

El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 20

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

HUMANIDADES, CIENCIAS Y EL PROYECTO DE UNIFICACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Miguel Rodríguez Mondoñedo
Pontificia Universidad Católica del Perú

En este breve trabajo pretendo desarrollar el siguiente argumento: las humanidades y las ciencias no tienen por qué seguir funcionando como si se tratara de planetas donde los habitantes de uno no pudieran sobrevivir en el otro. Así como el mundo es uno, así tendría que ser también el conocimiento. No resulta sorprendente que esta consideración ofrezca ventajas adicionales para resolver el conflicto de las facultades y sus herederos contemporáneos.

La educación universitaria no empezó como un proyecto basado en alguna forma de escisión del conocimiento en ramas inconmensurables, sino como uno en donde las diversas formas del saber convergían armoniosamente para entender el mundo. Incluso en 1686, el texto fundador de la física moderna pudo titularse *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (es decir, *Principios matemáticos de filosofía natural*): Newton todavía se veía a sí mismo como un tipo de filósofo. Sin embargo, muy tempranamente, la filosofía natural (que hoy llamamos física, química, biología, etcétera) fue vista con sospecha, como atestigua esta observación de Locke (cursivas mías):

Este modo de adquirir y avanzar en nuestro conocimiento en torno a las sustancias solo por medio de la experiencia y de la historia —que es todo lo que puede lograr la flaqueza de nuestras facultades en este estado de mediocridad en el que estamos en el mundo— es lo que me hace sospechar que *la filosofía natural no es capaz de convertirse en ciencia* [Locke, 1689, IV, 12, 10; citado en Ross, 1962, p. 68].

El rechazo de Locke al carácter científico de la filosofía natural (y está hablando específicamente de Newton) se debe a que, para él, se arriba al conocimiento científico mediante un proceso demostrativo e intuitivo, no examinando el comportamiento del mundo —por eso es que, para Locke, las matemáticas, pero también la ética, pueden ser «ciencias»—.

Fue William Whewell quien, en 1833, acuñó la expresión *scientist* (por analogía a *artist*) para referirse a quienes hasta entonces se llamaban filósofos naturales. La aparición de esta noción culmina el largo proceso de separación de la ciencia como una actividad independiente del resto de las disciplinas que buscan el conocimiento —Ross (1962, p. 67) sugiere que este proceso va desde la publicación del *Novum organum* de Francis Bacon en 1620 hasta la de *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* de John Herschel en 1830—. Este proceso de separación acaba por generar en quienes practican la ciencia la conciencia de que se trata de un

nuevo tipo de actividad. Sin embargo, los primeros en llamarse científicos no se veían a sí mismos como desgajados del resto del saber y abogaban sin reservas por una formación humanista que, entendían, era indispensable para la actividad científica —para una discusión de este proceso desde el punto de vista de la evolución del término *science* y *scientist* en el mundo anglosajón, véase Ross (1962)—. Ya en la última parte del siglo XIX, la noción de ciencia se había desarrollado de tal modo que el crítico de arte John Ruskin pudo quejarse del siguiente modo:

Se ha vuelto un patrón común entre los matemáticos, químicos y farmaceutas llamarse a sí mismos «hombres de ciencia», en oposición a los teólogos, poetas y artistas. Saben que su esfera es una esfera separada; pero la idea peculiar de que se trata de una esfera peculiarmente científica no debe ser aceptada en nuestras universidades. Hay una ciencia de la moral, una ciencia de la historia, una ciencia de la gramática, una ciencia de la música y una ciencia de la pintura; todas estas son, sin lugar a dudas, áreas incomparablemente elevadas para el intelecto humano, y requieren de una exactitud en la observación intensa mayor que la química, la electricidad o la geología [Ruskin, (1874) 1906, p. 396, nota; citado en Ross, 1962, p. 70].

