



Revista Teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación y de la Información Universidad de Playa Ancha - Valparaíso - Chile

Versión Impresa: ISSN 0718- 2023 / Versión en línea: ISSN 0718-4018 / AÑO 4, I semestre 2008 - NÚMERO 7

Inicio Monográfico Estudios Reseñas Tesis Convocatoria



## Revista F@ro N° 7 - Monográfico

# La antropología en la crisis de las ciencias humanas y sociales \*

**Eduardo Álvarez Pedrosian \*\***  
**eduardoalvarez1975@hotmail.com**  
 Universidad de la República - Uruguay  
**[Descargar PDF] - [Descargar SWF]**

Antes que nada algunas cuestiones en torno al concepto de *crisis*. Creo que estamos en un momento de las ciencias humanas y sociales bastante productivo. Esta crisis nos habilita a un espacio de generación de conocimiento, quizás hasta el momento no visto, tan importante como aquél que dio origen a las ciencias humanas y sociales a fines del siglo XIX y principios del XX.

En ese sentido, había planteado en un encuentro académico anterior dónde me posicionaba, lo voy a volver a repetir acá. A mí en un primer momento me había interesado la diversidad del género humano, eso fue lo que me llevó a acercarme a las ciencias antropológicas. Tiene que ver, desde el punto de vista de la reflexividad, como mis orígenes. Como ustedes saben, en Uruguay también somos hijos de la emigración. En mi caso, por filiación materna una fuerte herencia de origen armenio, que genera una distancia bastante interesante frente a la Europa Occidental. Y cierta esquizofrenia entonces desde los comienzos. Porque me vinculaba con el ámbito de la comunidad armenia en Montevideo, que es bastante importante, como en Buenos Aires y Córdoba en Argentina, San Paulo en Brasil; y por otro lado, el ambiente externos a ella, el barrio, la ciudad, mis compañeros. Y vivía en esa esquizofrenia, de vivir como en dos mundos culturales diferentes. Tener tías abuelas escapadas del genocidio armenio de 1915, perpetuado por el Imperio Otomano de entonces, hoy el Estado turco. Costumbres, hábitos, formas de vida bastante alejadas de las que comúnmente uno encontraba. Eso, en parte, fue lo que me fue llevando a la antropología. El hecho, también, el haber podido viajar a Armenia allá por 1992, cuando acababa de caer la Unión Soviética, también fue un golpe bastante abrupto y un shock bastante interesante. Pero, como comenté el martes, una vez comenzada la carrera, me encontré con una serie de inquietudes que no las podía saciar siguiendo la currícula que se me ofrecía: etnología, antropología social, metodología, sistemas socioculturales... Y en el momento en que me había tenido que inscribir se me había hecho muy difícil elegir entre antropología y filosofía, muy difícil. Inevitablemente tuve que comenzar a introducirme en la filosofía también. En los estudios de doctorado, pude dedicarme, y en eso estoy, y con eso sentir que podía balancear lo que me estaba faltando. Porque por debajo de toda la diversidad de estilos de vida, de formas culturales, estaban siempre esas preguntas: ¿qué es el hombre?, ¿hay un género humano?, ¿hay una esencia del hombre?, problemáticas que evidentemente entran dentro de lo que comúnmente conocemos como filosofía.

Antes de seguir y profundizar en este tema de la relación entre las ciencias humanas y la filosofía, quiero hacer algunas consideraciones sobre lo que considero es importante en relación a la concepción de teoría. Me parece importante tratar de desterrar desde el principio, algo que, en la cultura occidental ya lleva miles de años, a partir principalmente de la filosofía platónica, que es esa separación en dos mundos, como se la conoce también, la “metafísica de los dos mundos”, que comúnmente los investigadores la sufrimos como esa dicotomía entre teoría y práctica. Realmente no existe una cosa tal. En *Pensar las teorías entre las prácticas* <sup>1</sup>, planteo, siguiendo las líneas deleuziana y foucaultiana, que es necesario pensar las teorías como prácticas entre las prácticas. Porque realmente la teoría es una actividad también, se trata de hacer teoría. Uno cuando hace teoría nunca deja el mundo de la práctica. Todo lo contrario. Lo que tratamos de hacer es articular distintas prácticas, para eso sí, para tratar de trascender de alguna manera esas prácticas concretas, inmanentes: acontecimientos específicos, historias de vida de sujetos particulares, comunidades concretas. Uno trata de tomar la materia prima de esas prácticas y en ese entramado que se va tejiendo generar teoría. Hago referencia a la figura del *theorós*, de donde viene justamente esta noción occidental de teoría. Y el *theorós* era aquél que iba a los juegos olímpicos a observar qué pasaba con los gimnastas, así como a otros rituales y ceremonias. No participaba de los juegos, luego iba a la *polis* y relataba, narraba lo que había sucedido en esos juegos. Como les digo, desde Platón, este anclaje en una experiencia específica, de un sujeto concreto que era el *theorós* se va perdiendo. Pero es importante volver a eso, retomar eso para entender cómo la teoría es una práctica entre las prácticas. Si bien el *theorós* no era un gimnasta más, era un sujeto más sentado allí en las gradas, y dependía económicamente de lo que la *polis* le pudiera dar por sus actividades. Era importante también el hecho de que no era un ciudadano de la *polis* de la cual era oriundo, sino que trabajaba para otra *polis*, era un extranjero. Eso ya iba dándole cierta distancia, cierto extrañamiento, que le iba a permitir justamente hacer unos relatos valorados por ser diferentes a los de los otros ciudadanos que estaban compitiendo y representando a esa *polis*. Pero bien, en la práctica específica de los juegos olímpicos, él no era un participante, pero sí era un ciudadano, un sujeto más, sentado en las gradas.

