vale» (*op. cit.*, 6), por lo que algo más adelante añade: «Mi intención no es sustituir un conjunto de reglas generales por otro conjunto: por el contrario, mi intención es convencer al lector de que *todas las metodologías, incluidas las más obvias, tienen sus límites*» (*op. cit.*, 17).

Este autor no se recata en asegurar que «no existe ninguna idea, por antigua y absurda que sea, que no pueda mejorar el conocimiento» (*op. cit.*, 30), lo cual, dicho sea de paso, supone que si tal es el caso, también lo es de su negación. Además, haciendo uso de un vasto conocimiento de la historia de la ciencia, afirma que:

«Hemos descubierto que la ciencia siempre está llena de lagunas y contradicciones, que la ignorancia, la terquedad, el apoyo del prejuicio, la mentira, lejos de impedir la marcha ascendente del conocimiento son virtudes esenciales de la misma, y que las virtudes tradicionales de precisión, consistencia, «honestidad» respeto por los hechos, obtención del máximo conocimiento en las circunstancias dadas, si se practica con decisión, pueden llevar al conocimiento a un punto muerto» (*op. cit.*, 254).

Si esto es así en el caso del conocimiento científico, ¿qué decir del conocimiento filosófico? Este, dividido en escuelas, tendencias o puede que simples modas, sin poder recurrir a un expediente de contrastación de teorías e hipótesis similar al que desempeña en la ciencia «el tribunal de la experiencia», presenta un panorama indudablemente mucho menos halagüeño. De todas formas, cabría añadir que si algunas de las tesis de Feyerabend son revolucionarias en el ámbito de la ciencia —por ejemplo, caso de la tesis de la existencia de teorías inconmensurables entre sí que parecen versar sobre un mismo objeto (*op. cit.*, 269-70)—, en el ámbito de la filosofía pasarían casi por ser moneda corriente. Recordemos cómo Kant calificaba ya el estado de la metafísica de «vacilante, inseguro y contradictorio» (*op. cit.*, B 19) frente al progreso científico.

Aun cuando cabe estar de acuerdo con Feyerabend en que «la experiencia surge *junto con* las suposiciones teóricas, *no* antes que ellas, y una experiencia sin teoría es tan incomprensible como lo es (supuestamente) una teoría sin experiencia» (*op. cit.*, 155), lo cierto es que en el ámbito científico cabe

aún la apelación a la experiencia, por más que esta no sea un simple *factum* y haya de referirse a un marco conceptual dado. La idea de experiencia pasa de ser un *factum* ateórico incualificado a ser algo susceptible e incluso necesitado de cualificación intrateórica para ser operativo y comprensible. La filosofía, salvo excepcionalmente, ni tan siquiera de algo así dispone. Su grado de indeterminación teórica es, pues, muy superior al que pueda poseer la ciencia.

Por su parte, Feyerabend entiende que la ciencia:

«Constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente la mejor. Es una forma de pensamiento conspicua, estrepitosa, insolente, pero sólo intrínsecamente superior a las demás para aquellos que ya han decidido a favor de cierta ideología, o que la han aceptado sin haber examinado sus ventajas y sus límites» (*op. cit.*, 289).

Si esto es así, la ciencia no tiene por qué servir de modelo a la filosofía. En particular, por lo que concierne al método, que es de lo que nos ocupamos ahora, el método científico no tiene por qué servir de modelo como método filosófico. Esto probablemente sea tan justo como la necesidad de no mitificar la ciencia y de no tomarla por el único o el mejor modelo del saber y de racionalidad, pero la tesis fuerte del pensamiento feyerabendiano es que la ciencia y, como hemos tratado de mostrar, la filosofía por extensión, en la que Wittgenstein acababa por propugnar un pluralismo metodológico, con lo que ahora nos encontramos es con un en apariencia liberador *todo vale* que en el fondo vacía de sentido el concepto de método y el de racionalidad.

### III. El Diálogo

¿A qué se dedica entonces la filosofía? Una de las propuestas más interesantes y documentadas de los últimos años, se esté o no de acuerdo con ella, se debe al norteamericano Richard Rorty. Este, en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), parte del hecho de que la filosofía pasa hoy por una grave crisis, pues ha fracasado en todas sus tentativas por convertirse en fundamentación del conocimiento y de la cultura en general. Ante tal panorama, éste se propone desmontar la tradición heredada que sitúa hoy a la epistemología como centro de la filosofía, ocupando así el lugar que hasta Kant desempeñaba la metafísica.

