

**Verdad y realidad desde una mirada hermenéutica y de la complejidad  
frente al sujeto de la educación\***

**Truth and reality from a hermeneutic and complexity perspective in  
relation to the educational subject**

Leiva Giardinieri, Sergio A.<sup>1</sup>

Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada  
Corrientes, Argentina  
[licsergioantonioleiva@gmail.com](mailto:licsergioantonioleiva@gmail.com)

Orué, Eduardo Rafael<sup>2</sup>

Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada  
Corrientes, Argentina  
[eduardo.r.orue@gmail.com](mailto:eduardo.r.orue@gmail.com)

**Resumen**

El trabajo aborda el problema de la verdad y la realidad en clave hermenéutica y del pensamiento complejo, dimensiones que constituyen condiciones en las que ciertas concepciones operan como lo verdadero. Para ello, dejando de lado las teorías naturalistas y de la correspondencia, se toma una posición hermenéutica del acontecimiento, para reflexionar sobre la problemática de aquello que funciona como lo verdadero, o la verdad.

De la filosofía hermenéutica se tomará la interpretación como un saber práctico, diferenciándolo de la hermenéutica superadora de malentendidos y dadora de sentido, siguiendo la idea de acontecimiento, que vuelve a encontrarse en la teoría de la Complejidad.

---

\* Este texto es una producción del Área de Investigación del Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada, Provincia de Corrientes.

<sup>1</sup> Licenciado y Profesor en Psicología. Docente de Epistemología, Profesorado de Educación Superior en Ciencias de la Educación, Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada, Provincia de Corrientes.

<sup>2</sup> Profesor en Filosofía y Pedagogía. Docente de Epistemología y Metodología de la Ciencia, Profesorado de Educación Secundaria en Filosofía, Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada, Provincia de Corrientes.

Ambos enfoques muestran vías de construcción de subjetividad, e implican coordenadas en lo epistemológico, ontológico y teleológico, para la reflexión y definición del sujeto de la educación en el Nivel Superior.

### **Abstract**

This work addresses the problem of truth and reality from the standpoint of hermeneutics and complexity thinking, dimensions that constitute the conditions under which certain conceptions operate as the true. To this end, setting aside naturalistic and correspondence theories, a hermeneutic position on the event is adopted in order to reflect on the problem of what functions as truth, or the true.

From hermeneutic philosophy, interpretation will be considered as a practical form of knowledge, distinguished from hermeneutics understood merely as the resolution of misunderstandings or the attribution of meaning, following the notion of the event—a concept that also reappears within Complexity Theory.

Both approaches reveal paths for the construction of subjectivity and entail epistemological, ontological, and teleological coordinates that contribute to the reflection and definition of the educational subject at the Higher Education level.

### **Palabras clave**

Verdad. Realidad. Hermenéutica. Complejidad. Subjetividad.

### **Verdad y Realidad desde la Perspectiva Hermenéutica**

Se puede abordar la problemática planteando la siguiente pregunta: ¿cuál es la verdad a la que se accede a través de la experiencia hermenéutica? Este planteo supone dos condiciones que lo hacen posible, pasemos a ello.

En principio, tomando como referencia la concepción de verdad de los positivistas lógicos (Hempel, 1935/1997), la pregunta planteada supone un desplazamiento, distanciamiento, respecto de dicha concepción. Desplazamiento que permitirá concebir una idea que disuelva la diferencia entre sujeto cognoscente (espectador, receptor o productor) y objeto conocido,

prefijado, tras el cual se oculta un saber, demostrable a través de un método apropiado. Así, la idea de la Cosa no es distinta de su manifestación, por lo tanto, se disuelve la objetividad concreta como una otredad para un sujeto, eliminando la distancia –impuesta por la idea de método– entre la comprensión y lo comprendido. Luego, una diferenciación entre el conocimiento hermenéutico a partir de una experiencia y el mero vivenciar subjetivo que reactualiza un saber proposicional proveniente de una comunidad de sentido, que subjetivamente explica y comprende un objeto que se le presenta enigmático.

El planteo precedente, siguiendo el enfoque de Gadamer (Rossi, 2000), lleva a diferenciar la interpretación hermenéutica, por un lado, como *alegoría*, y por otro, como *interpelación*.

