

Artículos centrales

# Conocimiento y ética.

**Patricia Digilio\***

Fecha de recepción:	23 de mayo de 2017
Fecha de aceptación:	4 de agosto de 2017
Correspondencia a:	Patricia Digilio
Correo electrónico:	patriciadigilio@gmail.com

\*. Dra. En Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales UBA  
Carrera de Trabajo Social.

## **Resumen:**

Este trabajo sostiene que las cuestiones metodológicas y/o epistemológicas no pueden separarse de las ético-valorativas en la producción de conocimiento. En este sentido propone que la producción de conocimiento debe estar orientada por una concepción ética indisociable de una teoría social crítica y por un sentido de la responsabilidad que tenga en cuenta de qué manera nuestras acciones pueden ser recibidas por el mundo social ya constituido y cuáles pueden ser las consecuencias que de ellas se derivan.

**Palabras clave:** Ética – Responsabilidad – Conocimiento.

### Summary

*This paper sustains that the methodological and / or epistemological issues cannot be separated from the ethical values in the production of knowledge. In this sense, it proposes that the production of knowledge must be guided by an ethical conception inseparable from a critical social theory and by a sense of responsibility that takes under consideration how our actions can be received by the already constituted social world and what would be the consequences that derive from them.*

*Key words: Ethics - Responsibility - knowledge.*

## Introducción

Si como la tradición se empeña en sostener hay un origen de la razón occidental en Grecia y en ese origen está involucrado Platón y su voluntad de exigir al pensamiento un rigor en el lenguaje y en la demostración que obliga a desterrar al *mythos* como forma de conocimiento, ese destierro y esa desvinculación entre discurso lógico y relato mítico, entre *logos* y *mythos* no se produce sin resignaciones ni pérdidas. Tampoco sin que lo que se da por proscrito encuentre sus modos de permanecer. Este *logos* cobra una doble significación en tanto remite al significado activo de explicar en el sentido de brindar una forma de inteligibilidad, como al significado objetivo que refiere al carácter propio de las cosas que es lo que las hace susceptibles de ser explicadas.

La esforzada tarea que Platón se impone a sí mismo -y al pensamiento- es producir una teoría del conocimiento que resulte inmune al poder subversivo de lo irracional y lo emocional. Que le permita al sujeto alcanzar la trascendencia -en lo que hace al conocimiento- aún cuando se vea comprometido con la inmanencia. La resolución platónica en este sentido es radical: desnaturalizar la naturaleza y purificar la experiencia para alcanzar la objetividad.

Pero sí la razón, para conocer, debe trascender la contingencia, condenar y expulsar al mito también resulta que la verdad se vuelve esquivada para el lenguaje único de la razón conceptual y que un mundo puramente racional es inhabitable para el hombre. Además, nadie que pretenda que sus ideas se extiendan y que resulten capaces de dotar de sentido y significado al modo socio-político según el cual debe ordenarse la *polis* cometerá la torpeza estratégica de renunciar al recurso del mito como discurso político. Porque, justamente el mito, es la forma más envolvente y persuasiva del discurso. Entonces, el relato mítico, esa forma del discurso que no

está obligada a sostener un argumento lógico y a la que tampoco se le puede exigir que sea verdadera o falsa ya que su apreciación reside en su verosimilitud, resulta una forma imprescindible -aunque incierta y sospechosa- para el discurso político.

Entre el *logos* y el *mythos* entre el rechazo racional y la necesidad del recurso parece debatirse esta fundación del pensamiento que se dice de occidente. De este dilema no se libera ni el propio Platón, por cierto, quien no dudó de incorporar la ficción poética para dar forma a su pensamiento ya para favorecer su comprensión, ya por la necesidad de vencer en el debate. Las páginas más bellas y fructíferas de su obra son, a mi juicio, aquellas también más enigmáticas y a propósito de las cuales seguimos pensando.

Sobre esas páginas quiero volver para referir uno de los mitos a los que Platón recurre. En este caso, el mito de referencia es revelador de la condición humana en tanto deudora de la técnica, la política y del conocimiento en su constitución.

El mito es narrado por el sofista Protágoras en el diálogo platónico que lleva su nombre. Que el mito aparezca en la voz de un sofista ya revela las reticencias platónicas sobre su contenido. Hay que recordar, para una cabal lectura del relato, la firme distinción que en rigor de la trascendencia y de la verdad hace Platón entre saber (en el sentido de ciencia / *episteme*) y el saber hacer (en el sentido de dominio de una técnica / *techne*) y que esta distinción conlleva una subvaloración social y política de los artesanos y productores, según se compone la *polis* griega. Ciertamente, hay que tener en cuenta esta distinción pero también el espacio que concede Platón a la exposición de Protágoras para dar lugar a la aparición del mito y a las posibilidades que su interpretación abre.

Recordemos que el tema del diálogo, donde encontramos otra vez a Sócrates en el lugar del agudo interrogador, gira en torno de la posibilidad del aprendizaje de la virtud. Algo que el mismo Sócrates pone en duda pero que Protágoras se encargará de defender. Y lo hará a partir del relato y la interpretación de un mito. A la pregunta de Sócrates sobre qué es un sofista y cuál es el objetivo de su enseñanza, Protágoras responderá dando cuenta de su quehacer. La tarea del sofista es formar buenos ciudadanos, enseñar la virtud, responderá. Pero, ¿puede acaso la virtud ser enseñada? duda Sócrates. ¿Qué relación puede establecerse entre el conocimiento y la virtud? ¿Cómo y en qué sentido el conocimiento alcanza dimensión ético-política? Parte de estos interrogantes, nunca explícitos, atravesarán el diálogo. Aquí solo podremos centrarnos en el relato del mito al que recurre Protágoras para dar cuenta de la condición humana y al modo, ya lo hemos dicho, según ésta ha sido forjada por el conocimiento, la técnica, y la política.