Sin embargo, es bien conocido que, al comienzo del siglo XX, ya existía un cientismo muy acentuado, el cual, al menos en ciertos cuarteles, empezó a reclamar para la ciencia una relación privilegiada con la verdad, de la mano de los espectaculares avances tecnológicos que entonces empezaban. Esto es así hasta tal punto que los físicos Alan Sokal y Jean Bricmont pueden escribir sin remordimientos, en 1998, todo un libro denunciando una serie de «imposturas intelectuales» por parte de diversos filósofos y críticos literarios que se habían atrevido a igualar el discurso científico con otros discursos (incluyendo el mito y las diatribas de enfermos psiquiátricos). Sokal y Bricmont denuncian, por ejemplo, estos pasajes de Paul Feyerabend (curiosamente, también físico):

Todas las metodologías tienen sus limitaciones y la única «regla» que sobrevive es que «todo vale» [Feyerabend, 1975, p. 296; citado en Sokal y Bricmont, 1998, p. 75].

[E]l primer paso en nuestra crítica de los conceptos usuales y las relaciones usuales es salir del círculo y o bien inventar un nuevo sistema conceptual —por ejemplo, una nueva teoría— que entre en colisión con los resultados observacionales más cuidadosamente establecidos y desconcierte los principios teóricos más plausibles; o importar dicho sistema desde fuera de la ciencia, desde la religión, la mitología, las ideas de los incompetentes, las diatribas de los locos [Feyerabend, 1993, pp. 52-53; citado en Sokal y Bricmont, 1998, p. 75].

Independientemente de cómo deban ser tomadas las afirmaciones de Feyerabend (sea como un sinsentido, o como una manera de echar un balde de agua fría a la pretensión científica de ser una privilegiada vía hacia la verdad), es claro que Sokal y Bricmont parten de un enfoque que es el exacto opuesto de aquel del que partía Ruskin en 1874. Ya no son los científicos los insolentes, ahora son los filósofos y los críticos.

Si ese es el nuevo estado de las cosas, no es una sorpresa que los gobiernos de prácticamente todos los países sigan una política de provisión de recursos enfocada en investigaciones que puedan ser llamadas científicas, de preferencia con impacto

tecnológico —aquí en el Perú, por ejemplo, el Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (CONCYTEC), que es la única fuente de financiamiento estatal para la investigación, no le asigna ningún recurso a las humanidades—. Sin embargo, eso no necesariamente le garantiza a la ciencia un lugar seguro, porque, en paralelo con esa situación, se desarrolla otra, la que, aunque parece situada en los márgenes, ha tenido y tiene un poderoso impacto político: ahora los políticos cuestionan a los científicos. No sabemos si Feyerabend estaría contento con este nuevo giro, pero no es imposible que así sea, dado su entusiasmo por el lisenkoísmo, la agresiva campaña contra la genética que lanzó Trofim Lysenko en la Unión Soviética, con la bendición de Stalin:

Los órganos del Estado no deben tener reparos para rechazar los juicios de los científicos cuando tienen razones para hacerlo. Dicho rechazo educará al público en general, lo hará más confiado, e incluso puede producir mejoras. Considerando el muy amplio chovinismo de la clase dirigente científica, podemos decir: mientras más casos Lysenko, mejor [Feyerabend, 1999, p. 187].

Encontramos evidencias de este cuestionamiento con mucha frecuencia en diversos países: basta ver la negativa de diversos políticos (incluido el actual presidente de los Estados Unidos) a aceptar las investigaciones sobre el cambio climático, la calidad del agua, la contaminación del aire, la renovación energética, la devastación forestal y marítima, y varios otros temas similares. Este cuestionamiento está enmarcado en un movimiento social más amplio que cuestiona muchos otros consensos científicos bien establecidos: la seguridad de las vacunas, lo saludable y valioso de los productos agropecuarios genéticamente modificados, la conquista del espacio, la evolución, y hasta la redondez de la tierra (recientemente, The Flat Earth Society ha recibido el apoyo de diversas estrellas del espectáculo, como puede verse en su sitio web: www.tfes.org). Este clima le ha hecho decir a varios autores (por ejemplo, Keen, 2007; Nichols, 2017) que estamos viviendo una suerte de crisis del experto y de culto al *amateur* —y no falta quien ha sugerido que de esta crisis solo nos pueden salvar las humanidades (Daston, 2016)—.

