

SENTIDO Y DEMOCRACIA. UN SISTEMA EN EL TIEMPO

Moisés Ramírez Villarreal¹

Resumen: En el presente texto buscamos un *sentido* a los cambios políticos y a la democracia. Esto lo haremos partiendo de la crítica a la idea de plenitud en política. De ahí nos moveremos al pensamiento del sistema y su transformación en el siglo XX, para concluir con la reflexión acerca del tiempo a partir de las filosofías de Heidegger y Kierkegaard, y su importancia para la democracia.

Palabras clave: DEMOCRACIA – SISTEMA – TIEMPO.

¹Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.
Contacto: villarreal.moises.r@gmail.com

El problema de la comprensión

Los cambios políticos que experimenta una sociedad están sin lugar a dudas inmersos dentro de la lógica de la comprensión. Un cambio sólo es presentado como tal bajo la presuposición de que las cosas cambian, y de que las condiciones materiales no impidan que la potencia² de dichos cambios pueda afectar de manera significativa a los actores y sujetos políticos. Es necesario, entonces, que dichos cambios se inscriban sobre un *sentido* que los dote de *significación*,³ es decir, que muestre la relación que éstos establecen, en su potencia, con los agentes que comprenden. Esto es, para mí, un cambio en sentido político. La pregunta entonces salta a la vista: ¿cuál es la relación entre un sentido político y un sentido en general? Bien contestada esta pregunta tenemos las directrices también para responder a una que parece mucho más cercana: ¿Cuál es el sentido de la política?⁴

Esta pregunta está, sin embargo, lejos de ser respondida en un escrito de pocas cuartillas. Su posible respuesta constituye el campo de investigación sobre el que este artículo se constituye, pero éste es apenas un *tanteo*, pues su pretensión es pensar los cambios políticos. Pero no se trata sólo de pensar cuáles son los cambios a los que está sometido cierto horizonte de comprensión, sino también en qué sentido hay un cambio. Porque, aunque la significación no pueda ser cuantificada,⁵ sí que podemos hablar de poca, nula o mucha significación, según lo determinemos por su potencia. Si queremos pensar un cambio no podemos verlo a raíz solamente de sus determinaciones, o de su importancia para tal o cual teoría, sino que hay que pensarlo a raíz de su capacidad. Y es cierto, ésta no puede ser determinada a priori, pues exige una relación con otros *cuerpos*.⁶ Y, considero yo, desde la respuesta de Poincaré al problema de los tres cuerpos (Gowers, 2008, 727) no ha sido posible establecer una respuesta general a las relaciones entre más de dos cuerpos, ni siquiera bajo las determinaciones simples de la física newtoniana.

Ante esta situación que no puede ser sino atemorizante o, en el mejor de los casos, preocupante, tenemos que colocar nuestra vista, ante todo, en el futuro. Entiendo yo por éste la transposición perpetua de la unidad del presente, su *nunca llegar a ser* en sentido pleno. Pero también en un sentido de *previsión*. Es decir, tenemos que introducir el *tiempo* (y la *temporalidad*) en el campo de la política.⁷ Pero me parece particularmente importante el futuro porque, como

²Por potencia se entenderá, aquí, lo que entiende el mismo Spinoza (Spinoza, 2015, 210) como *potentia*, es decir, la capacidad de afectar y ser afectado por otros *cuerpos*.

³No debe confundirse esto con significado. La significación parte del sentido y es parte de un universo de *comprensión*, pero la hago depender también, en última instancia, de la potencia (véase la nota siguiente).

⁴Atendiendo a una reducción que me parece, no del todo correcta, pero ilustrativa, podemos decir que esta pregunta va de la mano con esta otra: ¿qué pretendemos lograr (y por qué) con la política? Reduccionista porque el sentido –al menos como yo lo propongo aquí– está más allá de cualquier racionalidad medios-fines y alguna otra racionalidad que busque principios incommovibles. Por cierto, tampoco hay que confundir sentido y significado, pues éste último queda íntimamente relacionado con la obra estructuralista, la cual no tomamos –ni siquiera en su vertiente *post*– como directriz.