El relato tiene como actor central a un gran conocido de la cultura griega. Figura emblemática de una modernidad romántica cautivada por esa idea de progreso que rige el desarrollo de la ciencia y la técnica. Una figura evocada negativamente por Hobbes por su atrevimiento rebelde y, por el mismo motivo, encomiada por Marx en tanto representante del poder emancipador de la creación humana. Por supuesto, esa figura es la de Prometeo.

Prometeo (el que piensa antes según su nombre) no está solo en este relato sino acompañado de Epimeteo (el que piensa después) quién, aunque cuente con menos reconocimiento, alcanzará decisiva presencia en nuestra lectura.

El mito comienza cuando los dioses disponen la creación de las entidades mortales. Hasta ese momento solo había dioses, destino y materia. La materia en la forma de la tierra y el fuego que mezclados darían origen a las formas vivas, a las distintas especies que debían diseminarse. Los dioses encomiendan a Prometeo y a Epimeteo distribuir entre estas novedosas entidades vivientes los dones, condiciones, virtudes y habilidades que les permitan sobrevivir, crecer, reproducirse y permanecer. Prometeo sede ante el pedido de Epimeteo, quien dispuesto y exultante reclama ser el encargado de la distribución, y se reserva para sí la tarea de supervisar al final el trabajo realizado.

Hay que decir que Epimeteo no solo encara con entusiasmo la tarea sino también con sentido pragmático.

Así, gracias al reparto que hace concederá al débil entre estos seres la habilidad de volar frente el más fuerte, por ejemplo. Unos tendrán pieles que los protegerán del frío, otros serán resistentes al calor, algunos carnívoros, otros herbívoros pero todos con las habilidades necesarias para garantizarse el sustento. El reparto se ha hecho a conciencia y con equidad. Esto es lo que en un primer momento puede observar Prometeo cuando con satisfacción supervisa el trabajo de Epimeteo hasta que alarmado comprueba que ya agotado el reparto de dones ha quedado una especie fuera de consideración.

Allí está el hombre -que representa la humanidad- desnudo y desvalido. Desprovisto, olvidado. Resulta urgente rectificar este olvido. Saldar la deuda. Pero, ya sin dones para repartir Prometeo solo puede recurrir al robo para tener algo que dar a esta humanidad de la que se compadece. Y así lo hace; roba a los dioses, en este caso a Hefesto que es su custodio, el fuego y a Atenea la habilidad técnica para dar algo a esta incompleta humanidad.

Es esta rectificación de Prometeo la que da origen al *homo faber* y al advenimiento de la civilización. El fuego, la inteligencia y la habilidad técnica son los dones y la condición del progreso técnico humano. Pero ese osado acto, que Prometeo habrá de punir intensamente, no es suficiente para la supervivencia de estos seres que si bien disponen de la inteligencia técnica no logran sobrevivir. No alcanzan los dones de Prometeo. Los hombres perecen, ya porque se enfrentan entre sí, ya porque no saben defenderse de otras especies. En cualquier caso los dioses ven con preocupación su muy próxima extinción. Deben por lo tanto intervenir antes. Para eso Zeus confiere a Hermes una misión: dotar a los hombres del sentido de la política. Será ese sentido de la política lo que los dote de la capacidad de sociabilidad. Hay que recordar que el sentido de la política es inseparable del sentido ético para la cultura griega, que es inconcebible uno sin el otro.

Interroga Hermes a los dioses acerca de cómo y en qué medida deberá brindar a los hombres esa capacidad. A todos por igual, responde el dios. Si las habilidades técnicas pueden repartirse de manera diferenciada, lo que hace que distintos hombres dispongan de distintos y particulares talentos, oficios y saberes y que esas particularidades devengan en conocimientos específicos, el sentido político desde el cual orientar esas acciones es patrimonio de todos. La segunda rectificación de esta humanidad se representa entonces en la figura del *homo*

*politicus*. La necesidad de esta rectificación muestra que la mera realización técnica regida por un fin de utilidad o para decirlo en lenguaje contemporáneo; el dominio imperativo de la racionalidad técnica es un límite que pone en peligro la existencia humana misma.

De manera que la puesta a prueba de la humana condición para la producción de conocimiento se juega, en definitiva, en su proyección social, política y ética.

Recuperamos entonces con la introducción de este mito buena parte de los problemas que se vinculan con lo que entendemos por conocimiento y sus formas de producción. Y si de actualizar la lectura platónica se trata, sugiero volver sobre esas páginas de Hannah Arendt en las que con implacable lucidez también se detiene sobre la distinción y la relación entre pensamiento y conocimiento. Así escribe: "Puede suceder que nosotros, llegáramos a perder la capacidad de entender, es decir, de pensar y hablar sobre las cosas que sin embargo, somos capaces de hacer. Esto representaría una separación entre conocimiento (en el moderno sentido de *Know How*) y pensamiento. Lo que nos convertiría en irreflexivas criaturas, esclavos, de ese saber hacer" (Arendt, 1998: 15-16).

La evocación del mito, en clave platónica, y la mención de la advertencia que nos dispensa Arendt hacen las veces de prolegómenos de aquellas cuestiones de las que intentamos ocuparnos una calurosa mañana del mes de diciembre, en día sábado para ser más precisa, en el marco del posgrado en Intervención Social. Allí nos encontramos para intercambiar ideas, inquietudes y entusiasmos comunes sobre nuestros quehaceres académicos y profesionales. La conversación se centró en tratar de identificar los problemas epistemológicos y éticos en la investigación y en la generación de conocimiento. Acerca de esa conversación en estimulante compañía, de manera seguramente insuficiente, intento dar cuenta este escrito.