Lo que en general se ha olvidado, es que las gradas también forman parte de las arenas, no solamente donde están los jugadores. Esto que estoy planteando en términos abstractos, piénselo en los términos de cualquier investigación, es el gran

problema de hasta dónde nosotros estamos inmersos en los fenómenos que estamos estudiando. Evidentemente ahí comienza este tema de la toma de distancia, de la necesaria diferenciación con los sujetos que son los actores sociales de los fenómenos que tratamos de analizar. Esto no quiere decir que el investigador no sea un sujeto más que está allí, pero juega con esta distancia. En este sentido entonces, partiendo de la noción de *rizoma* que elaboran Deleuze y Guattari, me parece que epistemológicamente podemos pensar ese espacio del entre, ese *intermezzo*, ese inter-ser, como el lugar en donde emerge la teoría. Con esto terminaban *Rizoma*, que luego también se publica como introducción a *Mil mesetas*: “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, intermezzo. El árbol es filiación [recuerden que oponen el árbol al rizoma], pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y... y... y...’. En esta hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser... El medio no es una media, sino al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y reciprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio”. **2** Los invito a pensar en la teoría así, como ese medio que está entre las prácticas, que arrastra a las prácticas, las toma de materia prima y por tanto es una transversal, una perpendicular, que justamente busca trascender, ir más allá de esos casos particulares. Claro, desde una posición digamos racionalista tradicional, esto es bastante difícil de concebir. Pero sabemos a lo que nos ha conducido el proyecto de la racionalidad occidental en general, a esta teoría abstracta, fuera de toda existencia, ese mundo de las ideas platónico, a esa búsqueda de sistemas absolutos, de teorías totalizadoras. Pensar las teorías entre las prácticas, obviamente que siempre nos tiene atados de alguna manera a esas prácticas que tomamos como materia prima. Eso quiere decir que las generalizaciones que podemos hacer nosotros en ciencias humanas y sociales siempre son relativas. Insisto, para una visión racionalista y analítica en particular, esto hace que lo que hacemos nosotros sean ciencias débiles, como las llama Kuhn, ciencias pre-paradigmáticas, ciencias que no han logrado constituir un paradigma. Ciencias infantiles, llega a plantear, que se encuentran en esa infancia eterna que no permite dar el salto que sí dieron la física, la biología. Para mí esto no le quita potencial a la teoría, por el contrario la vuelve a ubicar en lo que realmente puede dar, cuál es su potencia, su alcance. Justamente es este: tomar las prácticas concretas, experiencias humanas específicas, y de allí realizar las inferencias, necesariamente siempre hacia otras prácticas.

En ciencias humanas y sociales generalmente se habla, ustedes saben, de estudios de caso. Y los estudios de caso son justamente eso; no es que no se realicen generalizaciones, se realizan generalizaciones en los estudios de caso, pero siempre son generalizaciones relativas, y necesariamente aplicables a otros casos. Y esta es otra idea que se articula a otra de Foucault y Deleuze, y es la de la teoría como caja de herramientas. Y éste es el otro punto que quería plantear con ustedes. Esto aparece en un diálogo entre ellos, “Los intelectuales y el poder”, publicado en la *Microfísica del poder* **3**. En *Ciencia, conocimiento y subjetividad*, en el último capítulo ya citado, se analizan las implicancias de pensar a la teoría como caja de herramientas. En este sentido, se los puede acusar de utilitaristas, a Foucault y a Deleuze cuando dicen la teoría tiene que funcionar, es el único criterio que necesitamos. La teoría no representa, no interpreta... sino que lo que hace es justamente articular distintas prácticas, y las prácticas necesarias para derribar los muros que la teoría construye. La teoría aparece como una cristalización, en determinado contexto, coyuntura, de ciertas prácticas empalmadas por el investigador. En ese momento nosotros como que congelamos la experiencia, es como que ahí ponemos pausa, la elevamos más allá de lo contingente, y generamos un producto, la teoría hecha de conceptos. Hay un filósofo uruguayo, lamentablemente bastante olvidado, ahora se están cumpliendo los 50 años de su fallecimiento, que se llama Carlos Vaz Ferreira. Un filósofo que vivió bastante tiempo, era de fines del siglo XIX, nació en 1872 y vivió hasta 1958. Vaz Ferreira tenía una máxima muy interesante, decía que la ciencia era metafísica solidificada. Y decía, nosotros vivimos sustentados por la ciencia -imagínense ustedes, esto lo decía por 1938-, la ciencia es como un témpano de hielo, decía él, y los hombres pisan fuerte y es sólida, y realmente se pueden construir edificios -esa imagen de la ciencia como un edificio sobre el que se construye y se puede acumular conocimiento-. Pero no nos podemos olvidar, decía Vaz Ferreira, que alrededor de ese témpano, por debajo de ese témpano, sigue habiendo agua. Y más aún, si yo descongelo el hielo, si lo vuelvo a calentar, se convierte nuevamente en agua. Es decir, la ciencia es metafísica solidificada. Las certezas, los axiomas, las proposiciones científicas, lo que hacen es poner en suspenso, congelar, lo que en términos filosóficos son problemas siempre abiertos, inacabados, en permanente reformulación. Lo que estaba buscando era justamente una relación entre ciencia y filosofía, metafísica en los términos tradicionales, diferente a la que tenían los positivistas. Y me parece que por ahí es que nosotros en ciencias humanas y sociales tenemos que trabajar buscando una relación con la filosofía que hemos perdido. Y lo mismo creo está pasando desde el ámbito de la filosofía.

Los filósofos han sentido que a lo largo de la historia han perdido áreas, que han sido conquistadas por las ciencias. Las últimas justamente han sido las que tienen que ver con las ciencias humanas y sociales. Porque todavía se mantuvo la separación cartesiana, entre aquellas cuestiones que eran objeto de ciencia -evidentemente donde podía haber una separación entre objeto y sujeto, teniendo a la astronomía como el principal paradigma-, y los aspectos que Descartes planteaba como morales, todo lo que hoy planteamos tiene que ver con las ciencias humanas y sociales, o con la subjetividad en general. Como muchos autores bien plantean, ese límite que Descartes trató de sostener, rápidamente fue violado. El primero quizás fue Hobbes. El primero en empezar a hacer filosofía política, aplicando todos aspectos que tienen que ver con una mirada analítica a lo que antes era concebido como lo moral. Descartes antes había tratado de convivir con el poder la Iglesia. Todo aquello que tenía que ver con lo moral, permanecía bajo la jurisdicción de la religión. Con Hobbes, y cono todo lo que viene posteriormente, también con la filosofía de Spinoza, ese muro que se quiso imponer, rápidamente se viene abajo. Lamentablemente, lo que pasó fue que hubo una invasión, se tomaron los métodos, las concepciones que sí estaba justificado aplicarlos al ámbito de la naturaleza, a secas, aplicarlo al de la naturaleza humana también. Y ahí empezamos a perder, porque ahí rápidamente tenemos esta pérdida de lo filosófico.

