



EL GUSANO DE LA MANZANA. NOTAS SOBRE BIOLOGÍA Y CULTURA

Fernando Martín Stratta*

Universidad de Buenos Aires

Resumen:

La relación entre biología y cultura se presenta en la actualidad obturada de toda discusión posible. Las ciencias sociales no parecen ser un ámbito fructífero para la reflexión acerca de lo innato y lo adquirido en el comportamiento humano. En este trabajo nos proponemos repasar, a través del recorrido por algunos autores, cómo ha pensado la modernidad el vínculo, en apariencia insondable, entre naturaleza e historia. Por eso mismo, cobran sentido algunos interrogantes que constituyen los disparadores de estas páginas: ¿Resulta pertinente el uso de categorías como la de «naturaleza humana»? ¿Es posible encontrar elementos invariables en el lenguaje? ¿Podemos hablar de estructuras cognitivas innatas o los procesos de aprendizaje resultan completamente adquiridos? Y finalmente, ¿cómo afrontar desde las ciencias sociales miradas de largo plazo que contemplen distintos niveles de desarrollo y evolución en las sociedades humanas.

“Una expansión sin precedentes del conocimiento que se proclama realista, con una animosidad innata, contra el conocimiento que procede de la fantasía, unida a una duda constante respecto a la existencia de algo independiente del conocedor. Éste es el gusano de la manzana de la modernidad”

Norbert Elias

La relación entre biología y cultura se presenta en la actualidad obturada de toda discusión posible. Las ciencias sociales no parecen ser un ámbito fructífero para la reflexión acerca de lo innato y lo adquirido en el comportamiento humano. En este trabajo nos proponemos repasar, a través del recorrido por algunos autores, cómo ha pensado la modernidad el vínculo, en apariencia insondable, entre naturaleza e historia. Por eso mismo, cobran sentido algunos interrogantes que constituyen los disparadores de estas páginas: ¿Resulta pertinente el uso de categorías como la de «naturaleza humana»? ¿Es posible encontrar elementos invariable-

* Sociólogo, Universidad de Buenos Aires (Arg). E-mail: fstratta@yahoo.com.ar

bles en el lenguaje? ¿Podemos hablar de estructuras cognitivas innatas o los procesos de aprendizaje resultan completamente adquiridos? Y finalmente, ¿cómo afrontar desde las ciencias sociales miradas de largo plazo que contemplen distintos niveles de desarrollo y evolución en las sociedades humanas?

Los ecos de un debate

En 1971 Noam Chomsky y Michel Foucault fueron convocados por un programa de la televisión holandesa para discutir acerca de temas sobre los que, en principio, podían tener conclusiones diferentes. El coloquio se conoció como el debate de Eindhoven¹ y constituyó el último intento por poner a discutir el materialismo en torno a las categorías de naturaleza e historia.

En la introducción al debate, Fons Elders, moderador de la contienda, plantea el interrogante: en última instancia, ¿somos el resultado de una serie de factores externos, o bien, a pesar de nuestras diferencias, poseemos algo que podríamos denominar una *naturaleza común* que nos permita reconocernos como seres humanos? La pregunta no es ingenua. Instala desde el comienzo la incomodidad que atravesaría todo el intercambio. A pesar de que los argumentos de uno y otro por momentos no entran en conflicto, el disenso tiene que ver con una cuestión de principio: la posibilidad de trazar un modelo de sociedad justa a partir de ciertas prerrogativas biológicas del ser humano. Repasemos brevemente la posición de los interlocutores.

Para Chomsky, si una persona adulta puede hablar es porque de alguna forma ha adquirido una impresionante variedad de habilidades que le permiten decir lo que piensa y comprender lo que otros le dicen. En esto consiste la comunicación y para ello debe poner en juego una dosis alta de creatividad. Ahora bien, esta persona es capaz de adquirir un lenguaje porque posee un “conocimiento instintivo”, un esquema muy limitado del que parte inicialmente, que le permite pasar de un conjunto de información fragmentaria a un conocimiento altamente organizado como lo es cualquier lengua que conocemos.