⁵Al menos hasta que la *conciencia* siga siendo un problema sin origen determinado y fuera del horizonte de la contabilidad, pues la significación está en estrecha relación con ésta.

⁶Yo seguiré una línea diferente, pues pensaré en este trabajo a los cuerpos como *información*, concepto que tomo de la ciencia, pero que me parece prolífico porque se encuentra lejos de la problemática materialismo/idealismo, pues, como apunta Maldonado (Maldonado, 2019, 8), éste es un concepto físico pero intangible y, en este sentido, es capaz de explicar, a mi modo de ver, tanto materia como idea. Y la capacidad de explicación es una forma también de la potencia. Esto no desplaza las dimensiones biológicas o políticas de los cuerpos, sino que las abraza.

⁷Aunque la noción de performatividad (Austin, Butler) tiene relación con esta idea, ella no ha mostrado de qué manera pueda darse tal relación. Yo no aceptaré este concepto porque, bajo lo que se ha dicho, podría atreverse uno a enunciar que todo discurso es performativo, pero no es el caso, ya que yo acepto la idea de que el discurso es ya, en sí mismo, acción. No hay diferencia aquí entre teoría y práctica.

bien lo han marcado Laclau y Mouffe (E. Laclau y C. Mouffe, 2004, 120), el campo de lo social no tiene ningún punto de fijación absoluta en su sentido, lo cual implica la negación de una metafísica de la presencia. Sin embargo la obra de Laclau y Mouffe no introduce el tiempo en su problemática, por lo cual su campo de significado no se extiende más allá de un presente omni-*presente*, pues las fijaciones parciales a las que se refieren no tienen duración ni comprensión. Pero la comprensión que se asienta en el futuro no *determina* ni tampoco parte de presencia alguna.

La pregunta ante la cual hemos de situarnos no parece ser otra que la siguiente: ¿qué cabe esperar?; pregunta heredada de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1997, 630), pero que, no puede partir de ningún punto fijo, como lo ha mostrado la crítica tanto de Derrida como Laclau y Mouffe, como sí lo hace en Kant. Y antes de siquiera acudir a cualquier teoría hay que intentar ponerse de acuerdo sobre los hechos mismos, o mejor dicho, las interpretaciones bajo las cuales leemos la situación descrita aquí. La teoría política tiene sus métodos para llevar a cabo estas labores, pero la filosofía política nunca da por sentado método alguno. Quisiera ensayar aquí la idea de buscar a partir del sentido propiamente político de lo que puede tomarse como cambio y como democracia.⁸ Si hay alguna pregunta relacionada con nuestra inquietud, viene a mi mente inmediatamente la pregunta que apertura *Ser y Tiempo*: la pregunta por el sentido del Ser (*Seinsfrage*) (Heidegger, 2015, 14). Evidentemente las limitaciones de espacio me impiden llevar a mejor puerto todas las preguntas que todo lo anterior ha podido suscitar, pero no veo otro camino que el de la simplificación.

¿Quiere esto decir que nuestro texto versará acerca de la democracia y el cambio social a partir de una filosofía heideggeriana (en este caso fenomenología y hermenéutica de la *Destruktion*)? En manera alguna. Si me he decidido a incluir su referencia se debe a que nuestra pregunta está más relacionada con la suya que con preguntas basadas en una metafísica de la presencia o la esencia. Asumo las críticas de Heidegger a la tradición metafísica de Occidente, y acepto cuanto de esa crítica puede aplicarse aquí, pero no pensamos la política a partir de Heidegger ni de su filosofía.⁹

Nuestro problema, como puede verse de suyo, tiene un campo de acción muy amplio. No puedo determinar en manera alguna su potencia de obrar, que quedará determinada por su relación con otros cuerpos. Tampoco pretendo aquí dar sentido a las protestas concretas que se han suscitado a lo largo de los últimos años, que, bajo la idea que establecimos anteriormente, tendría que referirse a un *futuro*, que sin embargo no sería predicción. Al menos no en el senti-

⁸Reitero, no debe esto confundirse con “el sentido de la política”, que es una cuestión diferente, y que de ninguna manera debe confundirse, ni por asomo, con la pregunta “¿qué es la política?”, porque le asigna a ésta una esencia que ésta fuera de toda noción de sentido.