Me parece importante plantearlo así. Vuelvo a lo concreto. Desde las primeras prácticas etnográficas, las primeras investigaciones, se me hacía necesario además de lo que uno podía plantear en un sentido descriptivo sobre esos fenómenos humanos de existencia que uno estaba investigando, que esos elementos pudieran contribuir al debate, a las problemáticas

filosóficas que estaban inherentes a esos problemas científicos. Y bueno, ahí chocamos con estos límites disciplinares, y de grandes campos, principalmente entre la ciencia y la filosofía. A partir de una investigación concreta, por ejemplo, sobre el efecto del desempleo en los uruguayos mayores de cuarenta años, allá por el año 2002, cuando la crisis del neoliberalismo tocó fondo en lo local, a partir de las investigaciones de cómo distintas subjetividades trataban de elaborar estrategias para superar esos problemas del mundo del trabajo, también se están planteando cuestiones que hacen a la subjetividad como problema filosófico en general. Uno puede contribuir a esas problemáticas, a partir de los estudios antropológicos específicos. Y bueno, eso en lo que tiene que ver entonces con la relación entre teoría y práctica, y la relación entre las ciencias humanas y sociales y filosofía, por lo menos en un primer momento, ahora vamos a seguir un poco más.

Algo más sobre lo que les planteaba acerca de la teoría como caja de herramientas. Si seguimos esta concepción, también se nos plantea la necesidad de reformular la relación entre teoría, método y técnica. También, tradicionalmente, ustedes saben, se piensa muy escolásticamente, a nivel estratigráfico en el sentido negativo del término, como distintas capas jerárquicamente sucesivas en vertical: donde está la teoría allá arriba en las alturas, el método está como por el medio, y las técnicas son lo que está ahí abajo y son lo más concreto. Si pensamos que la teoría es una caja de herramientas, tenemos que pensar otra relación diferente entre teoría, método y técnica, una relación de implicancia mutua. De ahí que en el último ensayo de *Ciencia, conocimiento y subjetividad*, me parece interesante tomar el *matema* del cálculo diferencial o infinitesimal. Tomar de las matemáticas aquellos conceptos que nos pueden ser útiles a nosotros. Recuerden ustedes que tenemos una función, una derivada primera, y una derivada segunda de esa misma función. Descartes es el que inventa la geometría analítica, que traduce números a figuras y figuras a números. Después es justamente Leibniz, casi contemporáneamente a Descartes, y no por casualidad Deleuze le va a dedicar un libro en los años ochenta a Leibniz, *El pliegue*, el inventor del cálculo diferencial. La derivada primera es otra función, nos está marcando a dónde tiende esa función, a dónde es que va a tender esa función. Y la derivada segunda a su vez, nos va a dar los puntos de inflexión, nos va a decir cuando crece, cuando decrece, cuando es positiva, cuando negativa.

Creo que podemos pensar así la relación entre teoría, método y técnica: según la teoría general que tenga, van a ser los métodos y técnicas implícitas en esa concepción teórica; según la técnica que yo aplique -una historia de vida, una entrevista en profundidad, una observación participante-, me va a marcar, me va a determinar qué dominio tiene la teoría que voy a construir. Y de esta manera puedo trabajar de otra forma esto que estamos planteando, las generalizaciones, las inferencias que puedo hacer a partir de los casos, a partir de lo inmanente, de cosas bien concretas. Necesariamente tiene límites, dominios, aquello a lo que yo voy a poder acceder, y aquello a lo que no voy a poder acceder. Y con esto escapamos a los típicos dilemas en que nos embretan los analíticos, cuando nos plantean siempre comparándonos con la física, con la química, que no podemos construir teorías generales sobre todo. Porque evidentemente, si aplico una historia de vida como técnica, voy a llegar a determinados elementos teóricos y a otros no, de la misma manera que pasa con los infinitos elementos relacionados de una forma específica en una función.

Intervención: Cuando planteas el rizoma, hablas de construir teoría en el avance de la transversalidad, que necesitas de otros complementos, ¿para que en el fondo no vuelva a caer en el mismo mercado del neoliberalismo, que captura las nuevas soluciones?

Seguro. Podemos entender que la concepción metafísica de los dos mundos, la teoría como una abstracción pura, va de la mano con el capitalismo. Digamos, esa famosa distinción marxista entre valor de uso y valor de cambio tiene que ver con esto. Esa teoría puramente abstracta la podemos entender como el puro valor de cambio. Cuál sería el valor de uso acá: lo concreto, lo inmanente, lo cualitativo de esas experiencias humanas que nosotros estamos tomando como materia prima para construir teoría. Lo que generalmente se ha hecho es ese vaciamiento de los contenidos, de lo cualitativo. Y ese vaciamiento como bien vos planteas, es puramente capitalístico, es un vaciamiento que permite quedarse sólo con la forma, y abandonar el contenido. Siempre se nos ha dicho, no importan los contenidos, lo importante son las formas. ¡No! Creo que lo importante es cómo en cada caso se relaciona forma y contenido, cómo se imbrican necesariamente forma y contenido, cómo se genera una relación de implicancia mutua. Si nos mantenemos en esa relación, ahí, estamos luchando para que no se pierda el valor de uso, en el sentido del valor de lo inmanente, el para qué, el cómo, el cuándo, el dónde, de cada experiencia humana, y no la estamos vaciando de todo eso para plantear una teoría general, axiomática.