Rorty considera errónea la concepción clásica del conocimiento como representación más o menos fidedigna de la realidad —la idea del conocimiento y de la mente como espejos de la naturaleza— y, por el contrario, adopta una concepción de la verdad de tipo pragmático, según la cual esta es lo que nos resulta mejor o más útil creer. Más allá de esto el conocimiento no posee otra fundamentación. Este autor sostiene que para comprobar que los proble-

mas tradicionales de la epistemología están mal planteados, basta con estudiar en profundidad su génesis y desarrollo históricos.

Así, por ejemplo, la teoría de la verdad como correspondencia se sustenta en una concepción realista, esto es, en una concepción que mantiene una dicotomía nítida entre la realidad, cuya existencia es independiente de nosotros, y el sistema lingüístico-conceptual mediante el cual la aprehendemos. Para él, esta distinción es en el fondo incoherente e insostenible, pues lo que llamamos «realidad» y «lenguaje» están tan interrelacionados que la distinción entre ambos es propiamente convencional, esto es, pragmática. Rorty está de acuerdo con Feyerabend y otros filósofos de la ciencia como Thomas Kuhn en que no hay enunciados de observación independientes de la teoría adoptada y que además sean comunes a las diversas teorías que versan sobre un mismo objeto.

De acuerdo con Rorty, al igual que el siglo XVIII se acabó por rechazar, por ser infundadas e infundables, las pretensiones de la metafísica tradicional —tal fue uno de los logros kantianos— y, por tanto, las pretensiones de poder establecer filosóficamente la estructura de lo real, la filosofía actual, posquineana y posdavidsoniana, ha acabado análogamente por firmar el acta de defunción de la epistemología, esto es, del intento filosófico por establecer el ámbito y validez del conocimiento humano.

Para Rorty, lo que queda entonces es el paso de la filosofía tal y como tradicionalmente se ha entendido a la filosofía como hermenéutica: «La hermenéutica es lo que queda, más bien, cuando dejamos de ser epistemológicos» (*op. cit.*, 296). Lo que esto parece significar para él es que la filosofía consiste o debe consistir en un diálogo, en un diálogo entre los filósofos y otras instancias culturales, un diálogo entre nosotros y los pensadores del pasado, pero un diálogo en suma que, a diferencia por ejemplo de los platónicos, no tiene por objeto nada parecido a la búsqueda de la verdad o la objetividad. Dice al respecto de este proceso de edificación del diálogo:

«Para Sartre, Heidegger y Gadamer, la investigación objetiva es perfectamente posible y muchas veces real —lo único que hay que decir en su contra es que proporciona sólo algunas de las muchas formas de describirnos a nosotros mismos, y algunas de ellas puede dificultar el proceso de edificación» (*op. cit.*, 326-7).

Rorty distingue por un lado entre filósofos «edificantes», tales como Kierkegaard, el segundo Wittgenstein o el último Heidegger, que son los que han mantenido viva la idea de que cuando tenemos una creencia verdadera justificada sobre todo lo que deseamos saber puede que lo único que tengamos sea la conformidad con las normas del momento, y entre filósofos «sistemáticos», por otra parte, tales como Russell o Quine, que serían aquellos dispuestos a construir sistemas con pretensiones de objetividad y con aspiraciones de servir de fundamentación respecto al ámbito al que se apliquen. Rorty, claro es, se alinea con los primeros, con los que son «reactivos y presentan sátiras, paro-

dias y aforismos» (*op. cit.*, 334), y concluye así su obra:

«Lo único en que yo quisiera insistir es en que el interés moral del filósofo ha de ser que mantenga la conversación de Occidente, más que exigir un lugar, dentro de la conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna» (*op. cit.*, 355).

#### IV. La Consecuencia

Hasta aquí una sucinta exposición de las ideas de Wittgenstein, Feyerabend y Rorty sobre la idea de filosofía. La suma no heterogénea de ellas arroja que esta no es ni una teoría, ni un método, ni un diálogo que se guíe por la búsqueda del conocimiento o el acuerdo racional. Yo estoy en desacuerdo con los tres en aspectos fundamentales de sus respectivos sistemas, pero no puedo permitirme aquí un análisis crítico pormenorizado. Sin embargo, quizás no estén de más unas cuantas observaciones al respecto, a modo de indicaciones programáticas, antes de pasar a otro aspecto que me interesa no menos: el paradigma conceptual que tales ideas configuran y su influjo intelectual.

En primer lugar, no estoy de acuerdo con la categórica dicotomía wittgensteiniana entre lo decible y lo indecible, que acaba por proyectarse en la dicotomía entre filosofía y ciencia. La distinción decible/indecible es clara en el primer Wittgenstein y, según algunos especialistas, también lo es en el segundo<sup>2</sup>. En todo caso, la distinción entre problemas empíricos y problemas filosóficos es tan clara, como ya hemos visto, en esta segunda fase como en la primera. El rechazo de ambas dicotomías supone el rechazo del principio más importante del pensamiento wittgensteiniano. En particular, supone el rechazo de la imposibilidad de una teoría filosófica.