⁹Recurriendo una vez más a un reduccionismo ilustrativo, podríamos decir que Heidegger actúa aquí como una *herramienta* (de ningún modo a-la-mano) de evaluación, pero no de edificación.

do corriente de esta palabra. Lo que quiero es establecer aquí un punto de partida que puede ser completamente destruido a raíz de su poca potencialidad, o *puesto* en debate.

Otro punto que me parece importante señalar es mi horizonte de comprensión, que merma o aumenta mi potencia y la de mi discurso: me refiero a las pasiones y el ámbito en el que me encuentro. Escribo desde Latinoamérica a un público latinoamericano, y las relaciones políticas establecidas en nuestros espacios geográficos son indudablemente un factor a considerar, así como las pasiones que éstas propician. El punto no es desterrar la pasión del ámbito de la filosofía –ni de la teoría– política. Lo importante aquí es precisamente hacer evidentes tanto las pasiones como el horizonte bajo el cual se interpreta. Pero no por ello mi labor carece de una pretensión de verdad, que difiere profundamente del *deseo* de establecer verdades.

Por estas razones, *mi* interpretación sobre este tipo de sucesos está directamente atravesada, tanto en su horizonte como en sus consecuencias, por la pasión y presupuestos del contexto bajo el cual he nacido y crecido. A mi modo de ver, no hay ninguna otra manera de *comprender*. De igual forma, el objetivo del presente escrito es *tantear*, sobre ideas más o menos definidas, una nueva manera de comprensión y de búsqueda de sentido a las interpretaciones¹⁰ sobre lo que se presenta como cambio. Según puede advertirse por las premisas anteriores, todo, en mi teoría, es cambio, pero, a su vez, no todo es cambio, porque la infinitud cualitativa de éste no puede constituirse en definición alguna. Y más aún, es un infinito no-continuo, no sólo por la sobredeterminación sino por la *indeterminación* de ciertos fenómenos –cuestión esta de la *indeterminación* que, por desgracia, no está presente tampoco en la obra de Laclau y Mouffe. Quisiera partir ahora de la noción de sistema para tratar el tema del tiempo y la temporalidad en sentido político.

Sentido de una teoría política

Los teoremas de Gödel, el principio de indeterminación de Heisenberg, así como la filosofía del siglo XX europea, desde Heidegger en adelante, han contribuido, cada uno en su discurso particular, a socavar los cimientos sobre los que se construía dicho discurso. Lo cual no quiere decir otra cosa que abrir los sistemas de pensamiento y las formas discursivas a cuestiones que son, por sí mismas, inconcebibles dentro de –para decirlo con Foucault– la *episteme* que los vio nacer. Y la teoría política no ha dejado atrás estos resultados, sino que se ha buscado incluirlos en este discurso. El caso, ya citado, de Laclau y Mouffe

¹⁰Que, con Nietzsche, constituyen el *sustituto* a los *hechos* (Nietzsche, 2005, 37). Asumo esta idea porque la interpretación me parece tener más capacidad explicativa que el “hecho”, que no puede explicar aquélla sino bajo la base de un determinismo burdo que la tradición filosófica del siglo XX acabó por desintegrar. Sin embargo estoy al tanto de que hay científicos quienes, apoyándose en la potencia de su discurso, apuestan por un reduccionismo fiscalista que es, a la vez, determinista, como es el caso de Steven Weinberg en *Dreams of a final Theory* (Weinberg, 1992, 52).

me parece adecuado en sus desarrollos, pues a partir del psicoanálisis de Lacan y el pensamiento de autores franceses (Althusser, Derrida, Foucault) llevan a este puerto la empresa de los conceptos de Gramsci, y consiguen, a mi parecer correctamente, la apertura del campo de lo social.