“Afirmaría entonces que este conocimiento instintivo o, si prefieren, este esquema que permite obtener un conocimiento complejo e intrincado a partir de una información muy fragmentaria, es un constituyente fundamental de la naturaleza humana. En este caso, creo que se trata de un constituyente esencial a causa del papel que el lenguaje desempeña no sólo en la comunicación, sino también en la expresión del pensamiento y en la interacción entre las personas; y supongo que debe ocurrir algo similar en otras esferas de la inteligencia humana, de la cognición y la conducta humanas. Es a este conjunto de esquemas o principios de organización innatos que guían nuestro comportamiento social, intelectual e individual al que me refiero cuando utilizo el concepto de naturaleza humana” (Chomsky-Foucault, 1971: 11).

Es decir que para Chomsky, la naturaleza humana está emparentada a ciertas facultades innatas, biológicamente adquiridas, de las cuales la capacidad del lenguaje es una de las más importantes. Sin estas facultades innatas, sin estas *estructuras* propias del entendimiento humano, no sería posible ningún tipo de conocimiento.

Consultado al respecto, Foucault va a presentar sus reservas sobre estos componentes innatos, sobre este *a priori* del que parte el hombre y la mujer, pues considera a la noción de naturaleza humana en términos de un “indicador epistemológico”, esto es, un concepto que permite, en determinada etapa de la historia, delimitar un ámbito de investigación y legitimar cierto tipo de discurso científico.

¹ El debate fue publicado en español en 1976 en AA.VV., *La naturaleza humana. ¿Justicia o poder?*, Teorema, Valencia, 1976. Tomamos la actual reedición Noam Chomsky-Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Katz, Buenos Aires, 2006.

“Creo que en la historia del conocimiento el concepto de naturaleza humana cumplió, ante todo, el rol de un indicador epistemológico para designar ciertos tipos de discursos vinculados o contrapuestos a la teología, la biología o la historia. Me resulta difícil ver allí un concepto científico” (Ch-F, 1971: 13-14).

Para el francés, queda claro que no existen atributos metahistóricos que determinen la acción humana. Por el contrario, las restricciones del entendimiento del hombre responden a las distintas formaciones sociales en que se desenvuelven. No hay, por lo tanto, un componente innato, una estructura de entendimiento propia del *homo sapiens*, sino que es posible ubicar estas regularidades que se señalan bajo la denominación de “naturaleza humana” dentro del campo de prácticas como la economía, la política, la sociología. En definitiva, la capacidad de conocimiento del hombre está íntimamente relacionada a las relaciones de producción existentes, a formaciones sociales.²

En este punto el debate encuentra una meseta insalvable. Ambas posiciones son claras en su definición y ninguno es proclive a ceder terreno en la discusión. Pero, si se mira con profundidad, los argumentos no se tocan. ¿Es posible pensar, con Chomsky, la existencia de elementos constitutivos de la acción humana que exceden lo social? ¿Pueden reducirse todas las variantes de la acción humana a condicionamientos sociales, es decir, históricos?

Como bien señala Paolo Virno, el coloquio de Eindhoven pone de manifiesto, *in extremo*, dos formas distintas de comprender los procesos en los que tiene lugar la acción humana. Por un lado, Foucault diluye la metahistoria en la historia empírica con la pretensión de reducir los trazos distintivos de la especie humana a las relaciones de producción y de poder, negando la existencia de un invariante biológico. Por otro, Chomsky absorbe lo variable en lo invariable, o lo que es lo mismo, la historia en la metahistoria.

De algún modo, Eindhoven expuso un rotundo fracaso en el intento por ligar los conceptos de biología e historia. Sin embargo, las esquirlas del debate nos dejan pistas para pensar la acción humana desde una posición que no abandone ninguno de los polos. La facultad del lenguaje garantiza la historicidad del animal humano, es decir, las condiciones de posibilidad de la historia, pero no funda de ninguna manera algún tipo o modelo de sociedad (Virno, 2003: 155). Pero veamos, por consiguiente, qué constituye el lenguaje.

Vida y lenguaje

Ludwig Wittgenstein plantea en su *Tractatus Lógico-Philosophicus* (TLP) que la función esencial del lenguaje es afirmar o negar los hechos. El significado de un enunciado o proposición, afirma, está determinado tan pronto como se conozca el significado de las palabras que la componen. Para que un enunciado pueda afirmar un cierto hecho debe haber, cualquiera sea el modo en que esté constituido el lenguaje, *algo en común* entre la estructura del enunciado y la estructura del hecho. Ese algo en común entre enunciado y hecho no puede, a su vez, decirse en el lenguaje, sino que solo puede ser mostrado ya que cualquier cosa que podamos decir tendrá siempre la misma estructura. Hay que aclarar que en el *Tractatus*, el mundo es el conjunto de los hechos, y no de las cosas. Lo que encontramos, por lo tanto, son distintos “estados” de las cosas.