En segundo lugar, no estoy de acuerdo con la idea feyerabendiana de que «todo vale» y, menos aún, con la posible interpretación de la misma de que todo vale por igual, que yo no me atrevo a atribuir a este autor, pero que otros sí lo hacen (por ejemplo, Mosterín, 1993, 139). Dicho lo cual, creo que Feyerabend deja bien sentado que todas las metodologías tienen límites, que metodologías en apariencia anticuadas e irracionales pueden eventualmente reverdecer y utilizarse, y que el dogmatismo y la trampa no es algo ajeno a la actividad científica. Sin embargo, con lo que no estoy de acuerdo es con el salto que da desde sólidas y precisas conclusiones particulares, cual es el ca-

---

<sup>2</sup> La cuestión, no obstante, ha de someterse a escrutinio. No obstante, entre los que defienden la persistencia de lo inefable en el segundo Wittgenstein, cabe mencionar a Hintikka y Hintikka (1986) y Barrett (1991). Dicen los primeros: «*The role of language games as semantical link between language and reality is likewise ineffable*» (*op. cit.*, 215). Y dice el segundo: «*Though Wittgenstein may have modified and altered his views over the years, his views on value remained the same. This is my strongest claim*» (*op. cit.*, 252).

so de la limitación del método científico o la profunda irracionalidad de una racionalidad absoluta, a la conclusión generalizada de relativismo o irracionalismo en el ámbito del saber en su conjunto.

En tercer lugar, por lo que a Rorty respecta, pese a la importancia y penetración de la mayoría de sus análisis, su relativismo no deja de parecerme sino un expediente fácil y algo apresurado, que no está justificado suficientemente, respeto a las diversas conclusiones que establece. Respecto a su idea del diálogo filosófico en concreto, no está claro cuál es su propósito, más allá de su propia autopropetución, o qué es lo que hace de él algo más que un simple hablar por hablar. Por otro lado, es cierto que Rorty ha sido más explícito en este punto en obras posteriores como *Consequences of Pragmatism* (1982) y otras. Estos nuevos planteamientos merecen desde luego la atención que por ahora no vamos a dedicarles, lo que no obsta para mostrar al menos un ejemplo ilustrativo:

«Si la Filosofía desaparece, se habrá perdido algo que era central en la vida intelectual de Occidente —precisamente como fue algo central lo que se perdió cuando las intuiciones religiosas fueron arrancadas de los candidatos intelectualmente respetables para la articulación filosófica. Pero la Ilustración pensó, correctamente, que lo que sucedería a la religión sería *mejor*.

(...) Tal cultura no contendría a nadie llamado “el filósofo”, que pudiera explicar por qué y cómo ciertas áreas de la cultura disfrutaban de una relación especial con la realidad. Tal cultura contendría, indudablemente, especialistas en ver cómo las cosas se sostienen. Pero esa sería gente que no tendría “problemas” especiales que resolver ni “método” alguno especial que aplicar, sostenido por un patrón de disciplina alguna, que carecería de autoimagen colectiva como profesión” (*Consequences*, xxxviii-ix).

Por otra parte, además de este esbozo de críticas específicas, pese a su importancia, conviene fijarse sobre todo en el paradigma filosófico que estos autores configuran, para decirlo en términos kuhnianos. Wittgenstein ha influido en el panorama filosófico anglosajón como ningún otro pensador en este siglo. Entre otros méritos le corresponde haber dirigido junto con Russell el positivismo lógico, haber sido luego uno de sus críticos fundamentales y haber dirigido también la posteriormente llamada filosofía analítica. Su obra es clave para entender la filosofía del lenguaje y de la lógica, y también es importante en filosofía de la ciencia y de las matemáticas. Sobre todo me parece importante en metafilosofía. Su influjo se ha dejado sentir en otros ámbitos — ciertas corrientes de la hermenéutica o la pragmática trascendental apeliana, por ejemplo— y posiblemente seguirá haciéndolo en un futuro no lejano de maneras hoy insospechadas.