Pero con esta apertura se ha pretendido abandonar también la noción misma de *sistema* por basarse éste en el orden inamovible de presencias plenas. Y en este sentido la crítica a la metafísica de la presencia es plausible, y cualquier intento –en el ámbito filosófico– de retomar esos paradigmas no conduce a resultados potentes. Considero yo que el paradigma del sistema, y el objeto primordial de la crítica aquí fue el sistema hegeliano, que con las críticas de Kierkegaard comenzó a resultar, por lo menos, *sospechoso*. Pero el sistema no detiene su potencia en la filosofía hegeliana, ni siquiera en el discurso filosófico, sino que ocurre un desplazamiento: esta noción, en el siglo XIX, pero más que nada en el XX, se mueve a los discursos de la física, de la lógica matemática y de nuevas ciencias. Es precisamente este desplazamiento el que resulta importante para nuestro estudio presente.¹¹

La noción de sistema perdió simplemente su capacidad explicativa en el discurso filosófico, pero no absolutamente.¹² Sistemas formales, sistemas físicos¹³ y, más recientemente, sistemas complejos. Los teoremas de Gödel obligan a los sistemas formales que pretendan tener un número finito de axiomas a abandonar la pretensión de completitud y consistencia. No pueden sostenerse ambas cualidades. Los sistemas complejos retomarían estos resultados con aplicaciones a sus propios discursos, como es el caso de las lógicas no-clásicas, que no aceptan como válidos los principios de la lógica clásica: identidad, no-contradicción o tercero excluido.

En mayor o menor medida son estos los principios que la crítica a la metafísica de la presencia toma como insostenibles, en tanto en cuanto podamos relacionar el esencialismo, la universalidad, la presencia y la inmutabilidad con ellos.¹⁴ Pero esto quiere decir que la significatividad del sistema ha cambiado sin desaparecer del todo –y sobre todo presente hoy en el ámbito de la informática. ¿Cómo y por qué ocurre este desplazamiento desde un discurso filosófico a uno científico? Mi hipótesis es que sobre la tradición filosófica y de las ciencias sociales influye, decisivamente, como apunta Gadamer (Gadamer, 1977, 7) el discurso de la ciencia moderna. Evidentemente tal discurso posee una potencia y una significatividad muy amplias.

Sin embargo, como se ha dicho más arriba, esta pretensión, aunque dejada de lado en la filosofía y las ciencias sociales, persiste en otros discursos. Discursos que, por cierto, se alzan todavía con la pretensión de la verdad neces-

¹¹Estoy consciente de que el lector echará en falta un texto sobre por qué el sistema hegeliano se constituye como *punto de quiebre* para la noción de sistema en filosofía, pero no puedo sino quedar en deuda con ello porque el tema de este escrito es diferente.

¹²Es importante anotar como relevante este concepto para Foucault, que, sobre todo en *Vigilar y castigar*, está referido a sistemas penales y penitenciarios como conjuntos de prácticas e instituciones. No era gratuito el nombre de su cátedra en el Collège de France: *Histoire des systèmes de pensée*.

¹³Aunque nombrados no pretendo tratarlos aquí, pues todavía al día de hoy hay científicos que buscan sistematizar de manera unívoca la teoría de la relatividad de Einstein con la mecánica cuántica. En este punto no hay algo conclusivo.

¹⁴Como sí hacen Laclau y Mouffe en su obra ya citada, socavando la identidad en la "lógica de la equivalencia", la no contradicción en los "antagonismos" y el tercero excluido en la "hegemonía".

ria,¹⁵ y la sistematicidad constituye una herramienta poderosa. Por supuesto que las ciencias sociales no renuncian de manera categórica a esta pretensión, pero la mantienen como ideal irrealizable (Sartori, 2007, 99) o como “horizonte necesario” (Lacalu y Mouffe, 2004, 230). La pretensión, por ejemplo, del reduccionismo fisicalista es también un ideal: un sistema cerrado, completo, pero realizable. Esto constituye el principal antagonismo entre unas y otras.

Sin embargo hay una nueva manera en que el discurso científico ha venido desarrollándose: las ciencias de la complejidad.¹⁶ Su estudio es reciente, pero está ya presente en el ámbito de las ciencias sociales (Maldonado, 2006, 86). ¿Qué importancia tiene esto? Las ciencias de la complejidad no parten de los mismos presupuestos que la ciencia moderna; sus sistemas son abiertos, sus matemáticas son discretas (no continuas y se estudian los elementos uno a uno), no son reduccionistas, y, lo que más me interesa destacar, tienen discursos abiertos. Sin embargo, como dije un poco más arriba, la significatividad y la potencia del discurso científico cerrado es de un alcance muy grande en nuestros días, y sobre todo su capacidad de *acreditación* y *desacreditación*.