Tomo el ejemplo de una técnica, para ver cómo es que se da esta relación, por si queda alguna duda. Tomo el ejemplo de la técnica del árbol genealógico. Es riquísima: pedirle al sujeto que él mismo dibuje su árbol genealógico. Y ahí viene el análisis de la técnica, y el análisis de cómo el investigador está determinando al sujeto y cuanto es del propio sujeto que emerge, que sale a la luz, que se produce en el momento, sin olvidar que siempre se trata de un vínculo, de un *entre*. Y claro, cuando uno aplica una técnica hay pautas, y ahí está lo más duro de la técnica, lo más apriorístico. ¿Qué hay de *a priori* en el árbol genealógico? Bueno, la simbología. El hombre, lo masculino se grafica con un triángulo, las mujeres con un círculo, las relaciones de alianza se realizan con unas líneas horizontales, las de filiaciones con verticales, etcétera. Pero luego, lo que nosotros queremos es que el sujeto haga lo que quiera con esas pautas, y que ese árbol genealógico realmente se transforme en un rizoma. Y a veces, la línea materna se desarrolla muchísimo, y la línea paterna casi nada, y eso ya nos está hablando a nosotros de cómo es esa subjetividad. ¿Por qué? Porque en ese sujeto pesó más una línea de filiación que otra, entonces ya nosotros estamos encontrando la materia prima, la información, los datos, en la propia aplicación de la técnica y en cómo va emergiendo eso. Acá en el libro aparece una ilustración de un árbol de uno de los entrevistados en esta investigación que les comentaba **4**. Esto se aleja muchísimo de los típicos árboles genealógicos de *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss. Acá no hay ni simetría, ni rotación, ni traslación, es un rizoma: el sujeto va, viene, hacia adelante y hacia atrás, y los hijos se abren como racimos, las parejas actuales y las ex parejas aparecen de diferentes formas, tratando de expresar justamente los pesos relativos que tienen para ese sujeto esos otros sujetos. Entonces acá uno analizaría cómo es que se ha dado, cómo el investigador ha

planteado en la propia entrevista cómo se tiene que hacer el árbol. Analizando entonces cómo nosotros planteamos, ponemos a disposición del sujeto las pautas, es que empezamos a hacer este análisis de vigilancia epistemológica, de reflexividad, para ir graduando hasta dónde nosotros estamos condicionando lo que está emergiendo de esa otra subjetividad, o hasta dónde estamos dejando que se pueda expresar. Y lo que se plantea es eso: ni siquiera esas pautas, como las de lo masculino y lo femenino, son inmutables, ni siquiera esas. Alguno podría decir, bueno, eso nunca cambiará. Claro que cambiará. Y no todo es masculino y femenino, además. Allí me refiero a lo que plantea Geertz en “El sentido común como sistema cultural”, que está en *Conocimiento local*, donde trata sobre los andróginos. <sup>5</sup> En todas las culturas existieron andróginos, y siempre se los ha tratado de encajar: “sos hombre o sos mujer”. Y si tomamos en cuenta la revolución tecnológica, va a llegar un momento también, que si un antropólogo del futuro hace un trabajo de campo, y se encuentra con sujetos que son frutos de laboratorio, que han nacido de una probeta, que han nacido in vitro, ésta técnica particular del árbol genealógica hay que transformarla, no podemos aplicarla igual. ¿Qué le vamos a pedir, que nos hable del padre y de la madre? Es otra teoría de la subjetividad la que tenemos que usar, y allí tenemos otra teoría, otro método y otra técnica, implícitas una dentro de la otra. Es una visión creativa del trabajo investigativo, no solamente nosotros innovamos en teoría, innovamos en metodología y en técnicas en cada investigación. Y eso es lo interesante. Hasta pienso desde un punto de vista económico: es una pérdida de recursos, que en una investigación particular, no realicemos también una investigación metodológica y una investigación técnica. Realizamos historias de vida, para estudiar por ejemplo el fenómeno del grafiti urbano, además de plantear cuestiones que hacen al grafiti urbano, también vamos a plantear cuestiones que hacen al método que utilizamos para estudiar ese grafiti urbano. Y a partir de esos casos concretos vamos a poder aportar herramientas metodológicas para otros investigadores, y así sucesivamente.

## II

Bien, ahora sí podemos pasar a otros temas que hacen más a la condición de las ciencias humanas y sociales en general. Mucho de esto que se plantea como la crisis de las ciencias humanas y sociales ha sido planteado por una de las corrientes más vanguardistas de nuestro campo, lo que comúnmente se conoce como post-estructuralismo. Es un concepto bastante ambiguo, hay bastantes diferencias entre los autores considerados. Ustedes saben que el trabajo de Foucault *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, ha sido el trabajo más radical en lo que respecta al decreto de la muerte del hombre como objeto y por tanto la muerte de las ciencias del hombre, a mediados de los años sesenta. Foucault ahí realiza una obra brillante, una arqueología de todas las ciencias humanas y sociales. Conocen ustedes muy bien cuáles son las conclusiones de ese trabajo, cuando plantea: “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su propio fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilarán, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podrá apostar a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.” <sup>6</sup> Así termina *Las palabras y las cosas*, de una manera bastante enigmática. Pero bueno, el propio Foucault también en su deriva intelectual, va a desarrollar otros trabajos donde se va a reconsiderar esto mismo que aparece en *Las palabras y las cosas*. En primer lugar quiero plantearles a ustedes cómo es que se dibuja el triedro de los saberes, como lo llama él; cómo realiza Foucault esta cartografía de las ciencias humanas y sociales. A mí en particular, que soy bastante *pro* ciencias humanas y sociales, más que hacerme sentir que niega a estas ciencias, todo lo contrario, lo he tomado como una materia prima para seguir trabajando en adelante.