Ante estas últimas sugerencias es necesario tener en cuenta lo siguiente. Hace no mucho, los circuitos de producción de información, de creación de conocimiento (de interpretación de la información) y de divulgación del conocimiento eran prácticamente los mismos: la información se extraía, se interpretaba y se divulgaba entre el mismo grupo de personas. Ahora eso ya no es así: hoy mecanismos automáticos extraen información sin entenderla, y otros mecanismos diferentes la divulgan entre quienes están libres para interpretarla y reproducirla sin restricciones —exagerando, podríamos decir que ha pasado algo parecido a lo que le pasó a la Biblia cuando Lutero la tradujo a una lengua popular y declaró eliminada la necesidad de un cuerpo especializado en interpretarla—.

Esto es especialmente importante si tenemos en cuenta que, como lo ha señalado recientemente el economista Josep Colomer (2015), estamos en la era del gobierno mundial de los expertos. En efecto, hoy docenas de entidades supranacionales tienen la última palabra sobre varios aspectos fundamentales de la vida de todo el planeta: las Naciones Unidas, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, la Oficina Internacional de Pesos y Medidas,

la Unión Internacional de Telecomunicaciones, la Organización Internacional de Aviación Civil, la Corporación de Internet para la Asignación de Nombres y Números, la Organización Internacional de Estándares, y un largo etcétera. Se trata de una serie de organismos desde los cuales múltiples expertos rigen muchísimos aspectos de la vida del resto de los seres humanos, sin siquiera consultarles. El panorama de gobernanza mundial que Colomer traza es suficientemente convincente como para hacernos pensar que estamos cerca de una versión de la república platónica. Para Platón, después de todo, el filósofo, el amante del saber, es precisamente el experto:

[...] a aquel que está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por hartado, a este con justicia lo llamaremos «filósofo» [*República*, 475c].

¿Y no es solo a estos hombres, una vez perfeccionados por la educación y por la edad, que encomendarás el Estado? [*República*, 487a].

¿De qué crisis del experto estamos hablando entonces si este se encuentra en la cúspide del poder? Es necesario recapitular algunas de las observaciones hechas para responder a esta interrogante. Empecemos por replantear la propuesta de Feyerabend y su crítica a la ciencia.

Tal vez como reacción al cientismo imperante, desde las disciplinas humanísticas se intentó, sobre todo en la posguerra, cuestionar la creciente hegemonía del discurso científico en los debates sobre las políticas públicas. Feyerabend es un ejemplo particularmente irreverente de ese cuestionamiento, pero todavía podemos aprovechar su crítica si entendemos lo que dice como la insistencia en que la ciencia es tan discursiva como las humanidades, y va a exhibir en consecuencia las limitaciones propias de todo discurso. Antes que concluir de esto que «anything goes», es más apropiado observar que esto implica que el discurso que mantiene y reproduce el conocimiento es uno solo. Volveremos sobre tal posibilidad, que nos parece crucial, inmediatamente.

Si ponemos a un lado la identificación entre mito y ciencia (que es, después de todo, una mera bravata), lo que Feyerabend hace es invitarnos a aplicar los métodos interpretativos de las humanidades a la actividad científica y observar qué ocurre. Es decir, a entender que la ciencia se hace también en sociedad, tiene una historia, usa representaciones, no está inmunizada contra la vaguedad, la definición arbitraria o los excesos de la intuición; en suma, que se organiza como un discurso también.

Por otro lado, es necesario admitir que el cuestionamiento de la autoridad del experto proporciona una oportunidad para democratizar la circulación del conocimiento, pero también les proporciona a los mecanismos del poder (y aquí no me refiero meramente al Estado) la oportunidad de controlar esa circulación, al convertirse en los únicos árbitros —si el experto ya no es autoridad, solo queda la fuerza como recurso para zanjar desacuerdos—. Esa es la encrucijada: de una parte, hemos democratizado la circulación del conocimiento; de la otra, con ese mismo giro, le hemos dado a los no expertos la posibilidad de sentirse expertos y cuestionar la validez del conocimiento consensuado.