El diálogo resultó animado. Procuramos durante el encuentro examinar aquellos problemas que reconocemos y tenemos presentes como inquietudes persistentes pero también nos propusimos generar las condiciones de posibilidad para dar lugar a otros temas y problemas acaso menos evidentes y esquivos. Con esta intención nuestro diálogo ambicionó no sólo poner en consideración nuestras prácticas sino también reconocer las categorías, los conceptos, los sistemas de valores que dan forma, sentido y significado a esas prácticas. Partimos de

la idea de que ese reconocimiento nos permitiría abrirle la entrada a lo menos conocido o evidente. Tarea que requirió y requiere introducirnos en nuestras propias estructuras de pensamiento. Algo ni habitual ni sencillo de hacer. Ahora bien, resultó que a poco de ir desplegando esta propuesta se fue revelando la interdependencia existente entre las cuestiones éticas y las que llamamos epistemológicas en la investigación y generación de conocimiento. En nuestra conversación fuimos constatando que las preocupaciones éticas avanzan sobre los problemas metodológicos y epistemológicos. Y es que, si como ya tiempo atrás habíamos señalado, el *ethos* moderno ha intentado organizarse en base a la exigencia del respeto recíproco entre individuos libres e iguales y la idea de persona, que está a la base de esta exigencia supone un individuo capaz de ser racional autónomo y responsable hay que decir también que cuando el científico del campo de las ciencias sociales, investido por el prestigio del sistema experto de la ciencia que él representa, interactúa con el otro, con otro diferente, cualquiera sea el grado de esa diferencia, entra en escena esta exigencia de respecto recíproco al mismo tiempo que el potencial discriminador que reside en la asimetría que de hecho se produce en tanto está en juego el sistema experto que es la ciencia.

Reconocer esta condición puede servir para alertarnos sobre el peligro que representa naturalizar prácticas y también sobre cómo se construyen conceptos y teorías.

El quehacer del científico social -y del científico en general- no puede desconocer la dimensión ética que lo atraviesa ni puede creer que esa dimensión sólo concierne a la esfera de la aplicación del conocimiento que se produce. Esto quiere decir que las cuestiones metodológicas o epistemológicas no pueden separarse de las ético-valorativas.

De manera que la línea divisoria entre la forma de producción del conocimiento científico y la deliberación ética es engañosa.

No se puede prescindir de la dimensión ético/política en la producción del conocimiento por el solo hecho de que esa producción es en sí misma parte de un *ethos*. Insistir en lo contrario representa una acción más de esa violenta tendencia que lleva adelante una razón técnica desmoralizadora y que la teoría crítica identifica como propia de la sociedad capitalista avanzada.

De manera que la separación entre ambos tipos de cuestiones, más que pensarse como una clasificación que establece clases disyuntivas de problemas, debe entenderse como perspectivas que se interrelacionan ya que si bien el punto de vista definido por uno u otro tipo de cuestión atiende a aspectos diferentes éstos son, sin embargo, interdependientes. (Heler, Digilio, 1998)

Optar por una definición, por un concepto o por una categoría en la construcción de un problema es una decisión metodológica y también, aunque siempre hay que insistir sobre esto, ético/valorativa. Inclinarsse por un modo de construcción de un problema implica preferir un conjunto de categorías y de conceptos y no otros. Significa adoptar una perspectiva y desplazar otros puntos de vista y perspectivas al mismo tiempo que se trata de una elección que fundamenta un curso de acción y no otro. Y esto tiene, indudablemente, fuertes consecuencias prácticas. Las definiciones nunca son objetivas en el sentido de asépticas y/o universales. La perspectiva desde la cual se definen y construyen los problemas es también aquella desde la cual se ponderan las alternativas y se elaboran las respuestas.

La concepción del conocimiento, el modo de conocer, los criterios que fijan el régimen de verdad imperante, los modos según se modela la subjetividad, los atributos de neutralidad y objetividad con los que se presenta la constitución de la ciencia moderna se anunciaban de este modo como los temas que habrían de ocuparnos. Así lo que alguna vez pareció transparente al punto de traducirse en un régimen de exigencia de neutralidad y objetividad -como si una condición fuese requisito de la otra y ambas conjugadas la única garantía de rigurosidad en la generación de conocimientos- comenzaba a mostrar su carácter dudoso y problemático.

Y es que las conexiones entre nuestra ciencia y nuestra subjetividad resultan tan sutiles como complejas pero fundamentalmente están mediadas por una ideología que niega su existencia bajo la invocación de la neutralidad valorativa y el credo de la objetividad. Las estrategias de negación de esa existencia que se ponen en juego debilitan nuestra capacidad para reconocerla y por lo mismo nuestra posibilidad de tomar conciencia. Desmontar esas estrategias y ensayar indagar en esa relación que se substrahe a nuestra conciencia resultaba parte del desafío. También el comienzo de un trabajo consistente para la identificación del régimen vigente de producción de conocimiento.

## Régimen de producción de conocimiento

Así, un primer y necesario paso consistió en tratar de entender el régimen de producción de conocimiento imperante, sabiendo de nuestro grado de involucramiento con ese régimen.

Desde el comienzo de la modernidad el régimen de producción de conocimiento (del conocimiento reconocido y legitimado como tal) se monta sobre el postulado de la universalidad de la Razón moderna que es garantía de la Universalidad del conocimiento (las mayúsculas son adrede). Es de la aceptación de este postulado y de lo que se deriva de su aceptación que neutralidad y objetividad pueden resultar exigencias del régimen de producción del conocimiento científico.

Pero es justamente otro postulado, aquel que identifica la razón universal (la minúscula es también adrede) con una racionalidad dominante, el que oscurece y complica el alcance de esa universalidad para presentarla más como una aspiración que como efectiva realización. A la vez que pone en interrogación la validez y el valor de la neutralidad /objetividad del conocimiento científico.