Recuerdan ustedes que se plantean tres grandes *epistemes* a lo largo de esa arqueología. Tenemos primero la *episteme* renacentista, que es justamente donde va a comenzar a aparecer esta figura de lo humano, con el movimiento intelectual llamado humanismo, que tenía en Italia su centro. Esta *episteme* renacentista Foucault la caracteriza como una *episteme arenosa*. ¿Qué era lo que hilaba las palabras y cosas?: la semejanza. La semejanza era el tipo de inferencia que nos permitía ir de una cosa a otra cosa. Es decir, es una *episteme* inductivista, se realizan sumas de casos particulares, y esa inferencia que une una cosa con la otra es la semejanza. Está el ejemplo de Paracelso, cuando plantea que para curar el dolor de cabeza hay que comer nuez, porque la nuez es semejante al cerebro. Y esas son las relaciones de semejanza con las que funcionaba esa *episteme* renacentista. Es la *episteme* de la erudición, de la *eruditio*, de esa figura renacentista del sabe-lo-todo, del que lo mezclaba todo desde nuestro actual punto de vista. Y los remito a esa película brillante de Greenaway, que retoma *La tempestad* de Shakespeare, *The Prospero's Books*. Próspero es el mago que naufraga en una isla luego de ser puesto a la deriva en un buque, despojado de su puesto de Duque de Milán por parte de su propio hermano; se va con su hija Miranda y encuentra a Ariel, el espíritu del aire, que lo ayuda para todo. Lo único que se le permite llevar en el buque es su biblioteca; biblioteca de libros mágicos. Y con ellos Próspero es que puede gobernar las fuerzas de la naturaleza en la isla en la cual él se encuentra. Próspero es el prototipo de ese erudito renacentista que mezclaba los aspectos más heterogéneos que ustedes se puedan imaginar. Las palabras y las cosas habitaban un mismo universo, no había una separación entre las cosas y las palabras. Lo que hace Greenaway es fantástico, en un nivel de registro, en lo que es el guión, es literalmente la obra de Shakespeare, pero se van superponiendo en una intertextualidad compleja otros elementos, entre ellos la biblioteca de Próspero. Y Greenaway empieza a jugar con cuáles serían esos libros de Próspero. En medio de la acción, se abren ventanas, pantallas, y se ve lo espectral de la imagen, y una voz en off empieza a relatar: “libro de las pocimas mágicas”, y el libro se empieza a abrir, sigue la acción, aparece otro, “libro de los animales fantásticos”, y saltan los animales de las hojas del libro, etcétera. Eso describe bien lo que era esa *episteme*, que como bien plantea Foucault era inductivista, arenosa, es como una gran playa hecha de granitos de arena. Y como bien plantea, se hacía muy difícil mantener todo eso unido, compactado. ¿Qué era lo que se utilizaba allí? Bueno, se tenía el concepto de *macro-micro-cosmos*, eso era lo que mantenía a todo ese universo encajado, encastrado. La gran metáfora: el universo está hecho a imagen del hombre y el hombre a imagen del universo. En el hombre se podía ver perfectamente al cosmos entero.

La *episteme* clásica, que es la que sigue luego, que es con la que comienza el libro, porque es para Foucault la más importante en lo que quiere plantear, es la *episteme* de Descartes, también de Bacon, del racionalismo y el empirismo clásicos,

lo que son las bases de la epistemología occidental, tanto en su versión continental como en su versión británica. En este sentido, esa semejanza que había sido el principal elemento articulador de la episteme anterior, pasa a estar en lo más bajo, se invierte. Recuerden ustedes por ejemplo, textos como el de Bacon, *Novum Organum*, base del empirismo británico y toda la línea de la filosofía analítica. La semejanza aparece como el pensamiento espontáneo, primitivo, lo más elemental. Y lo que Bacon llamaba la lucha contra esos ídolos del foro, de la tribu... todas esas pre-nociones que nosotros tenemos y contra las que tenemos que luchar para alcanzar el conocimiento verdadero. Era una lucha contra la semejanza, lucha contra los fantasmas, las ilusiones, los sueños. Todo aquello que era lo evidente para uno renacentista -un sueño era igual de válido que una experimentación-, ahora no, ahora se establece como lo más primitivo, lo más elemental. A partir de aquí aparece la idea de que conocer es ordenar y clasificar, e ir de lo complejo a lo simple. La idea de Descartes, ir siempre tratando de llegar a los átomos, a los elementos claros y simples decía Descartes. A Foucault le va a importar eso porque es la base de la representación. Y *Las Meninas* y todo el análisis de ésta tiene que ver con ello, justamente tiene que ver con esta episteme clásica, con la del medio, no con la renacentista. Foucault empieza con eso, pero luego va cronológicamente para atrás, y empieza con la episteme renacentista, retoma la clásica, y luego sigue. Por último entonces, luego de estar claramente establecida la representación, el pensar claro y distinto, ese espacio transparente que permite articular las ideas sin ninguna interferencia, donde todavía Dios ocupa un lugar bastante importante, vamos a pasar a otra episteme, que es la crítica, la episteme de la Ilustración. Y allí la figura importante es la filosofía kantiana. Y de ella es de donde va a venir el Hombre que toman las ciencias humanas y sociales. Porque es luego a partir de allí que empiezan a aparecer la sociología, la antropología, la psicología, las ciencias políticas, todas. Es muy interesante cómo Foucault logra armar todo esto en un esquema clarísimo, que es el que sigue.

Las ciencias humanas y sociales están todas compartiendo un mismo espacio epistemológico, es una cuestión tridimensional. Tenemos entonces tres ejes. Uno de ellos: las ciencias naturales y exactas. Otro de los ejes es esta antropología filosófica kantiana, que Foucault llama, siguiendo a Heidegger, analítica de la finitud. Tenemos entonces en este espacio epistemológico a las ciencias naturales y exactas, a la filosofía, pero en su versión kantiana, específicamente, no cualquier filosofía, y el otro eje es el más complejo, el de los tres modelos de los saberes empíricos que se van sucediendo cronológicamente. El primer modelo, el primer saber empírico es el de la biología, llamado antes, en la episteme clásica, historia natural. El segundo modelo cronológicamente es la economía, que antes, en la episteme clásica se llamaba análisis de las riquezas. Y como tercer modelo que se impone en todo el espacio de las ciencias humanas, tenemos a la filología, antes llamada gramática general. Estos son tres saberes empíricos sobre tres empiricidades que van a ir surgiendo cronológicamente y operan como modelos para todo el campo epistemológico de las ciencias humanas. Foucault va a plantear -y esto me ha sido muy operativo-, que se puede ubicar cualquier investigación dentro de este espacio, a veces más cerca de un eje, a veces de alguno o mezclando los tres modelos. De la biología se va a generar, cuando se proyecta dentro de este espacio de la analítica de la finitud y las ciencias naturales y exactas, una región epistemológica que es la de la psicología, que tiene esa base en la biología. De la economía, entrada en este espacio, en este volumen, cuando aparece la figura esta del Hombre que ya vamos a trabajar mejor, se desprende la región sociológica. Y de la filología, la lingüística. Esto imaginé en tres dimensiones, es un volumen. Pero hay dos ciencias humanas que atraviesan todo el espacio, y lo atraviesan de forma complementaria, una hacia un lado y otra hacia el otro, pero exactamente se complementan. Hacia el lado de los tres modelos, de estas empiricidades, está la etnología. Porque el etnólogo trata de conocer al ser humano según una comunidad de seres vivos, que tienen una economía particular -recursos, subsistencia, etcétera-, y que comparten diferentes sistemas de significados. Aúna las tres cosas. Y para el otro lado, complementándose con la etnología, el psicoanálisis. Psicología y psicoanálisis no son la misma cosa. Porque en el psicoanálisis aparece el problema del inconsciente. Dice Foucault, esto nos lleva a las profundidades, a todo eso que queda por fuera de la representación.