Ahora bien, en este primer Wittgenstein para cada enunciado existe un único hecho, y no existe enunciado que no se corresponda con un hecho observable. Se trata de una relación biunívoca en donde cada enunciado resulta una “pintura lógica” de un hecho, pues cada enunciado representa un único hecho del mundo. “Nosotros nos hacemos figuras [pinturas] de los hechos” (TLP: § 2.1)

² La deuda de Foucault con algunos pasajes de la obra de Marx es evidente. Así, por ejemplo: “Las categorías más abstractas, aunque válidas –precisamente a causa de su naturaleza abstracta– para todas las épocas, no por eso dejan de ser, bajo la forma determinada de esa abstracción misma, el producto de condiciones históricas, y sólo siguen siendo plenamente válidas para esas condiciones y en el marco de las mismas” (Marx, 1975: 218).

Una figura es un modelo de la realidad, y a los objetos en la realidad corresponden los elementos de la figura: la figura misma es un hecho. El lenguaje es una figura de la realidad y hay una similitud estructural entre la figura y lo figurado. La representación del mundo, por lo tanto, se encuentra en el lenguaje, que es el conjunto de los enunciados. El conocimiento, de esta forma, también es lenguaje.

Podemos afirmar que conocemos a través del lenguaje, pues no contamos con la posibilidad de trascenderlo para aprehender lo real. Pero en el *Tractatus* el lenguaje es un *único* lenguaje: Wittgenstein se ocupa de estudiar las condiciones necesarias para un lenguaje lógicamente perfecto.

Sin embargo, en las *Investigaciones Filosóficas* (IF) hay una transformación en la noción de lenguaje. Ya no existe una relación biunívoca entre enunciado y hecho, sino que ahora esa relación está mediada por las “formas de vida”. Un mismo enunciado puede, de acuerdo a dónde tenga lugar, significar hechos diferentes: una palabra está asociada a un conjunto de significados. Un lenguaje, ahora, es mucho más que asignar nombres a las cosas: en los “juegos de lenguaje” se manifiestan formas de vida. Estos juegos están en permanente cambio, nacen y envejecen como diferentes prácticas que forman un todo social. En tal sentido puede hablarse de una suerte de isomorfismo entre lenguaje y realidad.

En las *Investigaciones* el lenguaje es un palimpsesto, la trama de un conjunto de capas sedimentadas que perduran en el tiempo: de allí que sea comparable a una vieja ciudad donde las calles, las plazas, las viejas y nuevas casas se entremezclan. Pero, sobre todo, el lenguaje es aquello mediante lo cual compartimos un magma de significaciones que son condición de posibilidad de nuestra comunicación. Por eso, “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (IF: § 19).³

Puesto que conocemos a través del lenguaje, con el último Wittgenstein se introduce el problema de la *significación* para el conocimiento de lo real. Se establecen, así las coordenadas para afirmar que el conocimiento no es puro reflejo de la realidad, sino que allí interviene la interpretación.

Entonces, si comprendemos a las ficciones como paráfrasis de la realidad (y aquí entran a jugar la literatura, los relatos, los mitos, el sentido común), podemos decir que, en la medida que todo conocimiento implica una interpretación, entre realidad y ficción no existe una línea tajante que las separe como pretendía cierto positivismo decimonónico.

En busca de lo invariante (o acerca de la naturaleza humana)

El surafricano John Maxwell Coetzee, a través de los personajes de su novela *Elizabeth Costello* se pregunta una y otra vez por la existencia de algo que podamos llamar humanidad. La reconocida escritora Elizabeth Costello es una ferviente defensora de la vida de ellos animales. Entre ellos, la vida del hombre. Por eso se opone al consumo de carnes para la alimentación. Para Costello las costumbres carnívoras bien pueden ser vistas como un arcaísmo que debe abandonarse, resabios de un atavismo inaceptable. De alguna forma –se pregunta–, ¿no es posible encontrar puntos de contacto entre un matadero de animales y un campo de concentración? ¿acaso los animales no encuentran una muerte despiadada así como los hombres y las mujeres la encontraron en los campos de exterminio del nazismo? En definitiva, ¿qué nos lleva a aceptar el sufrimiento que proferimos a los animales?