Quisiera proponer que hay un camino que permite tomar ventaja de la situación potenciando —en vez de limitando— las posibilidades de las humanidades, en línea con lo que ya otros han expresado —por ejemplo, Chomsky (2000) y Nussbaum

(2012), por mencionar solo dos casos ya clásicos—. Las humanidades deben trabajar por eliminar la distinción entre ciencias y humanidades, no para subsumir una en otra, sino para crear un campo unificado del conocimiento, cuyas partes se ensamblen naturalmente. Curiosamente, son las humanidades quienes menos han hecho por acercarse a esa meta, o, más precisamente, quienes más han hecho por trazar una barrera que nos separe de las otras partes —pienso, por ejemplo, en el peligro representando por el así llamado dualismo metodológico, que impone un muro infranqueable entre ciencias y humanidades—.

Quizá la versión más popular del dualismo metodológico es la de von Mises:

El dualismo metodológico [...] toma en cuenta el hecho de que no sabemos cómo los eventos externos —físicos, químicos y fisiológicos— afectan los pensamientos, las ideas y los juicios de valor humanos. Esta ignorancia divide los ámbitos de conocimiento en dos campos separados, el ámbito de los eventos externos, comúnmente llamado naturaleza, y el ámbito del pensamiento y la acción humanos [von Mises, (1957) 2007, p. 1].

Esto implica que, sin aceptar necesariamente la oposición ontológica entre lo físico y lo mental (y todos los problemas que conlleva), se postula que no es posible estudiar ambos dominios con un método común, es decir, que las ciencias humanas y las ciencias naturales son discursos mutuamente irreductibles. Otros han expresado esta misma visión de manera más sofisticada. Por ejemplo, Davidson ([1970] 1980) propone el «principio anomalista», según el cual no existen leyes estrictas a partir de las cuales los estados mentales (para Mises, «el ámbito del pensamiento y la acción humanos») puedan predecir o ser predichos por otros eventos (para Mises, «el ámbito de los eventos externos, comúnmente llamado naturaleza»). La consecuencia central de este principio es que no es posible un vocabulario común a las humanidades y a las ciencias naturales porque, aunque los hechos mentales y los hechos físicos puedan ser ontológicamente idénticos, sus respectivas descripciones han de hacerse necesariamente usando diferentes predicados. No es que no se pueda describir un hecho mental con un vocabulario físico, sino que, cuando se hace eso, la descripción no es propiamente del hecho mental, sino del hecho físico idéntico a él. Es decir, se puede describir lo que pasa en el cerebro cuando alguien tiene una creencia, pero esa descripción no es la descripción de la creencia. De acuerdo con Davidson, solo con un vocabulario mental se puede describir lo que es propiamente tener una creencia.

Objeciones al dualismo metodológico han venido de muchas partes. Una de ellas es el reduccionismo fisicalista, de acuerdo con el cual no hay realmente «creencias», sino simplemente «lo que pasa en el cerebro cuando alguien tiene una creencia». Es decir, esta posición rechaza el vocabulario de la psicología *folk* (a la que pertenece el término «creencia») y asume que el vocabulario físico es suficiente. De la misma manera que la física *folk* («el sol gira alrededor de la tierra») es inaceptable como explicación válida, también lo es la psicología *folk*. Noten que en esta posición las humanidades no existen, o, más bien, hablan de hechos inexistentes —la historia, la psicología, la antropología, etcétera, se deben reducir a hechos físicos—. Puesto en términos de políticas públicas de investigación, esto significa que lo que debemos estudiar es física, química, biología, etcétera. En otras palabras, el fisicalismo reduccionista se da la mano con el cientismo.