Qué podemos decir de la analítica de la finitud, es decir, ¿cuál es el tema aquí con la antropología filosófica kantiana? Que para Foucault, siguiendo en gran medida a Heidegger, la filosofía de la Ilustración genera una noción de ser humano que es la del empírico-trascendental. Recuerdenlo ustedes, para Kant había categorías *a priori* a la experiencia que estaban determinando justamente lo que se podía o no experimentar. Esas categorías: cantidad, cualidad, modo, relación, espacio y tiempo, estarían presentes en toda experiencia de lo posible. Bien. Pero qué pasa, no son posibles de ser conocidas empíricamente, por lo tanto es un conocimiento trascendental. Entonces el hombre queda escindido entre una dimensión empírica y una dimensión trascendente. Y lo que él ve como falencia de todas las ciencias humanas en general, es que estamos como tensionados entre lo empírico y lo trascendental. Cuando tendemos a lo trascendental buscamos estructuras, esquemas generales, axiomas universales. Rápidamente sentimos que falta lo concreto. Vamos para el lado de lo concreto, cuando vamos del lado de lo empírico, nos están faltando esas estructuras, axiomas, eso general. Y él ve, como que las ciencias humanas y sociales, a lo largo de su desarrollo, están atascadas en ese binomio. Estamos perdidos; el guión “-“, -entre lo empírico y lo trascendental- sería como un agujero negro. Y, ¿qué hay en este volumen? Es el espacio de la representación. Y me estoy olvidando de la historia que correría, haría que todo este volumen corriera cronológicamente. Claro, cuando entra en crisis la representación, entre en crisis todo. Esa es la idea general de *Las palabras y las cosas*.

Esto es más o menos el esquema del triedro de los saberes, y uno puede ver cómo es que se relacionan las diferentes ciencias humanas y sociales. Ustedes saben que para Foucault, Heidegger fue el principal filósofo de sus referencias. Esto tiene que ver con esta crisis de la representación. Ustedes recuerdan que Heidegger comienza en *Ser y tiempo*, con esa destrucción de la metafísica occidental, quiere destruir esta idea de ser que milenariamente viene, ni qué hablar de esta imagen del hombre renacentista, y se dirige al problema de la representación cuando llega a Descartes. Esto es del *Nietzsche* de Heidegger, de 1940: “El ser del ente que soy yo mismo, y que es en cada caso el hombre en cuanto tal, tiene su esencia en la representatividad y en la certeza que le corresponde [es exactamente lo que hace Foucault con *Las palabras y las cosas*]. Pero esto no significa: yo soy una “mera representación”, un mero pensamiento y nada verdaderamente real; sino que significa: la consistencia de mí mismo en cuanto *res cogitans* consiste en la segura fijación del representar, en la certeza conforme a la cual el sí mismo es llevado ante sí mismo... y más adelante. La re-presentación se ha convertido en instauración y fijación de la esencia de la verdad y del ser. La representación se pone aquí ella misma en su propio espacio esencial y pone a éste como medida de la esencia del ser del ente y

de la esencia de la verdad. Puesto que la verdad quiere decir ahora el estar seguro de la remisión, es decir, certeza, y puesto que ser significa representatividad en el sentido de esta certeza, el hombre, en conformidad con su papel en el representar que pone así el fundamento, se convierte en el sujeto eminente". 7 Y acá está el problema, cuando tocamos el representar, se pierde lo que aparece como el vacío dentro del volumen, y al perderse eso se pierde la posibilidad de hacer ciencias humanas y sociales.

Eso es *Las palabras y las cosas*. Es fuerte. ¡Qué hacemos con esto! Pero como les decía, en la deriva del propio Foucault creo que aparecen las salidas a este callejón que nos plantea *Las palabras y las cosas*, y otra manera de sacarle jugo a esto. Porque efectivamente, la visión que tiene de Kant Foucault, va a variar considerablemente. En uno de sus últimos textos, dos conferencias con el mismo nombre, *¿Qué es la Ilustración?*, que las da en Brasil, en 1983 y 1984, aparece otra visión muy diferente que el Kant de *Las palabras y las cosas*. Allí Foucault va a decir, sí, Kant planteaba esta línea de la analítica de la finitud, estaba ahí, pero también planteaba otra línea al mismo tiempo, y no se terminaba de resolver por cuál ir, es un poco el problema del empírico-transcendental. Y es muy interesante para los que estudiamos comunicación, porque es un texto de Kant para un periódico alemán, y es la primera vez que un filósofo responde a un periódico frente a una pregunta. Es donde la filosofía se pone en un presente, y ya no estamos en la filosofía trascendental pura. Ese periódico hace una encuesta, un periódico berlinés, preguntando qué es la Ilustración, y le pide a Kant que le de una respuesta para publicarla en el periódico. Y ahí aparece esta idea de que la Ilustración es la mayoría de edad, que plantea Kant. Este pasaje a la mayoría de edad del género humano. Y ahí, Foucault ve, una línea posible para la filosofía, un proyecto, una tarea filosófica para el futuro, y creo que con esa tarea también hay una tarea nueva para las ciencias humanas y sociales, porque cambia el eje de la analítica de la finitud. Esa otra línea que plantea Foucault es la de la ontología del presente, ontología de la actualidad, ontología de nosotros mismos, aparece de esas tres maneras sin ningún tipo de problemas. Y allí plantea es el *ethos* de la actitud filosófica, "una crítica permanente de nosotros mismos", eso es lo que necesita ser la filosofía. Imaginense entonces lo importante que es la relación con la historia, antropología, la sociología, si se está haciendo una crítica de nosotros mismos.