Los interrogantes, en principio fácilmente trivializables, adquieren complejidad si tenemos en cuenta que la idea de tratar a los animales con compasión es una idea muy reciente, propia del mundo occidental, que no va más allá de unos cientos de años. Históricamente, la compasión con los animales es un sentimiento que nace, cuanto más, en la modernidad. Ahora bien, esto no impide –afirma la protagonista– que podamos aprobar sin remordimientos su matanza en serie para nuestro regocijo culinario. Entonces, ¿qué nos diferencia realmente de los animales? Para decirlo de otro modo, ¿qué cualidad tiene el ser humano que no posea otra especie animal?

³ Es posible pensar la desaparición de cientos de lenguas en el mundo como la extinción de aquellas formas de vida de donde nacieron. La pérdida del lenguaje propio constituye, en parte, la expropiación de la capacidad simbólica de quienes lo hablan.

Alguien podría plantear que el hombre se distingue de las demás especies en tanto ser racional. Podría afirmarse, como se hace habitualmente, que los animales no «comprenden» cosas tales como la muerte, la amistad o el amor. Podríamos incluso sentenciar que los animales no pueden comprenderlo dado que carecen de cualquier tipo de «razón». Sin embargo, plantear que la razón es lo que distingue al hombre del animal, es decir, *que la razón está en la naturaleza del hombre*, constituye un argumento tautológico. ¿Cómo podemos sostener –se pregunta Elizabeth Costello– que un ternero no eche de menos a su madre puesto que no ha asimilado los conceptos de presencia y ausencia, del yo y del otro?

“Para mí, un filósofo que diga que la distinción entre humano y no humano depende de si uno tiene la piel blanca o negra y un filósofo que diga que la distinción entre humano y no humano depende de si uno conoce la diferencia entre un sujeto y un predicado se parecen más de lo que difieren” (Coetzee, 2003: 119).

No se trata de una revitalización del antagonismo entre oriente y occidente ni de una congratulación del exotismo. Al menos para este trabajo, nos interesa dar cuenta de las dificultades que presenta el texto de Coetzee para pensar la noción de naturaleza humana.

Lo que verdaderamente se pone en juego en los diálogos de la novela es, nuevamente, la dificultad –incluso, me arriesgaría a decir, el malestar– por definir aquello que es inherente a la condición del hombre. De alguna manera, los argumentos que trazan una distinción a partir de los parámetros propios de la civilización occidental son demolidos en las páginas de la novela. Pero este no es sino un nuevo punto de partida desde donde volver a interrogarnos cómo ha pensado la modernidad la relación entre naturaleza e historia o, para ponerlo en otros términos, entre biología y cultura.

Lo social y lo biológico

Pensar la relación entre lo social y lo biológico constituye, al menos para las ciencias sociales, una osadía, cuando no un riesgo. Norbert Elias, en tal caso, dispara un desafío que define en buena parte el alcance de su proyecto: “la sociología no sólo ha de apreciar y representar simbólicamente procesos sino que necesita también entender plenamente el hecho de que la ubicación de acontecimientos puede producirse en una serie de distintos niveles de integración” (Elias, 1994: 35). Con esto, el autor hace referencia a la vocación de la filosofía moderna, y con ella la sociología, por establecer relaciones causales en aras de alcanzar la explicación de los fenómenos del mundo. El problema de la sociología, nos dice Elias, es que acostumbra a considerar períodos de tiempo relativamente breves en la historia del hombre (por ejemplo, la duración de una vida) pero es incapaz de abarcar procesos a largo plazo. La pregunta que entonces se formula es por qué no han madurado aún las condiciones para el estudio de procesos de estas características.

A partir de este interrogante se abre la posibilidad de entrelazar «naturaleza» y «sociedad», dos campos que aparecen disociados en la actualidad; porque lo que ni la biología ni la sociología (las ciencias matrices en ambos campos) tienen en cuenta es que los procesos biológicos y sociales muestran una dependencia mutua. En este punto, es necesario retomar la noción de lenguaje en tanto herramienta de comunicación simbólica, pues permite el nexo entre los “distintos niveles de integración” de acontecimientos:

“La acumulación por medio de símbolos, que puede diferir de una sociedad a otra, es una de las peculiaridades de la humanidad. Se basa en la organización biológica de los seres humanos. La inmensa variabilidad de las pautas sonoras que pueden producir los seres humanos como medio de comunicación es una de las condiciones de la variabilidad de los lenguajes. Es también una condición de la ampliación del conocimiento” (Ibíd.: 36).