Esto nos muestra la potencia de la sistematicidad que, no lo olvidemos, es un concepto de “tradición humanística”. Según nuestro análisis ésta se ha abandonado debido a que no se concebía la posibilidad de un sistema abierto, cuestión ya resuelta por el paradigma de la complejidad. ¿Qué ocasiona entonces la pérdida de significatividad del sistema para la filosofía (a excepción de algunos casos contados como la obra de Gustavo Bueno) y las ciencias sociales? Acercándonos a nuestro objeto aún más, pasemos a hablar del tiempo.

Sistema, democracia y Estado nación

Comencé este escrito buscando un sentido. Para ello he planteado nociones para una comprensión. Sin embargo, se nos ha negado la pretensión de buscar una comprensión *general* que, bajo los mismos presupuestos planteados, carecería de validez. Pues bien, el apartado anterior nos colocó en otra dirección que parecería carecer de relación: el *trazo* de una reflexión acerca del sistema. Hemos *delineado* una parte última de lo que constituiría su historia. Tanto ésta, como la metáfora del arte pictórico (*trazo, delinear*) no son gratuitas.

Una historia carece de significación si no se tiene una comprensión clara de su sentido. ¿Quiere esto decir que hablaremos de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) como condición de posibilidad ontológica de la historia misma (Heidegger, 2015, 30)? De ninguna manera. El problema con Heidegger es la búsqueda y explicación en grado suficiente de las “estructuras fundamentales del ‘ser ahí’”

¹⁵Considérese a este respecto como la OMS, en un momento de pandemia, desacredita resultados particulares por carecer de “rigor científico”. Vemos que su autoridad reside en su discurso y la significatividad que esto tiene para los agentes y conciencias. El ejemplo de Chile es particularmente ilustrativo, pues mientras este organismo internacional trata de alzarse con el monopolio de la verdad en cuanto a la situación pandémica y las obligaciones al respecto, las protestas continúan (Calle Aguirre, 2020, www.france24.com/es/)

¹⁶Por citar algunas: topología, teoría del caos, ciencias de la tierra, teoría de grafos, teoría de números y lógicas no-clásicas.

(Heidegger, 2015, 26), cuestión que hemos cancelado de nuestro discurso. Pero, en esta dirección, y sin resolver propiamente el problema de la historia, asumo una idea que me parece crucial: “El ‘tiempo’ funciona hace mucho como criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diversas regiones de entes” (Heidegger, 2015, 28). Lo que Heidegger entiende por regiones de entes (*Regionen des Seinden*) he decidido aquí interpretarlo como discursos. ¿Cómo es que el tiempo constituye ese criterio “óntico-ontológico” de división de los mismos? Por desgracia la respuesta sólo estaría dada, considero yo, por el prometido estudio del análisis del tiempo en la *Física* de Aristóteles, pues *Ser y Tiempo* concluye con esa pregunta: “¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación (*Zeitigungsmodus*) de la temporalidad?” (Heidegger, 2015, 471). Hasta aquí Heidegger. Mi idea es que esto no debe buscarse en la incompletitud que se muestra entre la obra *Ser y Tiempo* y su proyecto, sino en Kierkegaard.

Cuando Kierkegaard analiza la angustia como consecuencia del pecado original introduce, como horizonte de comprensión de la *redención* cristiana, el tiempo. Pero a diferencia de Heidegger, Kierkegaard no se limita a hablar de la temporalidad y la división corriente del tiempo (pasado, presente y futuro), pues introduce, con influencia helénica y cristiana, la cuestión de la eternidad. Ésta es lo “presente que no tiene ningún pasado ni futuro” (Kierkegaard, 2015, 180), es decir, un presente pleno; mientras que el tiempo queda definido como “la sucesión que pasa” (Kierkegaard, 2015, 179), es decir, puro *pasar*. Las fijaciones parciales de las que hablábamos antes se encuentran bajo la base de este *siempre estar pasando*, mientras el discurso del sistema universal y cerrado se encontraría bajo la base de la eternidad.