La objetividad, sabemos, supone neutralidad emocional y no implicación. En particular y en lo que hace a un rasgo propio de nuestro tiempo la producción de conocimiento científico es la forma por excelencia del conocimiento. Pero esa forma de excelencia de producción de conocimiento no representa ni es todo el conocimiento sino que responde a las estructuras de pensamiento de una parte de la cultura de occidente que es la dominante.

No desconocemos que las sociedades modernas y contemporáneas conceden a la ciencia un estatus particular en el conjunto de las relaciones y actividades sociales. Ese estatus particular se manifiesta en la idea de que todo aquello que se presenta como resultado del desarrollo científico-tecnológico es producto del progreso y una contribución a más progreso por lo tanto lo conveniente es la adhesión de manera incondicional a esa marcha del progreso puesto que de lo contrario se corre el riesgo de caer en el oscurantismo, el atraso, o de quedar por fuera de la historia y de una carrera cuya meta, aunque incierta, introduce el único sentido posible de lo que se llama futuro.

Este estatus particular atribuido a la actividad científica es trascendente. Trasciende las diferencias políticas,

culturales, sociales y económicas. Es así que países y gobiernos que pueden diferenciarse profundamente en aspectos políticos y sociales coinciden en una misma concepción acerca de cómo debe ser el desarrollo de la ciencia y de la tecnología o bien presentan variantes cuyas distinciones no resultan sumamente significativas.

Este consenso no expresa otra cosa que la profunda homogeneidad que vincula los fundamentos de la constitución de la ciencia moderna con las estructuras culturales, imaginarias y sociales hegemónicas que deliberadamente confunden las formas de percibir y existir de una parte de la cultura occidental con toda la humanidad.

Este deslizamiento de sentido opera dejando fuera de consideración otras formas y experiencias de ser y estar en el mundo. Esta operación metonímica de la razón, según la fórmula empleada por De Sousa Santos (2006), este dejar afuera a una parte del mundo en la construcción del conocimiento permite sospechar que este consenso se sostiene más en una lógica cultural de la dominación que en una necesidad inexorable o en el aserto de la verdad bajo condiciones de neutralidad y objetividad.

Objetividad y neutralidad que a esta altura de nuestras consideraciones resultan ya cuestionables y sospechosas de ser producto de una voluntad que, invocando neutralidad y objetividad, construye una autoridad dominante.

Aquí suena entonces la alarma. Porque ¿cómo es que la objetividad, la búsqueda de homogeneidad y la neutralidad pueden llevar a la dominación? La pregunta se impone y pide una respuesta o que el menos se sugiera algún camino por dónde buscarla.

Sugiero entonces que para pensar este vínculo que en un comienzo parece contradictorio o por lo menos nada transparente en su connotación comencemos por reconocer que compartir un lenguaje significa algo más que conocer los nombres correctos con los que nombrar las cosas. Significa conocer la sintaxis correcta de acuerdo con la cual plantear afirmaciones y preguntas y lo que es todavía más importante significa compartir un entendimiento más o menos acordado acerca de qué es lo que hace que las preguntas sean consideradas legítimas y que las respuestas puedan ser escuchadas e interpretadas como dotadas de algún significado. Compartir un lenguaje es compartir sentidos implícitos y esto se hace más exigente cuando se comparte el lenguaje de

una disciplina desde la cual se establece el orden que debe seguir el discurso.

En este marco de supuestos compartidos toda pregunta explícita conlleva un conjunto de expectativas implícitas - la mayoría de las veces no reconocidas- que limitan el número y el tipo de lo que puede considerarse respuestas aceptables. Así a la pregunta qué es lo que explica a Z, el abanico de respuestas aceptables que puede desplegarse está circunscrito a ciertos presupuestos. El primero de esos presupuestos, por ejemplo, concierne a qué significa explicar. Esto, es qué tipo de procedimiento requiere explicar y cuál es la teoría sobre el conocimiento que da sustento a ese procedimiento. Pertenecer a una comunidad científica implica incorporar esas condiciones, manejar su lenguaje, operar según los presupuestos dominantes, compartir un sentido de 'explicar', por ejemplo, y dotar a la explicación de las notas que se ajustan a los requerimientos que permiten reconocerla como tal y otorgarle el correspondiente status. (Fox Keller,1989).

Pero además, la producción científica, la investigación y la aplicación de ese conocimiento que se produce se ubican institucionalmente y son parte activa de las disputas entre las hegemonías en pugna. Esas disputas, que raramente suelen ser explícitas, refieren fundamentalmente a la defensa y a la competencia por el dominio de territorios de saber/poder tanto en las universidades como en los Colegios Profesionales o en las Sociedades Científicas, en el ejercicio del poder público y demás. ¿Puede creerse que es posible mantenerse ajeno, en posición de neutralidad, respecto de las disputas y conflictos que institucionalmente atraviesan las formas de producción del conocimiento? Precisamente el carácter político de estas competencias en juego y su alcance se muestran en las transformaciones acontecidas en la institución universitaria desde mitad de este siglo en adelante. En el último tiempo las universidades -y esto es parte de la globalización- han reorientado sus metas según estándares internacionales. Es a partir de los años 80' que una nueva concepción de la universidad sostenida básicamente en la competencia se extiende. Este acontecimiento ha significado, en poco más de unos treinta años, no solamente la reestructuración de la educación superior sino, como no podía de otro modo, también la de los medios, los instrumentos y las formas de producción del conocimiento. La manera de acuerdo con la cual el mercado transfiere su razón de ser y su lógica a la propia institución universitaria ha hecho posible un desplazamiento de sentido en los argumentos que sostienen la legitimidad de la universidad y de la