### **Como alegoría.**

Remite a la tarea de la interpretación como actividad superadora de malentendidos, evacuando las lagunas de sentido, ya sea con explicaciones de un intérprete ligado al poder de un magisterio, ya sea con la comprensión de las intenciones del autor (de un discurso) o de las condiciones de manifestación (de un fenómeno). Ambas actividades, tomadas como un dispositivo técnico –metódico– para acceder interpretativamente a un sentido velado, mantienen la distancia entre sujeto y objeto, entre la comprensión como un metalenguaje y lo comprendido como un lenguaje objeto, estando la comprensión más cerca de un saber general que de una praxis particular. El riesgo de esta actividad es disparar al infinito las posibilidades del signo. Esta actividad de traducción de una lengua desconocida a otra conocida supone el riesgo de clausura de todo universo de signos exterior al intérprete, manteniendo por otro lado la reproducción de una tradición interpretativa, a partir de una anticipación lingüística frente a las cosas, en una autoreflexividad constructiva, donde el mundo de la obra queda desplazado por la intención del intérprete de confirmar su episteme. Así, una episteme general que opera una comprensión que es una continuidad de la tradición lingüística –siempre dentro del mismo horizonte interpretativo– más que una comprensión de las cosas mismas. Así, lo general se anticipa y ocupa el lugar de lo particular, desplazándolo.

Esta perspectiva de la verdad como construcción interpretativa de la alegoría y de la exégesis puede asociarse a la verdad lingüística y a la verdad como consenso intersubjetivo, sobre este punto volveré más adelante. La tarea del hermeneuta, ya sea explicativa o interpretativa, ya sea para producir una comprensión o para traducir la lengua del texto, suponen que el hermeneuta se enfrenta a una alteridad radical, la del lenguaje, frente a la cual construye una realidad. Sin embargo, plantear la existencia de una alteridad se contrapone con la idea gadameriana de una pertenencia recíproca, intrínseca, entre sujeto y objeto, pertenencia recíproca a partir de la cual se disuelve la distancia entre estas dos categorías.

Así, la experiencia hermenéutica no remite a un saber fundado metodológicamente como conocimiento demostrable o justificable, sino a una experiencia de interpelación por la cosa misma, de un acontecimiento desencadenado por el encuentro con el lenguaje (no como lenguaje estructural sino como lengua en un contexto enunciativo) donde se consume la mutua pertenencia entre sujeto y objeto.

### ***Como interpelación.***

Según refiere Fragasso (1996), Gadamer retoma la concepción de la hermenéutica no como interpretación para salvar malentendidos o despejar enigmas, sino como modo de la existencia, ya que la vida misma es interpretativa. Pero –si se disuelve la distancia sujeto-objeto, ¿cómo queda nuestra perspectiva frente (o con) las cosas? La verdad no se busca, ni se descubre, ni se construye, sino que es el efecto de una apropiación interpretativa, a partir del horizonte de sentido de la tradición lingüística, pero a través de una experiencia fundamental –mediatizada por el lenguaje– donde el intérprete resigna su saber general a fin de que el texto (el mundo de la obra) le diga algo, se despliegue ante él: no como un ballet en un escenario sino como un ejército que te atropella en el campo de batalla.

Esto distingue la experiencia hermenéutica de una reactualización alegorizaste y de un constructivismo lingüístico, siendo así la hermenéutica una interpelación en la cual no se conoce una verdad por la relación a un objeto, sino por un acaecimiento del ser en el ente, en la obra-cosa y en el intérprete, la

verdad como desocultamiento a partir de un acontecimiento que realiza un sentido, inconcluso, finito. En este acontecimiento, los significados no están dados por el territorio discursivo, por la comunidad intersubjetiva de sentido ni por la adecuación de la idea a la cosa. Los significados no subsisten por fuera del acontecimiento ya que son un efecto de él.

Así, la hermenéutica es un acontecimiento lingüístico, donde se traduce una lengua a otra, produciéndose un efecto de sentido, una comprensión que no se equivale a la mera traducción, sino una transformación.