Sin embargo hay una categoría subversiva que Kierkegaard introduce, una vez más, de la mano de Platón: el *instante*. Éste aparece como “esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad [...] y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad, y ésta continuamente traspasando el tiempo.” (Kierkegaard, 2015, 184). Por estas razones el instante es subversivo, pues traspasa el *puro estar pasando*, así como el presente pleno, pero no los disuelve,¹⁷ sino que los *traspone* indefinidamente. Y este traspone continuo se da en el *futuro*, o más bien posibilita un pensamiento acerca del futuro.

¿Nos da esta idea el sentido que buscábamos? No, pero nos acerca. Dijimos que la visión a futuro –como ideal u horizonte necesario– no había desaparecido del ámbito político. Pues bien, bajo este profundamente parco análisis del tiempo digo que no debería desaparecer. Y que esto también está sobre la base de la democracia. Esta es mi hipótesis. La democracia es un *sentido* que no puede provenir sino de una *comprensión política*. Éste invade, como fragancia,

¹⁷Kierkegaard, a mi parecer influenciado todavía por Hegel, habla de una síntesis, cosa que yo rechazo.

todo otro discurso y se deja invadir por ellos. Ésta es su particularidad. Y su ambigüedad “necesaria”, la imposibilidad de su definición última, pero al mismo tiempo la necesidad de su práctica, lo ponen en el ámbito del *futuro* del que hablamos arriba. Y no pudo haber sido expresado mejor por de Tocqueville: “el advenimiento irresistible y universal de la Democracia en el mundo” (de Tocqueville, 2015, 42); *siempre advenimiento, siempre irresistible y universal*. El cambio social es la *mostración* del instante. Su *sentido* es la búsqueda de un cambio para *mejor* que logre permanecer, pero que a su vez *esté pasando ya*. *Existen* para poner en cuestión las pretensiones de verdad y para asegurarlas. En esto radica la importancia del *estallido* social, que está mucho más allá del ámbito puramente sociológico o político: posee una potencia de significación que no tiene ningún otro discurso, y, a mi modo de ver, no rechaza completamente la noción de sistema.

Más arriba hablábamos del *trazo* y el *delineamiento*, categorías del discurso estético. Si, por tanto, la *pintura* que este texto devenga posee potencia suficiente, podrá constituirse en un discurso *sistemático abierto*. De esta forma se *interpenetran* los discursos científicos (sistema), estéticos (dibujo) y políticos (democracia), pues la comprensión parte de una base (el dibujo o la pintura) hacia su representación (*significación*), que no sólo presupone un espectador, sino un acto de *creación*. Todo esto, y lo que esté dejando fuera, están presentes en la búsqueda de un *sentido*. Sin embargo, este conflicto y consenso que nunca llegan a un sosiego, es sólo posible en un horizonte democrático.

Bibliografía

Calle Aguirre, M. C. (2020). *Siguen las protestas en Chile en medio del Covid-19*. Recuperado de <https://www.france24.com/es/20200422-chile-protestas-sociales-descontento-covid19-pandemia>.

Gowers, T. (Ed) Barrow-Green, J. y Leader, I. (Eds. asoc.). (2008). *The Princeton Companion to Mathematics*. Princeton: Princeton University Press.

Derrida, J. (2019). *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme

Heidegger, M. (2015). *El ser y el tiempo*. México D. F.: FCE.

Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. La Plata: Terramar.

Kierkegaard, S. (2015). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.

Evelyn Galiazo. *El giro animal*. Revista Confines 27, 2011.

Maldonado, C. (2016). *Complejidad de las ciencias sociales. Y de otras disciplinas*. Bogotá: Desde abajo.

Maldonado, C. (2019). *Sociedad de la información, políticas de la información y resistencias*. Bogotá: Desde abajo.

Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

Sartori, G. (2007). *Teoría de la democracia I: El debate contemporáneo*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2015). *Ética*. Madrid: Alianza.

De Tocqueville, A. (2015). *La democracia en América*. México D. F.: FCE.

Weinberg, S. (1992), *Dreams of a Final Theory*. New York: Pantheon Books.