investigación. Parte de esos argumentos responden a un modo de pensar el conocimiento y la investigación en términos de la ecuación: Investigación + Innovación + Aplicación = Desarrollo y de la exigencia de productividad. Esa productividad se mide cuantitativamente y se extiende a la formación misma. Parafraseando a Deleuze podríamos preguntarnos a qué apunta el requerimiento de formación permanente. Porqué más cursos, más formación, más pos graduación. Es decir, porqué y para qué nos formamos. La pregunta no se contenta con ser retórica. No se conforma con recurrir a la exigencia externa, a las razones que apelan a la necesidad de permanencia en el campo y/o en el mercado. No es esta una pregunta que se queda tranquila con razones sostenidas en la fuerza coactiva de la heteronomía. Todo lo contrario. Busca interpelar a esa autonomía que atribuimos a nuestras elecciones y decisiones. En paralelo, crece exponencialmente -y también cambia sus reglas- la competencia que deviene el rasgo distintivo de las relaciones sociales que se establecen. Competencia que no solo tiene carácter internacional sino también regional y que se extiende al núcleo mismo de la estructura universitaria abarcando no solamente a las universidades sino a las propias disciplinas que compiten entre sí por fondos. En esa competencia, dado que los criterios de innovación, transferencia, aplicación, eficacia y eficiencia regulan la misma, las disciplinas más desfavorecidas son aquellas que, al menos en apariencia, menos pueden satisfacer estas condiciones. En esta misma dirección van los sistemas nacionales -e internacionales- de categorización. Estos sistemas no solamente cumplen el papel de ordenar y sistematizar la masa de trabajadores docentes-investigadores sino también el de establecer categorías al modo de distinciones y clasificaciones jerárquicas. De este modo las trayectorias de vida académico-profesional pierden, en su adecuación a formularios estandarizados, sus particularidades y rasgos específicos. Aquello que les es propio y las hace únicas y particulares. Esta estandarización bajo la forma de formularios y procedimientos uniformes no puede sino conducir a una uniformidad valorativa.

¿Puede creerse seriamente que esas condiciones institucionales no son parte de la formación de conocimiento y por lo mismo de nuestra propia formación? ¿Cuál es el mérito de ocultar o soslayar estas condiciones en lugar de hacerlas explícitas?

Si la distinción entre disciplinas científicas y humanísticas (sic), que da lugar a la metáfora táctil entre ciencias duras y blandas representa todavía una distancia

que implica no solo dar cuenta de una distinción entre las disciplinas y sus especificidades sino de la jerarquía respecto del valor del conocimiento que se produce y esa valoración se traduce en el reconocimiento de un estatus, en la distribución del financiamiento y en el reconocimiento social, qué lugar puede quedar entonces para la cultura del saber popular en este rígido orden escalonado y subordinado.

¿Qué posibilidades existen de articular estos compartimentos del conocimiento que parecen herméticos? Por lo tanto, si se trata de proponer una transformación en la producción de conocimiento para habilitar una dinámica de articulación diferente, esa transformación reclama en primer lugar una teoría del conocimiento que rompa con la separación entre estos dominios rígidos que responden a rangos y sistemas ortodoxos de reconocimiento. Se trata de dar lugar a un modo de relación que incentive la posibilidad de que estas distintas formas de producción de conocimiento se interrelacionen y se potencien entre sí en condiciones de igualdad.

Por otra parte, la tendencia a un tipo de producción teórica que se expresa en la forma de la descripción y el diagnóstico y que no da cuenta de las condiciones sociales y políticas en las que esa producción se genera sino que por el contrario parece ubicarse en una condición de exterioridad respecto de su propio contexto, la propensión a mantener un cuerpo teórico fundado en una tradición eurocéntrica, cierta desvitalización del interés emancipatorio y la disociación entre las formulaciones teóricas que se elaboran y las prácticas sociales, complementan el panorama.

Las consecuencias producidas por estas condiciones están a la vista. Se manifiestan en una suerte de incapacidad para dar cuenta de los cambios y transformaciones que tienen lugar en nuestro tiempo, en nuestro presente. Un presente que parece inasible e incomprensible. Porque, qué decimos cuando decimos nuestro presente. Es efectivamente nuestro o solo podemos desarrollar adaptaciones que nos habiliten a ser parte de este tiempo. Esta incapacidad a la que me refiero parece obedecer por un lado, al imperativo de seguir sosteniendo (forzadamente) determinados conceptos, representaciones, y categorías, que han quedado apresados y anquilosados en nuestra(s) disciplina(s), y que resultan todavía tributarios de la idea de una razón universal y de un pensamiento identitario. Por otro, a una especie de incapacidad de época para generar nuevas formas de interpretación de lo que llamamos la realidad y en consecuencia nuevas formas de

acción. Arriesgo decir que parece existir una falta de disposición para escuchar como interpelación esas experiencias que rehúsan verse adaptadas a lo conocido y repetido. Pero todavía es posible detectar algo más preocupante y peligroso en esta falta de disposición y que consiste en desoír y desacreditar esas experiencias en nombre de una forma de producción de conocimiento, de una forma de trabajo académico, que resulta incapaz de percibir lo inadecuado de sus categorías y conceptos para tratar con ellas.

Lo hemos dicho en otros escritos pero nos gusta insistir, si, como lo ha señalado Kant, los conceptos sin intuición son vacíos y las intuiciones ciegas sin conceptos, una teoría que no logra ser parte de la experiencia se condena a sí misma a deambular en su propio laberinto de ideas. Si la teoría se desentiende de las experiencias sociales mientras se atiborra de más teoría, el extravío en ese laberinto resultará inevitable.

Sin embargo, no dejamos de reconocer que ante posiciones que reducen la crítica de la sociedad a una pura concepción normativa, ético-jurídica es necesario generar teoría crítica aunque bajo una doble advertencia. Esa teoría crítica debe nutrirse de ese componente subjetivo que es la convicción de que la emancipación y la transformación de la sociedad son posibles y que deben realizarse. A su vez, esa convicción tendrá que sostenerse en el compromiso moral de ser parte activa de esa transformación.