El hombre es la única especie que utiliza el lenguaje como medio de comunicación. Y es a través del lenguaje que puede acumular conocimiento de una generación tras otra. Al mismo tiempo, esta facultad posibilita la existencia de distintos lenguajes para diferentes grupos sociales. Para no dejar dudas sobre la total imbricación entre lo social y lo biológico, continúa Elias: “la predisposición biológica a aprender un lenguaje, que madura en el primer período de existencia del ser humano, depende por su naturaleza de su activación social, del contacto estimulante con personas mayores que hablen un lenguaje concreto, el lenguaje de una sociedad específica” (Ibíd.: 56). La cultura es un tipo específico de relaciones con *los otros* que se da en el lenguaje, y ese otro es un otro diferente. Pero la posibilidad de diferenciación en el ser humano viene dada, justamente, por su condición biológica.

La propuesta metodológica que ofrece el autor para comenzar a suturar el desencuentro entre lo social y lo biológico es diferenciar, por un lado aquello que responde a una *evolución* biológica de la especie, y por otra parte los elementos que intervienen en el *desarrollo* de las sociedades. Ambos procesos transmiten medios de supervivencia a través del tiempo. Sin embargo, lo que transmiten es diferente: en el caso de la «evolución», la transmisión en la estructura orgánica es llevada a cabo por la *gene*; en el «desarrollo», en cambio, el instrumento de transmisión es el conjunto de *símbolos* que conforman el conocimiento y las normas, donde el lenguaje juega un rol central.

Esta distinción es un aporte fundamental para el estudio de procesos de largo plazo⁴, en tanto las sociedades humanas, a diferencia de cualquier especie animal, son las únicas capaces de aventurar cambios en su desarrollo social sin experimentar transformaciones en su evolución genética o biológica. El paso de la sociedad feudal al capitalismo o, si se quiere utilizar intervalos aún más cortos, de la organización social basada en la manufactura a la industrialización, se producen en tiempos exiguos para el cambio evolutivo. Una vez más, “la naturaleza humana y la sociedad humana, lejos de ser antípodas, se entrelazan y dependen una de otra en ciertos aspectos. La capacidad humana para cambiar en la forma de desarrollo social sin cambios biológicos se basa ella misma en la constitución biológica de los seres humanos” (Ibíd.: 62). Es decir que el hombre está dotado genéticamente de la facultad de aprendizaje, su desarrollo social se produce en virtud de sus características evolutivas.⁵

Las transformaciones en la sociedad para Elias se producen casi en los mismos términos en que se transforma el lenguaje, pues “la maleabilidad, la capacidad de cambiar, ha llegado a ser tan grande que pueden producirse cambios muy amplios en la vida social, y también en los lenguajes, dentro del período vital biológico de la misma especie” (Ibíd.: 67). Nuevamente se introduce la distinción: hay desarrollo social (y por ende cambio), sin una necesaria evolución biológica. Pero si el cambio se produce gradualmente al tiempo que se transforman los símbolos que constituyen el lenguaje de una sociedad, lo que no se explica en el planteo del autor es de qué manera cambian esos símbolos y, por lo tanto, cómo tiene lugar el cambio en la sociedad. Hay que advertir que hablamos, en el planteo eliasiano, de distintos niveles de integración de los acontecimientos. De todas formas, nos interesa resaltar que es esta peculiaridad biológica, innata y hereditaria de la constitución humana, la condición para que las sociedades tengan aquello que llamamos historia (Elias, 1982: 23).

⁴ Sentar las bases para una **teoría del símbolo** implica, nos dice Elias, poder comprender *procesos de largo plazo*: a partir de que el ser humano, gracias a una estructura genética determinada, desarrolla una capacidad simbólica, adquiere la facultad para desarrollar un lenguaje. Es decir, la especie humana viene dotada genéticamente de facultades simbólicas que la hacen única. Una teoría del símbolo, por tanto, obliga a incluir los aspectos biológicos de la existencia humana. Tal esfuerzo conceptual no encaja en los esquemas de la biología, siempre dispuesta a subrayar las determinaciones de la evolución genética en el ser humano, ni en el de la sociología convencional, más proclive a medir los cambios sociales a corto plazo.