La verdad como potencialidad de la realización de un sentido por la interpelación en el acontecimiento, lleva a una radicalidad lo no-dado de cualquier estatuto de verdad<sup>3</sup>. Según lo distingue Bertorello (2000), aquello que adquiere estatuto de verdad no remite al saber general del episteme, sino al saber práctico que coincide con la categoría aristotélica de la *phronesis*, ya que “la racionalidad hermenéutica tiene el estatuto de la razón práctica”, cobrando así el rasgo de ser ametódica, ya que surge de cada situación concreta, surgiendo el conocimiento del acontecimiento mismo, del obrar en el cual a partir de una experiencia se interpreta la tradición lingüística en la que se configura. Un saber práctico, político, más que un saber científico. La verdad que funciona más que la verdad que se demuestra. La hermenéutica no es una regla interpretativa (pues es ametódica) sino que es una praxis que constituye una conciencia de sí histórica (pues toda superación de malentendido en un saber estable ahistórico supone ya una pretensión de objetividad, inconciliable con el acontecimiento). No nos preocupa la comprensión discursiva de las cosas, sino la praxis de una mediación lingüística con las cosas.

Que la hermenéutica sea una praxis ametódica lleva a preguntarnos por su producto: aquello que funciona como lo verdadero, o la verdad. Esta verdad debe distinguirse de la verdad de la técnica y de la episteme. La técnica se puede poseer como saber práctico que no interpele al sujeto en su obrar. La episteme supone un saber general, con legítimas aspiraciones de objetividad o de consenso. La praxis interpretativa supone una aplicación de la tradición

---

<sup>3</sup> A pesar de que la tradición como horizonte interpretativo cobra un lugar importante, pero en tanto noción más cercana al giro lingüístico.

lingüística en el obrar mismo. Esta Aplicación no puede confundirse con un método, pues no es un saber operativo a priori del acto interpretativo que oriente la acción interpretativa, sino que remite a un saber que surge de la práctica misma, una condición pragmática de la hermenéutica en tanto un saber práctico que particulariza una comprensión en el momento de la interpretación misma. Por lo tanto, el punto de mira del interprete (horizonte interpretativo, lingüístico, semántico, proposicional) está dado con anterioridad, pero la comprensión (y sus efectos de funcionar como lo verdadero) no se anticipa al acto de interpretar buscando en él su justificación, sino que dicha comprensión es el producto de dicho acto, su consecuencia, y como tal nunca apriorística, ahistórica ni permanente.

Esto liga a la verdad a una conciencia histórica efectuada cada vez por la experiencia interpretativa más que a una comprensión proveniente de la tradición o del consenso, ni mucho menos a los atributos estables de la naturaleza. Así, la hermenéutica es tomada como una “teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual”. La labor hermenéutica no es anticipación de sentido en lo particular desde lo general, sino aplicación de lo general en lo particular a través de la razón práctica que, por ser tal, no puede confundirse con un protocolo universal de interpretación. Dos ejemplos de esto serían la hermenéutica jurídica y teológica, como así también la interpretación en el ámbito de ciertos momentos de la clínica psicoanalítica lacaniana, que comparte las características aquí referidas a la filosofía hermenéutica, siendo por tal una clínica (la verdad y el saber ligadas al acontecimiento –aplicación hermenéutica–) y no una psicopatología (la verdad y el saber ligados a una episteme general –competencia técnica–).

Frente al problema de la universalidad de la verdad y de la objetividad de la realidad, de esta teoría se puede inferir lo siguiente: la verdad, aunque lingüística, no es producto que devenga de una comunidad de sentido, sino que se efectúa por una mediación lingüística, pero a partir del acontecimiento (ereignis) dándole el carácter de ametódica, sostenida por una conciencia histórica y por la singularidad de la experiencia. La realidad propia de este tipo de verdad no se configura por fuera de las cosas mismas. Lo cual no debe

tomarse como atributo estable de las cosas sino como efecto de la experiencia mediatizadora de la interpretación (la razón práctica por la aplicación en lo particular de la situación lo general de la tradición lingüística) en una situación dada. La realidad que vivo es el resultado de una experiencia hermenéutica fundamental, que por estar ligada al acontecimiento toma las características del dialogo: cambiante, impredecible, interpeladora.