Si convenimos que, por lo menos a grandes rasgos, son estas las condiciones para la investigación y la producción de conocimiento y si justamente se trata de integrar estas cuestiones para reflexionar sobre la relación entre producción de conocimientos, investigación y formación profesional para poder considerar la proyección ético-política e institucional de esa relación, ninguna de las circunstancias y requisitos mencionados pueden soslayarse.

Pero además si acordamos que la producción de conocimiento es una práctica socio-política y que como tal forma parte del conjunto de las relaciones socio-políticas de las que somos parte, ciertas categorías y conceptos propios de la teoría social como pueden ser opresión, explotación, marginación, falta de poder, imperialismo cultural, violencia institucional, entre otros, pueden representar categorías y conceptos para la elaboración de

una matriz de interpretación desde la cual encarar un examen crítico de las condiciones a las que he hecho referencia a fin de orientar la proyección socio-política de lo que entendemos como producción de conocimiento o generación de conocimientos.<sup>1</sup>

En este sentido, retomando una vieja fórmula que había sido borrada del léxico de la Filosofía Social, Iris Marion Young (1990) identifica una forma de opresión: imperialismo cultural. Imperialismo cultural como forma de opresión refiere al modo por el cual se universaliza la experiencia y cultura de los grupos dominantes para erigirse como norma a partir de la cual son considerados los otros. De este modo toda otra experiencia o forma cultural por fuera de esa pretendida universalidad aparece como diferencia y esa diferencia es valorada como defectiva. Por lo tanto esa experiencia y/o forma cultural no se reconoce como una expresión más de la experiencia y de la cultura sino que se construye como una particularidad y en muchas oportunidades como objeto de estudio del campo de los estudios culturales. Este imperativo cultural no es otra cosa que aquello que De Sousa Santos (2006) califica como monocultura del saber. Monocultura del saber forjada por esa razón que el mismo autor adjetiva como indolente y perezosa y a la que también podemos calificar como arrogante.

La segunda manifestación de la categoría de opresión que resulta aquí conveniente retomar para tratar el problema que hemos planteado es la de explotación. Esta forma de opresión que es la explotación se produce a través de un proceso continuo de transferencia de los resultados de la labor de un grupo en beneficio de otro. La explotación establece una relación estructural que transfiere poder de un grupo a otro. Produce, como es obvio, una distribución desigual. Analizar los modos de transferencia de conocimientos bajo esta lente que es la noción de explotación habilitaría una consideración crítica de la relación entre medio y fin en la producción de conocimiento. Permitiría examinar las condiciones según las cuales se establecen los procesos de coproducción y apropiación del conocimiento no solamente entre el centro y su periferia, sino también entre los propios centros de investigación en una misma región y en particular en un mismo país.

En esta misma línea la concepción que presenta Spivack (2011) respecto de las relaciones de subalternidad per-

1. Producción de conocimiento y generación de conocimientos no significan lo mismo. Responden a concepciones distintas sobre el conocimiento. No obstante, a los efectos de lo que quiero presentar aquí entiendo que no es requisito penetrar en esta distinción.

mitiría a su vez examinar el régimen de legitimación de la producción de conocimiento según las posiciones de saber/poder subyacentes a la distinción entre lo particular y lo universal y las formas de distribuir la palabra en el espacio público según las pertenencias disciplinares y las atribuciones que se les conceden.

Teniendo en cuenta estos señalamientos ¿no correspondería aplicar esta categoría de opresión en sus formas de imperialismo cultural y explotación para el examen de los modos según los cuales se universalizan y aplican los conceptos y las categorías para la producción de conocimiento así como también para discutir sobre cómo se establecen los criterios de evaluación de esa producción?

Para profundizar esta línea de investigación debemos recurrir a la geoeistemología tanto por postular que no existen universales sino variedad de localidades así como por introducir como problema la legitimidad y el sentido de los conceptos en relación con su contexto de producción y de uso. Pero además, y muy especialmente, por entender a la ciencia y a la producción académica en general como un modelo historiográfico cuya eficacia comercial no debe confundirse con su pertinencia intelectual, como puede leerse en varios trabajos producidos por este enfoque. Entiéndase bien, no se trata de rechazar toda forma de teoría o conceptualización por foránea sino de desarrollar la capacidad crítica para poner a prueba esas teorías y conceptos antes de hacer un uso acrítico.

Cuando podemos trascender el enfoque estrictamente metodológico, cuando el problema de la validez del conocimiento se revela en su dimensión no solo formal sino política, cuando rompemos con una concepción que fuerza una distinción entre cuestiones éticas y metodológicas en la elaboración del conocimiento, cuando sostenemos que el conocimiento no se reduce a una función cognitiva sino que es productor de sentidos que configuran mundos posibles entonces se revela la centralidad y el papel que éste juega en las formas de organización de la vida.

En todos los dominios de la ciencia la dimensión teórica de la producción de conocimiento y las intervenciones dirigidas que esa producción teórica habilita conforman un vínculo indisoluble. Esto quiere decir que el conocimiento es siempre interpretación, representación, intervención y transformación del mundo.

Como Jano la razón de occidente ha portado siempre un doble rostro que da cuenta de su doble dimensión:

una especulativa, otra interventiva. La razón postulada por la modernidad es activa. Su realización y plenitud no reside en la contemplación sino en la acción.

## El alcance de la ética

Preguntarse sobre las formas de producción de conocimiento respecto de nuestra formación y su proyección en la vida socio-política supone entonces avanzar en la dirección de una revisión profunda de nuestros esquemas de conocimiento y de una comprensión lúcida de nuestros esquemas de pensamiento que son fundamento de nuestras acciones. Esta pretensión de acercarnos al fundamento de nuestras acciones nos lleva hacia la ética.