⁵ Es dable señalar la vinculación con los postulados de Jean Piaget, quien también observa que “la adquisición del lenguaje supone, además de la asimilación de una lengua ya organizada (...) una condición biológica previa (y peculiar de la especie humana, hasta más amplia información) que es la capacidad de aprender un lenguaje articulado” (Piaget, 1951: 19). Los factores sociales, mentales y orgánicos mantienen para este autor una interdependencia inobjetable en la socialización del individuo.

Si tomamos la advertencia propuesta por Elias, para que un enfoque procesual sociológico del lenguaje y el conocimiento pueda ser fructífero ha de distanciarse del que ha llegado a conocerse como histórico, donde pueden pasar inadvertidas o no ser visibles muchas conexiones de un proceso de conocimiento en curso. Ahora bien, abrir la mirada a los procesos de largo plazo corre con un riesgo inevitable: puede hacer perder de vista las transformaciones en la organización social del hombre, que es, de hecho, el problema que dio nacimiento en su origen a la sociología (al menos la “sociología convencional”). Dicho en otros términos, abarcar períodos a largo plazo en la evolución del hombre dejaría sin lugar de importancia a los procesos en los cambios de organización social. Valdría la pena en este caso mudar de disciplina o bien inaugurar los fundamentos de una sociología evolutiva que, quizás, pueda aportar a la magnánima empresa que persigue Elias: la construcción de un modelo básico de los seres humanos.

El gusano de la manzana

La modernidad separó los campos de naturaleza e historia de tal manera que resulta sospechoso el sólo intento por pensar sus posibles vínculos. En estas páginas nuestro propósito fue demostrar que esta escisión se basa en un malestar. Sin embargo, sabemos que el terreno en el que está planteada la discusión es un campo minado de infortunios y muchas veces proclive a las enmiendas reaccionarias. Intentamos, por el contrario, abrir caminos que permitan la reflexión.

En algún momento, señala Paul de Man, la disciplina que auxiliaba a la crítica literaria indudablemente era la filosofía. En la actualidad, poco de esto permanece. La filosofía pasó de moda y ha sido reemplazada por las ciencias sociales.

“Cuando los críticos modernos piensan que están desmitificando la literatura, son ellos quienes de hecho están siendo desmitificados; pero puesto que esto ocurre necesariamente en forma de crisis, están ciegos a lo que ocurre con ellos mismos. Al momento que demandan deshacerse de la literatura, la literatura aparece en todas partes; lo que ellos llaman antropología, lingüística, psicoanálisis no es nada pero la literatura reaparece, como las cabezas de la Hidra, en aquel lugar donde supuestamente había sido eliminada” (de Man, 1983: 18, traducción propia).

Podríamos tomar la imagen que propone Paul de Man para observar que algo similar ocurre en las ciencias sociales. La imposibilidad que encuentran nuestras disciplinas por comprender “procesos de largo plazo” viene dada, de alguna manera, por la voluntad *desmitificadora* que tiene como horizonte el soterramiento de todo aquello que suene a naturaleza humana. La sociología, particularmente, en su búsqueda por desnaturalizar los procesos sociales, corre el riesgo de tirar el agua con el niño adentro. Como señalamos al comienzo, no se trata de subsumir la historia a un invariante biológico, ni de reducir los trazos de la especie humana a las relaciones de producción.

La modernidad es ciega a todos aquellos procesos que escapan a la matriz de conocimiento impuesta a lo largo de la civilización en occidente. El mayor desafío que supone pensar la relación entre biología y cultura es lograr la capacidad de relacionar acontecimientos que en principio aparecen disociados. Como en la cita que abre este trabajo, el gusano de la manzana está allí, aguardando que surjan las cabezas de la Hidra para devorarlas.

Bibliografía

- Coetzee, J.M. (2003), *Elizabeth Costello*, Mondadori, Buenos Aires, 2004.
- Chomsky, Noam y Michel Foucault (1971), *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- De Man, Paul (1983), *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis [Traducido como: *Visión y Ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*].
- Elias, Norbert (1991), *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Ediciones Península, Barcelona.
- Elias, Norbert (1982), *La sociedad cortesana*, FCE, México.
- Marx, Carlos (1975), *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones estudio, Buenos Aires.
- Piaget, Jean (1987), "La explicación en sociología", en *Introducción a la epistemología genética; 3. El pensamiento biológico, psicológico y sociológico* [1950], Paidós, México.
- Virno, Paolo (2003), *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires.
- Wittgenstein, Ludwig (1918), *Tractatus Logico-Philosophicus*, edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- (1945), *Investigaciones Filosóficas*, Altaya, Barcelona, 1999.