***Filosofía hermenéutica, giro lingüístico y acción comunicativa.***

Si se toma el problema de la verdad en torno al Giro lingüístico (Scavino, 2000), nos lleva al pasaje del paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje. Si la conciencia es conciencia de algo, ese algo es un referente que, por su presencia, determina la unidad fenomenológica de una verdad que, para ser tal, se descubre o desoculta, suponiendo así para el referente –i.e. la verdad– una identidad. Sin embargo, esta lógica se mantiene para los juicios analíticos, mas no para los juicios sintéticos. En estos últimos, el referente de una proposición (conocimiento) no es un “algo” en su unicidad oculta, sino que es otra proposición. Lo cual nos pone en el paradigma del lenguaje, donde la verdad no es el desocultamiento de la identidad de la cosa (el acaecer del ser en el ente) sino la diferencia entre proposiciones y el efecto de sentido producida por esa metonimia, que instaure el sentido no por la referencia entre significado y objeto, no por el conjunto de proposiciones que desocultan el mismo referente, sino por la diferencia entre significantes en la cadena enunciativa del habla.

La verdad fenomenológica difiere de la verdad semántica: en la primera, distintos discursos remiten al mismo referente, a la “cosa misma” (a pesar de que el referente se escape al lenguaje proposicional, i.e. Dios), en la segunda, distintos discursos remiten a distintos referentes, porque el referente es otro discurso, otra verdad, otra realidad, otra Cosa. La verdad que se realiza en el acontecimiento es distinta a la verdad que se metaforiza en la significación. En esta situación: ¿cómo queda la posibilidad de un discurso verdadero sobre las cosas?, ¿mantiene su legitimidad la pregunta misma?, ¿en qué términos debe plantearse el problema del “conocimiento de lo verdadero” para que adquiera renovada legitimidad?

Si se toma el enfoque de las teorías intersubjetivistas de la verdad (Habermas, 1973/1997), nos acercan a la noción de realidad, ya que supone un consenso de significados compartidos por una comunidad, lo cual permite la creación de valores morales de tipo social. Esto supone cierta objetividad pues el problema de la verdad se resuelve por las distintas pretensiones de validez a la que aspiran distintos tipos de argumentación, según la posibilidad de consenso y de intercambio comunicativo en una comunidad. Señala Pérez Lindo (1998) que, el relativismo social del conocimiento mina las concepciones absolutistas y naturalistas de la verdad, pero corre el riesgo de desplazar las diferencias de fundamentos por un acuerdo en los enunciados (por ejemplo, la declaración de los Derechos Humanos). La racionalidad cognitivo-instrumental es sustituida por una racionalidad comunicativa, que remite a un actuar sin coacciones para generar consensos en un habla argumentativa, siendo la verdad una pretensión de este tipo, de una “pretensión transubjetiva” de validez que para cualquier observador tenga el mismo significado que para el sujeto agente.

A esta visión se puede confrontar las objeciones provenientes de otras teorías convencionalistas de la verdad, como ser la relación foucaultiana entre verdad y poder, donde el saber y la verdad en un recorte histórico-social está determinado por relaciones de dominación. Para Foucault, en la línea del estatuto de la verdad ligado a la discursividad en la cual se establece un régimen de verdad en circularidad con un sistema de poder, donde “cada sociedad tiene su régimen de verdad”, es decir los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, del modo como se sancionan unos y otros, los procedimientos valorizados para la obtención de la verdad, el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero.

Así, la verdad es una maquinaria social más que un atributo de las cosas, una relación de poder más que una relación de sentido. Y la realidad como consenso (que alberga la ilusión de suprimir la diferencia en un acto comunicativo en una comunidad ideal) es desplazada por una realidad fragmentada en las pertenencias sociales según la territorialización de las relaciones de dominación y control. Aquella realidad intersubjetiva que remite al concepto de consenso participativo, en términos de Verdad y Poder podría

pensarse como una realidad normalizadora, que remite al concepto de hegemonía como sutura de la diferencia.