A su vez, la filosofía de Feyerabend se halla en medio de la gran mayoría de los principales debates en la filosofía de la ciencia de las últimas décadas



(*vide*, p. ej., Echevarría 1989) y resulta imprescindible para entender cualquier estudio actual serio sobre metodología y racionalidad (*vide*, Putnam 1981). En otro orden de cosas, merece el hoy tan en boga título de postmoderna, posiblemente más que ninguna otra, en tanto es la antítesis del proyecto metódico cartesiano que instaura la filosofía moderna. Su fuerza estribaría precisamente en su capacidad para, más acá o más allá del debate específico de argumentos, constituirse en parte del modo intelectual predominante, en codefinir el movimiento filosófico de moda, aunque sus aspectos más vistosos hayan sido explorados por otros (*vide*, p. ej., Lyotard 1984; Vattimo 1985).

Por su parte, Richard Rorty parece ser la figura clave de lo que a falta de nombre mejor se conoce con el nombre de filosofía postanalítica (*vide*, p. ej., Rajchman y West 1985; Baynes *et al.* 1987; Seoane 1991). Sus ideas se hallan en el centro mismo de la discusión metafilosófica actual en el mundo anglosajón, especialmente en los Estados Unidos de América<sup>3</sup>, pero también en Europa, en donde otras tradiciones filosóficas como la hermenéutica o el postestructuralismo francés encuentran una convergencia de temas y enfoques que raramente se ha dado, esa es la verdad, entre ambos «continentes» (*vide* Cooper 1994).

De esta manera el debate rortiano se sitúa entre los temas predominantes de la filosofía actual<sup>4</sup>. Ahora bien, yo no creo que el diálogo rortiano de la «filosofía» consigo misma, con su propia tradición y con otras instancias de la cultura occidental esté pensado para asemejarse a la situación que sobre esta última han descrito Rafael Argullol y Eugenio Trías en su obra *El cansancio de Occidente*, aunque mucho me temo que no pueda ser de otra forma. Como dicen éstos: «Occidente está profundamente cansado. Cansado de sí mismo. (...) Nunca el mundo occidental y europeo, en los últimos tiempos, ha estado tan «mal». Y en cambio nunca ha estado tan ayuno de ejercicios críticos capaces de auscultar ese mal, o de diagnosticarlo» (*op. cit.*, 11). Y, sin embargo, tomando las ideas expuestas aquí de Wittgenstein sobre la imposibilidad de una teoría filosófica, de Feyerabend sobre el «todo vale» metodológico y de Rorty sobre el propósito de la actividad filosófica, tal parece ser no sólo el marco teórico presente sino también futuro de una amplia e influyente parte del panorama filosófico actual.

---

<sup>3</sup> De cuyo mundo académico dice Robert Hughes algo tan interesante como lo siguiente: «Huge as American Academe is, it has few intellectuals —men or women whose views carry weight with general readers off-campus», «Envoy to two Cultures», *Time* nº 28, junio 1993, 40-42, p. 40.

<sup>4</sup> Hace un cuarto de siglo José Ferrater Mora registraba quince corrientes filosóficas en *La filosofía actual*. De ellas quedan vigentes hoy el «pragmatismo», los herederos del estructuralismo y la filosofía analítica (postestructuralismo y filosofía postanalítica) y poco más.

Referencias

- ARGULLOL, R. y E. TRIAS: *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona 1992.
- BARRETT, C.: *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1991.
- BAYNES, K., J. BOHMAN y Th. MCCARTHY (eds.): *After Philosophy*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1987.
- COOPER, D. E.: «Analytical and Continental Philosophy», *Aristotelian Society Proceedings*, 1994, 94, 1-18.
- EHEVARRIA, J.: *Introducción a la metodología de la ciencia*, Barcanova, Barcelona 1989.
- FERRATER MORA, J.: *La filosofía actual*, ALB, Madrid 1969, 1977.
- FEYERABEND, P. K.: *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid 1986 (orig. 1975).
- Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid 1984.
- HINTIKKA, M. B. y J. HINTIKKA: *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
- KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1979 (orig. 1781, 1787).
- KUHN, TH.: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid 1982 (orig. 1962).
- LYOTARD, J.-F.: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1984.
- MOSTERIN, J.: *Filosofía de la cultura*, AU, Madrid 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid 1990 (orig. 1873).
- PUTNAM, H.: *Reason, Truth and History*, Cambridge U. P., New York 1981.
- RAJCHMAN, J. y C. WEST (eds.): *Post-analytic Philosophy*, Columbia U. P., New York 1985.
- RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1985 (orig. 1979).
- Consequences of Pragmatism*, Univ. Minnesota Press, Minneapolis 1982.
- Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge U. P., New York 1989.
- SEOANE, J.: «Del análisis a la pragmática. La nuevas ínfulas de un viejo estilo», *Isegoría*, 3, 1991, 175-186.
- VATTIMO, G.: *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-philosophicus*, AU, Madrid 1987 (orig. 1921).
- Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1986 (orig. 1953).

Enero 1994