Uno podría sentir en este punto la tentación de parapetarse detrás de las críticas de Feyerabend a la ciencia; o de subirse al salvavidas de Davidson, resignándose a

desarrollar un vocabulario para las humanidades que sea incompatible con el resto del conocimiento, defendiendo a las humanidades con el argumento de que estas son necesarias para la democracia, aunque no generen valor económico (véase Nussbaum, 2012). Hay, sin embargo, una tercera posibilidad que no necesita aceptar ni el dualismo metodológico ni el reduccionismo fiscalista. La ha planteado Chomsky (2000).

De acuerdo con Chomsky, lo mental es físico: es decir, un elemento del mundo natural como lo es la gravedad o el electromagnetismo. Y, en tanto que es físico, está sometido a los mismos principios que el resto del mundo natural, lo que quiere decir que puede y debe ser descrito en términos comunes. Pero eso no significa reducir los estados mentales a «lo que pasa en el cerebro»: lo que eso quiere decir es que los predicados que describen lo mental refieren a elementos del mundo físico también. Eso no significa, sin embargo, que la descripción de lo mental se deba hacer teniendo como base el vocabulario de la psicología *folk*. De la misma manera, el vocabulario de la física *folk* es insuficiente para la física. Lo que se necesita es un vocabulario común que explique todos los tipos de hecho, es decir, se requiere unificar las humanidades y las ciencias naturales.

Si vemos el problema, con Chomsky, como uno de unificación, entonces podemos aprender algo de otros proyectos de unificación —por ejemplo, el proyecto de unificar las cuatro interacciones básicas de la naturaleza: la gravedad, el electromagnetismo, la fuerza fuerte y la fuerza débil—. Sabemos hace tiempo que la teoría de la relatividad (que es nuestra mejor descripción para la gravedad) es incompatible con la teoría cuántica (que describe el mundo subatómico, donde actúan la fuerza débil y la fuerza fuerte). Sería absurdo concluir de allí que debemos ser dualistas ontológicos que dividen la realidad en dos niveles irreconciliables, supraatómico y subatómico. Igualmente absurdo sería resignarse a que las descripciones supraatómicas y subatómicas sean incompatibles, renunciando a una unificación. ¿Por qué resignarse entonces a vivir siempre atrapado en la dicotomía mente-cuerpo, aunque solo sea metodológicamente?

No tenemos que renunciar a la unificación de la descripción de lo mental con el resto del mundo natural más de lo que tenemos que renunciar a la unificación de la teoría de la gravedad con la física cuántica. Y esto es todavía más claro si aceptamos la sugerencia de Feyerabend (aunque no tenga que ser necesariamente en sus términos) de observar las propiedades discursivas de las explicaciones científicas y humanistas. Y resulta todavía más urgente si tomamos conciencia del peligro político que amenaza tanto a las ciencias como a las humanidades, como se ha mencionado. Los alcances de la unificación deben ser amplios, y sin duda serán transformadores. Deben abarcar todas las expresiones: la búsqueda interdisciplinaria, la divulgación conjunta, el acceso libre a las fuentes, la gestión del conocimiento y, sobre todo, la revisión de los objetivos y métodos de cada disciplina a la luz de las otras.

Para terminar, me permitiré dos ejemplos acerca del profundo impacto que esta tarea podría tener, pues no se trata simplemente de una cuestión filosófica o meta-teórica. El primer ejemplo tiene que ver con la relación entre las humanidades y las ciencias de la vida, sea la biología o las ciencias cognitivas. El ritmo actual de crecimiento de las ciencias de la vida las involucra cada vez más no solo con las matemáticas o la ingeniería, sino también con la lingüística, la filosofía, la psicología e incluso el derecho, la economía y la educación. Es decir, será cada vez más difícil desarrollar una investigación científica o humanista que no se tropiece con un pro-

blema biológico o cognitivo. Aún más, comprender los mecanismos básicos de funcionamiento de la cognición y de la naturaleza ya es hoy indispensable para tomar decisiones políticas y morales, y lo será más en el futuro —basta ver lo desinformados que están los cuestionamientos contra los transgénicos, el cambio climático o las vacunas, para darse una idea de la gravedad de la situación—. Se trata de reenfocar la totalidad de la formación universitaria para incorporar un nuevo punto de vista. Así como hoy a nadie se le ocurriría que la formación de un estudiante universitario está completa si no puede reconocer las formas básicas del razonamiento matemático o de la argumentación histórica, en el futuro será inimaginable esta formación sin una comprensión de los mecanismos básicos de la vida y de la mente. Una universidad debería conseguir que todos sus egresados sean capaces no solo de incorporar un punto de vista biológico y cognitivo, sino de entender que la conducta humana no tiene que explicarse dicotómicamente (el lamentable debate *nature/nurture*), sino que una explicación integrada es posible y deseable.