### **Verdad y Epistemología de la Complejidad**

Si tomamos la relación entre Complejidad y verdad (Ruiz Moreno, 2000), nos lleva a una epistemología de la complejidad que puede explorarse a partir de dos autores, Edgar Morin por el lado de la Filosofía e Illya Prigogine por el lado de la Física. Si a toda época corresponde un marco referencial que es orientador del pensamiento, se puede plantear que el pensamiento complejo responde a un reconocimiento de que asistimos no a una época de cambio, sino a un cambio de época

La problemática del conocimiento vista desde la perspectiva del pensamiento complejo lleva a cuestionar toda la metafísica del orden, toda la física clásica con su concepción de unas leyes de la naturaleza estables, deterministas y predecibles. Allí donde la verdad se ausenta o fracasa en su poder predictivo o explicativo, allí donde las evidencias muestran el límite de lo predecible, se abre la necesidad de un pensamiento complejo.

El pensamiento complejo que acepta la inestabilidad en el funcionamiento de los sistemas y de la phisys cuestiona la base de pensamiento determinista, que entra en crisis cuando los esfuerzos deductivistas no logran explicar la novedad del fenómeno. Incluir la idea de desorden, de aleatoriedad, de creación (entropía positiva y negativa) en el flujo de un sistema que tradicionalmente se consideraba estable, es cuestionar fuertemente el valor de la teoría como dogma, y de todo estatuto de verdad que permita sostener algún tipo de certeza o de absolutez, así como de un relativismo apriorístico sobre el acontecimiento.

El devenir y la relatividad no deviene de la continuidad de la tradición o de las contingencias socio-históricas, sino de la autopoiesis de un sistema abierto e indeterminado. En los sistemas abiertos (Prigogine, 1996/1997) acontecen bifurcaciones producto de estructuras disipativas y de catalizadores que les confieren importancia a dos aspectos constitutivos de la complejidad e incompatibles con un pensamiento determinista: la aleatoriedad y la inclusión del tiempo como variable interviniente. Las consecuencias de esto es que asistimos

a un fin de las certidumbres, de la posibilidad de una aplicación de lo general en lo particular porque lo particular es autopoietico, creativo, cambiante, y su devenir no es una reactualización de lo mismo sino una apertura a la posibilidad de la novedad, es decir, del acontecimiento.

Lo verdadero pierde todo carácter predictivo, anticipador, ordenador de las comprensiones y explicaciones del mundo, y se torna probabilístico. La reversibilidad de la naturaleza newtoniana se desplaza por una irreversibilidad que, luego del acontecimiento, ya no tiene vuelta atrás. Toda significación y todo debate sobre el problema de lo verdadero se piensa en términos de inestabilidad asociada con un caos indeterminista, donde no se debe equiparar caos a anarquía. En el ámbito de la física del no equilibrio y de la dinámica de los sistemas dinámicos inestables, se puede reflexionar acerca de un pensamiento de lo inestable, un pensamiento del no equilibrio, lo cual en términos del conocimiento lleva relativizar la riqueza de la episteme y del saber técnico. El saber técnico pierde vigencia porque el sistema cambia su funcionamiento a partir de una bifurcación, de un acontecimiento. La episteme pierde poder predictivo deductivista pues las leyes que rigen el funcionamiento del sistema no son estables. La verdad ya no cumple una función ordenadora, sino denunciante de la fragmentación.

Para Morin, según explica Ruiz Moreno (2000), el camino, el método, se hace y se construye de manera actitudinal en el mismo acto de conocer. El sujeto que desaparece en su discurso, oculto en dicha verdad lingüística, permanece en una torre de control que pretende ordenar una realidad previsible, sin exponerse él mismo a una experiencia del acontecimiento. No vale preguntarse por las condiciones de la comprensión, sino por el lugar que el sujeto ocupa en ella, por la forma en que dicha comprensión lo interpela. La verdad es un evento, no un atributo.