¿Desde dónde es que se hace esa crítica de nosotros mismos? Y ahí plantea: "Y esa crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer [que eso era lo que hacía la analítica de la finitud, el límite de lo posible, que eso es lo que marcan los *a priori*s kantianos, hasta dónde puedo llegar, la cuestión de la legalidad: la experiencia siempre puede ser hasta aquí, porque están los límites de lo posible, más allá hay metafísica trascendental, que Kant en fin, creía poder establecer en esas categorías absolutas que la constituían], sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos." 8 No es entonces metafísica convertida en ciencia, que era lo que buscaba Kant, sino "procurar volver a lanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad". 9 Y esto es lo que decía el compañero sobre el capitalismo. Lo que Foucault ve es que existe algo así como una inquietud de la libertad que está permanentemente tratando de encontrar los franqueamientos posibles, de cada contingencia, de cada campo concreto de inmanencia dónde están las brechas, dónde están las aperturas para transformar las condiciones. Y acá se invierte todo: lo universal, que antes era a lo que tenía que aspirar el conocimiento, para Foucault es al revés, partimos apriorísticamente de lo universal y lo que buscamos es lo singular en esa universalidad. Hoy en día esto me parece más que actual, cada vez más, con la hiper-tecnologización, con la homogeneización de todas las subjetividades, lo universal realmente cobra ese carácter de totalización. Entonces, ustedes llévenlo a un plano concreto: cuando van a hacer una investigación, invertir la mirada, en vez de ir en busca de lo universal, vayan al revés. Partan de que ya está lo universal ahí, ahí está lo que siempre vemos en todos lados. Busquemos lo diferente radical, la *différance* dice Derrida. Es ese mismo concepto. Busquemos dónde está lo radicalmente otro, lo particularmente singular. Y si no lo vemos, generémoslo, junto con los sujetos que participan de la investigación.

En este sentido, el triedro de los saberes cobra otra significación. Porque si cambiamos el eje de la analítica de la finitud por una ontología del presente, todas las ciencias humanas y sociales recobran una heurística positiva, una productividad que parecían haber perdido. Y todas las ciencias humanas son útiles y necesarias. Nosotros en particular, que *además* trabajamos en ciencias de la comunicación, pensamos que estas son justamente las que se encargan de ese representar, por tanto son las que barren todo el espacio. Las ciencias de la comunicación aparecen como una cuarta dimensión, como una última generación de las ciencias humanas y sociales. Cuando esa representación entra en crisis, no es una, universal, sino que es múltiple, se la construye, está horadada, agujereada, fragmentada, etcétera. Y ese es el objeto de estudio de las ciencias de la comunicación. Todas las ciencias humanas y sociales son retomadas por las ciencias de la comunicación y llevadas *más allá*, en este proceso de los mecanismos del representar. Por ello veo a las ciencias de la comunicación como las ciencias humanas del futuro en ese sentido, ni la antropología ni la sociología ni ninguna va a poder escapar al ingreso en el espacio de las ciencias de la comunicación. Todo aspecto cultural, relaciones sociales, de poder, cualquier objeto de las ciencias humanas ya está dispuesto dentro del proceso de lo masivo y la hiper-tecnologización.

Bueno, esto era más o menos un mapa entonces epistemológico de las ciencias humanas y sociales, y me parece más que útil para trabajar en la actualidad y buscar cuáles son los puntos de conexión transdisciplinarios. Y efectivamente, uno puede encontrarse con una sociología, con ciertas bases en la biología, pero que se acercan mucho a las ciencias naturales y las matemáticas y se alejan de la filosofía, otra sociología más cercana hasta a la filología, y uno puede ubicar en este mapa de las coordenadas desde las cuales estamos pensando y dónde se pueden trazar las transversales. El objeto de estudio de la biología es la vida, de la economía la producción, y de la filología, y lo va a ser de la lingüística, es el lenguaje. Y no por casualidad cuando se habla del *giro lingüístico*, es cuando ésta región pasa a ser la hegemónica. Cuando se define al ser humano como un ser vivo que produce y tiene lenguaje es que se articula todo esto desde la antropología. Reflexionen sobre las teorías que conocen, las cosas en las que han trabajado, ustedes mismos cómo es que se posicionan, para ver la utilidad que tiene esta cartografía. Y confronten la analítica de la finitud con esta ontología del presente, que nos tiene encerrados, en lo que Foucault llama -siguiendo a Nietzsche-, el pensamiento de *lo Mismo*, esa recursividad cerrada donde parece que las ciencias humanas y sociales

repite siempre la misma canción y no crean nada nuevo. Esto nos habla de otra cosa, sería todo lo contrario, tendríamos ciencias productivas, siempre buscando lo diferente, nuevas formas de ser.

Una última consideración. Discutiendo sobre estas cuestiones con colegas y amigos en la UB, y en otros ámbitos, se me ha dicho: tú quieres una antropología sin hombre, ¿es eso posible? Pero es que se trata de una *sobre-* antropología, la idea ya está en Nietzsche y la retoma Deleuze; esto del *super-hombre*. Es una antropología abierta, en el sentido que ese *anthropos* está siempre mutando, está en pleno proceso de transformación. Y la lucha siempre es esa, no caer en esencialismos; ése es el gran peligro que tenemos que evitar, no caer en una imagen del hombre congelada, con atributos permanentes, con características inmutables. Morey lo ve en las reeditadas discusiones sobre el *humanismo y el anti-humanismo*. Eso no quiere decir que no existan los seres humanos, porque sino ahí estamos negando hasta cuestiones de la intuición más inmediata, estaríamos diciendo que somos una mentira hasta nosotros mismos. En algún momento esto sucedió, en posiciones asociadas a veces a la voz posmodernismo, cuando se habla de muerte de esto y aquello, todo había muerto. De lo que se trata es de esto, en ver al proceso de hominización como un proceso abierto, donde nos transformamos a nosotros mismos hasta no saber hasta dónde nos vamos a identificar con alguna forma que esté en nuestra misma línea de filiación, un *cyborg* por ejemplo.