El segundo ejemplo está relacionado con otra dicotomía, que aparece en la gestión del conocimiento y, específicamente, en la vida universitaria. Hablamos de la distinción, también lamentable, entre lo académico y lo administrativo. Como ya advirtió Kant en *El conflicto de las facultades* —y desarrolla en detalle Bourdieu ([1984] 1988)—, las diferentes especialidades tienen una diferente relación con el poder político: algunas (como el derecho) no existirían si no sirvieran al sistema establecido, otras (como la filosofía) no existirían si no pudieran cuestionarlo. Esa misma tensión se reproduce dentro de la universidad: ciertas actividades son necesarias para conseguir y asignar recursos eficazmente a las actividades centrales de renovación y transmisión del conocimiento; las primeras no pueden dejar de ser cautas y conservadoras, las segundas desaparecerían si no fueran agresivamente transformadoras. Pero de esto no se sigue que cada una de estas esferas se gobierne por sistemas inconmensurables de principios. No se sigue que lo administrativo no pueda ser evaluado con criterios académicos. No hay, en principio, ninguna razón para que haya tensión entre estas dos actividades, pero el hecho es que la hay, a tal punto que prácticamente no hay diálogo entre los actores de unas y otras, y que en la universidad la capacidad para asignar recursos (es decir, lo administrativo) subordina a las actividades académicas. Esa tensión solo se resolverá cuando ambos tipos de actividad se piensen en conjunto, y no separadamente.

Para concluir, permítaseme decir que la estrategia de parcelación del conocimiento, sea por razones ontológicas o por razones metodológicas, ya cumplió su ciclo útil de vida. Hoy solo es un obstáculo en el camino hacia la verdad. Toda descripción es el reporte de un individuo. Lo que el sujeto reporta sobre sí mismo no está más o menos sesgado que lo que reporta sobre las cosas. No debería vetarse *a priori* ningún tipo de evidencia. Toda conversación es posible.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre ([1984] 1988). *Homo academicus*. Stanford: Stanford University Press.
- CHOMSKY, Noam (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLOMER, Josep M. (2015). *El gobierno mundial de los expertos*. Madrid: Anagrama.

- DASTON, Lorraine (2016). «Can Liberal Education Save the Sciences?». *The Point Magazine*. Recuperado de <<https://thepointmag.com/2016/examined-life/can-liberal-education-save-the-sciences>>.
- DAVIDSON, David ([1970] 1980). «Mental Events». En *Essays on Actions and Events* (pp. 207-227). Oxford: Oxford University Press.
- FEYERABEND, Paul (1975). *Against Method*. Londres: New Left Books.
- (1993). *Against Method*. Tercera edición. Londres: Verso.
- (1999). *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical Papers. Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KEEN, Andrew (2007). *The Cult of the Amateur*. Nueva York: Doubleday.
- LOCKE, John (1689). *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres: Basset.
- NICHOLS, Tom (2017). *The Death of Expertise. The Campaign Against Established Knowledge and Why it Matters*. Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha (2012). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- PLATÓN (1988). *República, Diálogos IV*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- ROSS, Sydney (1962). «Scientist: The Story of a Word». *Annals of Science*, 18(2), 65-85.
- RUSKIN, John ([1874] 1906). «Ariadne Florentina». En *Works*. Edición de E.T. Cook y Alexander Wedderburn. Londres: George Allen.
- SOKAL, Alan y Jean BRICMONT (1998). *Intellectual Impostures*. Londres: Profile Book.
- VON MISES, Ludwig ([1957] 2007). *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.