### ***Relación entre la idea de realidad y los sistemas inestables.***

Si se diferencia el sujeto de la verdad del sujeto del conocimiento, y a éste último se le atribuye la función de producir un registro ordenador y unificador constituyente de un yo que se reconoce a sí mismo (Lacan), se puede reflexionar

acerca de este “sujeto del conocimiento de la realidad” con ciertas características atribuidas a la realidad del contexto socio-cultural contemporáneo de occidente:

a) los desarrollos de las tecnologías de la comunicación producen un quiebre en las nociones de tiempo y espacio, que son constitutivas para una auto-comprensión estable del mundo, por lo cual las identidades ya no conforman tan fácilmente “comunidades de sentido”, b) La organización laboral del capitalismo tardío es un ejemplo de que los procedimientos del trabajador ya no pueden ser remitidos a la *Techné*. La creciente demanda de autogestión en los ámbitos laborales más variados puede indicar que los procedimientos y los saberes son cada vez más efímeros. La realidad en tanto un registro de una conciencia de las cosas que me permita ordenar el mundo en que vivo se torna incompatible con un mundo cambiante, mutante, en permanente devenir, c) Las nuevas sexualidades y las nuevas identidades humanas evidenciadas por el desarrollo de nuevos horizontes de sentido y de nuevas biotecnologías rompen con una tradición determinista respecto de lo natural de la condición humana. La comprensión de una realidad intersubjetivamente consensuada –que permita la convivencia entre los sujetos y entre los pueblos– ya no puede remitirse a condiciones naturales, tampoco a epistemes generales de comprensiones anticipatorias sobre la realidad. La realidad, como conciencia de sí y de las cosas, ordenadora y dadora de una ilusión de unidad, se ve interpelada por una realidad definida por el acontecimiento, propio de lo humano como sistema complejo alejado del equilibrio.

### **Colofón**

Para finalizar, retomemos el planteo de Foucault (1977/1997) “El problema esencial para el intelectual... [es] saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. La cuestión política... no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología, es la verdad misma” (pp. 459-460). Por su parte, el vínculo educativo supone la relación entre el agente y el sujeto de la educación, sin embargo, la relación entre ellos no es directa, sino mediada por la relación de cada uno al conocimiento.

Entonces, si articulamos la noción de vínculo educativo con la cita del párrafo precedente, puede considerarse que el docente como intelectual, como profesional de la educación, incluye en su toma de decisiones no solamente las cuestiones instrumentales y reflexivas para decidir la enseñanza, sino también debe considerar, en su saber práctico, su relación con el conocimiento, es decir, los aspectos epistemológicos y ontológicos de la verdad y la realidad, en tanto constitutivos de una concepción del conocimiento y de la relación con el saber, a efectos de decir la teleología educativa, es decir, las finalidades formativas frente al sujeto de la educación.

## Referencias

- Bertorello, A. (2000). El estatuto epistemológico de la racionalidad hermenéutica. En Perez Lindo, A. (Comp.). *Ensayos sobre la verdad*, (pp.9-20). Del Signo.
- Foucault, M. (1997) Verdad y poder. Diálogo con Michel Fontana. En Nicolás, J.A y Frápoli, M.J. (Eds.) *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp. 445-460). (J. Varela y Álvarez-Uría, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1977).
- Fragasso, L. (1996). Gadamer, Hans-Georg. En Loizaga, P. (Ed.) *Diccionario de pensadores contemporáneos*, (2ª ed.). (pp. 152-157). Emecé.
- Habermas, J. (1997) Teorías de la verdad. En Nicolás, J.A. y Frápoli, M.J. (Eds.) *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp.543-595) (M. Jiménez, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1973).
- Hempel, C. (1997) La teoría de la verdad en los positivistas lógicos. En Nicolás, J.A y Frápoli, M.J. (Eds.) *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp. 481-493). (J. Rodríguez Alcázar, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1935).
- Perez Lindo, A. (1998) (Comp.) *El problema de la verdad*, Biblos.
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*. (5ª ed.). (P. Jacomet, Trad.). Andres Bello (Obra original publicada en 1996).
- Rossi, M.J. (2000) Verdad y Hermenéutica en G.H. Gadamer. En Perez Lindo, A. (Comp.). *Ensayos sobre la verdad*, (pp.175-190). Ediciones del Signo.
- Ruiz Moreno, L. (2000). Complejidad y verdad. En Perez Lindo, A. (Comp.). *Ensayos sobre la verdad*, (pp.191-222). Ediciones del Signo.
- Scavino, D. (2000). *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Paidós.