Por eso hay que vencer el salto al vacío. Sobre y junto al espíritu ilustrado, el romanticismo con su historicismo nos ha dado la idea de que la historia es un despliegue de lo que ya está dado, el árbol en la semilla de Hegel. Se trata del miedo por la tematización de la representación, que la pone en crisis. Siempre es posible un conocimiento porque siempre es posible una nueva subjetividad que se va generando. Por eso Foucault vuelve a Kant de otra manera, y eso me parece que ha quedado muy olvidado hasta por los especialistas. Va buscando esta otra cosa, la ontología del presente, este filósofo que se pregunta por su actualidad, qué es el hoy, quiénes somos hoy. Más que evolución en el sentido convencional, hay un desplazamiento, una deriva, una trayectoria, pero no una finalidad, una teleología. El devenir es de atrás hacia adelante, y no al revés, yendo hacia metas prefijadas, lo que no elimina la capacidad de proyección y por el contrario, la enriquece. La universalidad ya está dada, es el *a priori* ahora, producto de lo masivo y la hiper-tecnologización. El giro lingüístico ya no nos alcanza, los análisis del discurso y demás, son un modelo en retirada. Pero ya no hay otro modelo, tenemos que ver cómo nos las arreglamos sin modelos, o con los tres a la vez nuevamente, más allá que en algunos sectores se sigan anclados en el modelo lingüístico. Cuando en vez de pensar en el Hombre, o en el sujeto, ahora pensamos en procesos de subjetivación, estamos tratando de volver a acceder a una visión integral donde no solamente el lenguaje es lo que está en el fondo sin-fondo de la subjetividad, incluyendo la afectividad y demás. Y allí hay ciertas vacilaciones de Guattari principalmente, de Deleuze también. Es el tema del post-estructuralismo, es que toma el camino más radical como decíamos al principio, hacia la disolución del sujeto, a través del giro lingüístico, desde la lingüística saussureana y las incorporaciones de Lacan, Lévi-Strauss y otros. La cuestión es salir de la dictadura del significante, a la que nos llevó la supremacía del giro lingüístico, pero no volver a ningún tipo de esencialismo. Recuperar el significado, los contenidos que las formas nos habían aislado, pero sin volver a la búsqueda de esencias. Todo ello pasa por el acontecimiento, por producir subjetividad. ¿Hacia dónde vamos? Hacia que nuestros trabajos aporten en la producción de subjetividad, justamente que nuestras teorías sean cajas de herramientas, que aporten para la proliferación, la multiplicidad frente a la homogeneización y totalización del capitalismo, dando siempre la posibilidad a lo diferente.

## Notas

\* Conferencia dictada el martes 17 de junio en el Aula Magna de la Universidad de Playa Ancha, durante el IV Seminario de Epistemología de la Comunicación y II Jornadas de Estudios Culturales organizado por la línea de Epistemología de la Comunicación y la Revista F@ro.

\*\* Diploma de Estudios Avanzados y doctorando en Historia de la Subjetividad por la Universidad de Barcelona. Licenciado en Antropología por la Universidad de la República (Uruguay). Profesor de Epistemología de las Ciencias de la Comunicación y de Antropología de la Universidad de la República de Uruguay y de la Universidad de Barcelona.

1 Álvarez Pedrosian, E. "Pensar las teorías entre las prácticas", en Rasner, J. (comp.) *Ciencia, conocimiento y subjetividad*. CSIC-UdelaR, Montevideo, 2008, pp. 121-151.

2 Deleuze, G. y Guattari, F. "Rizoma", en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Pre-textos, Valencia, 1997 [1976 para Rizoma], p. 29.

3 Foucault, M. Deleuze, G. "Los intelectuales y el poder", en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994 [1971], especialmente pp. 78-79.

4 Álvarez Pedrosian, E. "Impactos imaginarios", en Araujo, A. M. (coord.), *Impactos del desempleo. Transformaciones en la subjetividad*. Argos, Montevideo, 2003, pp. 43-83.

5 Geertz, C. "El sentido común como sistema cultural", en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, 1994 [1983].

6 Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, 1997 [1966], p. 375.

7 Heidegger, M. *Nietzsche II*. Destino, Barcelona, [1940], pp. 103-104.

8 Foucault, M. "¿Qué es la Ilustración?", en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Edit., Córdoba (Arg.), 2002 [1984], p. 102.

9 *Ídem.*

## Referencias bibliográficas

Álvarez Pedrosian, E. (2003). "Impactos imaginarios", en Araújo, A. M. [coord.]. *Impactos del desempleo. Transformaciones en la subjetividad*. Montevideo: Argos, pp. 43-83.

----- *Hacer ciencias humanas. Ensayos epistemológicos*. Depto. Publ. FHCE-Universidad de la República, Montevideo, 2005.

----- (2008). "Teoría y producción de subjetividad: ¿qué es una caja de herramientas". En: Rasner, J. [comp.] *Ciencia, conocimiento y subjetividad*. Montevideo: CSIC-Universidad de la República, pp. 121-151.

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós [para la sección I 1971].

Cruz, M. [comp.] (1996). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, [1967].

Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). "Rizoma". En: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia: Pre-textos, [1976 para Rizoma].

Derrida, J. (1998). "La différance". En: *Márgenes de la filosofía*., Madrid: Cátedra [1968 para el artículo].

Foucault, Michel (1999). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI [1966].

----- (2002). "¿Qué es la Ilustración?". En: *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba (Arg.): Alción Editora [Conferencias de 1983 y 1984], pp. 65-80 y 81-108 respectivamente.

Geertz, C. (1994). "El sentido común como sistema cultural". En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa [1983].

Guattari, F. (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial, [1989].

Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. Barcelona: Destino [1940].

Kuhn, Th. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE [1969].

----- (2002). *El camino recorrido desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993*. Barcelona: Paidós [2000].

Lévy, P. (2004). *Inteligencia colectiva: por una antropología del ciberespacio*. Washington DC: OPS/OMS.

Mayos, G. (2005). "Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica". CONVIVIUM, N° 18, Barcelona.

Morey, M. (1987). *El hombre como argumento*. Barcelona: Antrhopos.

Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Barcelona: Planeta-Agostini [1883].

Vaz Ferreira, C. (1957). *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo, [1938].

## Otras referencias

Greenaway, P. (1991). *Los libros de Próspero*.

Shakespeare, W. *La tempestad*, 1623 [puesta en escena Londres 1611].

### F@ro

Revista teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación y de la Información  
Facultad de Humanidades - Universidad de Playa Ancha

**PRESENTACIÓN** | **MONOGRÁFICO** | **ESTUDIOS** | **TESIS** | **RESEÑAS Y RECENSIONES**  
**Ediciones Anteriores** | **Staff Revista F@ro** | **Buscador** | **Contacto** | **Normas** | **E-recursos**