Ahora, para considerar la dimensión ética en la producción de conocimientos, en la investigación y en nuestras prácticas profesionales comencemos por hacer una distinción entre los términos ética y moral. Si bien ambos términos suelen usarse cotidianamente según una imprecisa sinonimia considero necesario aquí distinguirlos. Así, propongo entender bajo el término 'moral' al conjunto de reglas, normas y costumbres que rigen en una sociedad, una comunidad en un tiempo y lugar determinado. La moral es un fenómeno contingente en su contenido pero necesario y propio de toda forma de organización humana. Este fenómeno de la moralidad es un hecho particular y estrictamente humano. Su fundamento radica sobre el supuesto de que los humanos somos seres libres y racionales. Como tales capaces de decidir y de orientar nuestros actos. Responsables de nuestras elecciones y acciones y por lo tanto de nosotros mismos. Pero, para prevenirmos de toda presunción individualista, digamos también que esas elecciones y esas acciones están situadas y que involucran siempre a los otros.

Por su lado, el término ética refiere al estudio y disciplina que procura comprender, dar cuenta, y ponderar racionalmente los fundamentos de la moral. Más certeramente, apunta al fundamento de las decisiones morales. La ética se orienta hacia la reflexión. Su supuesto, radica en que los seres humanos somos capaces de autoobservarnos y su condición ontológica en la libertad.

Esta capacidad de reflexión no puede desconocer la dificultad que significa constituirse en el propio objeto de reflexión. No se puede soslayar que inevitablemente somos parte de esa moral que es nuestro objeto de reflexión. De allí que resulte necesario estar atentos y

mantenemos advertidos sobre esta condición. No confundir los posibles consensos entre quienes compartimos ciertas formaciones, inclinaciones, modos de vida con objetividad moral para descalificar o desestimar otras perspectivas y puntos de vista o bien imponer perspectivas propias.

La moral, en base a las normas que generaliza, juzga la acción humana. La pregunta ¿cómo actuar? dirigida a la moral requiere una indicación valorativa/normativa, prescriptiva que brinde orientación para la acción. Pero esta misma pregunta dirigida a la ética no reclama solamente una respuesta que pueda saldarse con normas, protocolos de resolución o indicaciones acerca de cómo proceder. La interrogación apunta a los fundamentos morales de la acción y a su intencionalidad. La acción tiene un responsable pero cómo concebimos esta responsabilidad es desde los inicios de la filosofía un problema.

Aquí intentaré pensar las cuestiones éticas/morales y al responsable de la acción desde una perspectiva que desplaza a la del sujeto descarnado, atemporal y por lo tanto ahistórico -emparentado con la noción moderna de individuo- concebido y sostenido por algunas significativas teorías éticas, para dar lugar a otro enfoque centrado en la noción de una subjetividad en constante constitución.

Tomaré como orientación para el tratamiento de este tema los aportes de Judith Butler (2012) sin prometer una observancia fiel a sus ideas, sino tratando de pensar con ellas.

Las cuestiones que encara Butler en esta obra, el sentido de la responsabilidad en la vida moral y el compromiso de dar cuenta de sí mismo, representan la tarea ética por excelencia. Y si tomo este camino es porque creo justamente que para tratar con este presente es preciso trascender las vías normativas, de control y supervisión de los actos y dejar de dar rienda suelta a ese movimiento compulsivo que es el de reclamar normas y pautas morales que nos digan como comportarnos. Porque entiendo que convocar a la ética para que venga a decirnos qué hacer, para dictar las reglas que, suponemos, hacen falta es una invocación vana. Una ética basada en la heteronomía se parece más a una forma de represión y de violencia que al ejercicio de una elección voluntaria. Si no hay una apropiación vital del precepto moral éste se experimenta como coerción externa sobre la propia libertad y particularidad o bien como una regla a seguir

sin demasiada convicción: lo que se debe hacer, lo que hay que hacer, lo que la gente hace, ilustra Butler. No olvidemos que lo que el poder disciplinar pide son actos reflejos y no reflexión. De manera que, a mi juicio, lo que este tiempo en el que estamos nos requiere es que en lugar de pedir reglas, normas y procedimientos que regulen nuestros actos nos preguntemos por su sentido y nuestra responsabilidad. En especial, por nuestra coherencia respecto de nuestros actos.

Es necesario insistir en la necesidad de disponer de nuestra capacidad de reflexión para dar cuenta de nuestros propios actos. Capacitarnos para descubrir aquello que permanece y subyace en nuestra moral como primer paso y condición necesaria que permita dar lugar a otros sentidos que configuren otras posibilidades y otras formas de relación social. Se trata entonces de emprender una tarea ética que no se proponga como complemento de la moral existente. Particularmente en lo que compete al tema que hemos puesto en consideración, este emprendimiento requiere de una tarea crítica que ponga en revisión esa concepción de neutralidad a la que buena parte de una producción científico-intelectual continúa rindiéndole tributo despolitizando deliberadamente lo social para hacer de los problemas sociales cuestiones técnicas y de gestión renovando así la concepción de la ingeniería social.

Ahora bien, en una consideración más general esta forma de encarar la tarea ética implica admitir que las cuestiones morales son parte de las relaciones sociales y que esas cuestiones morales devienen efectivamente problemas morales cuando las normas de comportamiento dejan de ser obvias e indiscutidas en la vida de la comunidad. Pero además supone reconocer que en la medida en que formamos parte de procesos que no comprendemos o ante los cuales nos sentimos impotentes, o sobre los que no tenemos incidencia, sufrimos. Sufrimos estados de alienación. La alienación es la separación, la interrupción o fragmentación de aquello que debe ir junto, y cuando esa fragmentación, esa interrupción acontece, irremediablemente llega el sufrimiento y el malestar. En muchos -demasiados tal vez- momentos de nuestra existencia podemos experimentar que no nos identificamos con los procesos en los que estamos inmersos. Es más, sentimos que no podemos dar cuenta de ellos, que más que vivirlos los padecemos. Entonces, ¿cómo podemos llamar nuestro a aquello de lo que no nos sentimos parte?

¿Se trata de algo que es efectivamente nuestro o se trata de adaptarnos a procesos y situaciones "dados" ante los

cuales no nos queda más que, en el mejor de los casos, buscar sus grietas por los que atravesarlos?

En ocasiones, ocurre también que nuestras acciones, llevadas adelante según esquemas preconcebidos y estandarizados, pueden resultar inadecuadas aun cuando responden a nuestras mejores intenciones. Ese modo de actuar a menudo es producto de una sobrevaloración de nuestros conocimientos que nos impide valorizar y reconocer otros. Así como también nos inhibe de producir nuevas formas de conocimiento y de generar nuevas formas de acción, afianzados como estamos en la comodidad de lo aprendido y conocido. Al amparo de las teorías y metodologías al uso que dejamos de revisar en la urgencia de dar respuesta. De allí la exigencia de no abandonar una vigilancia epistemológica y ética tratando a su vez de que esa vigilancia no cancele la capacidad de acción.

Adoptar esta posición ética requiere también reconocer que el contexto no es exterior a la problemática moral sino que condiciona la forma que ésta adoptará. Que las cuestiones que caracterizan a la indagación moral son formuladas o modeladas por las condiciones históricas que las originan. Precisamente es desde esta perspectiva que se pronuncia la crítica que impugna a esa universalidad abstracta que muestra insensibilidad e incapacidad de reformulación ante la particularidad de las condiciones socio-culturales.

La moral se relaciona con la acción, dijimos. Pero no todas nuestras acciones califican para ser estimadas moralmente. Específicamente la acción a la que refiere la vida moral es la acción intencional. La moral se corresponde con un yo que actúa. Pero ¿en qué consiste ese yo?, se pregunta Butler.

La pregunta no es ingenua ni se lanza a la espera de una descripción sino que precisamente se trata de indagar en la constitución de ese yo para dar cuenta desde esa indagación de una toma de posición ética. Esa posición da disputa a las concepciones sobre ese yo denominada substancialistas y/o abstractas para afirmar la incardinación socio-política de ese yo. Desde esta posición no hay yo alguno que pueda mantenerse apartado del todo de las condiciones sociales de su emergencia. No hay ningún yo que no esté involucrado en un conjunto de normas morales que lo condicionan y que en tanto normas tienen un carácter social.

Esto quiere decir que este yo no está al margen de la matriz predominante de normas morales, incluso cuan-

do éstas puedan representar un conflicto para ese yo. Así concebido, este yo no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación -o de un conjunto de relaciones- con una serie de normas (sociales). Esta forma de entender al yo, en esta relación de reciprocidad con las normas, que propone Butler tiene como consecuencia que toda deliberación moral, toda reflexión ética resulte a la vez una operación de crítica social. Esto nos indica no solo que existe una relación entre la ética y la teoría social sino que la teoría social crítica es constitutiva de la ética. La pregunta que ahora sigue es ¿qué es lo que esa teoría social crítica permite dilucidar? Lo que el análisis desde una teoría social crítica permite identificar son los límites del esquema histórico en los que el sujeto se mueve.

El horizonte epistemológico y ontológico dentro del cual se constituye. Esta relación indisoluble entre la ética, la teoría y la crítica social permite dar otra forma al planteamiento de los problemas morales porque permite interpretar la realidad tanto en su condición de producto como de potencialidad. Si bien no se trata de negar las condiciones socio-históricas particulares que modelan la producción de subjetividad en pos de una concepción abstracta del sujeto y de la libertad, tampoco se trata de interpretar esas condiciones como determinaciones absolutas. Contrariamente, afirmamos la condición inacabada, en el sentido de que no se trata de una identidad consumada, de esta noción de subjetividad que proponemos y sostenemos su carácter dinámico y en continua constitución así como su capacidad de transformar lo dado, lo establecido, lo determinado, lo estatuido. Reconocemos su potencialidad, que radica en la inconformidad con lo dado y en su capacidad de imaginar. Esta potencialidad no se corresponde solo con un mundo de ideas sino que cobra dimensiones existenciales en la rebeldía, en las elecciones, en las decisiones que se toman y en una concepción del conocimiento que lo interpreta como acto del pensamiento a partir del cual resulte posible dotar de sentido la vida.

Se percibe así la imbricación entre la ética y la teoría social crítica o mejor la imposibilidad de la ética sin una teoría social crítica. Esto significa que estamos obligados a tener en cuenta de qué manera nuestras acciones pueden ser recibidas por el mundo social ya constituido y cuál puede ser el alcance efectivamente transformador de esas acciones así como las consecuencias que de ellas se derivan. Una ética, enmarcada de este modo, obliga no solo a identificar y sostener los principios que rigen la acción sino a tener en cuenta los efectos reales de

esas acciones y de nuestras elecciones y decisiones en las relaciones con el otro, a dar cuenta de nuestras acciones, sostiene Butler. Tanto para Weber como para Adorno el componente de responsabilidad que se deriva de nuestra condición de sujetos libres y racionales, con capacidad deliberativa, resulta insoslayable al momento de dar entidad a la acción moral. Esa responsabilidad tiene que ver con la elección de un curso de acción en el contexto de un mundo social donde las consecuencias importan. Esgrimir como rasgo de impoluta moral un principialismo a ultranza sin considerar las consecuencias de las acciones autorizadas por esos principios podrá ser una fórmula para conservar la prestancia de las bellas almas pero carece de sentido en un mundo que nos pide involucrarnos y entender que nuestras acciones tienen consecuencias inmediatas para nosotros y los otros y mediatas para la forma que va tomando la sociedad de la que somos parte.

Son las cavilaciones de Adorno las que en medio de un desolador estado del mundo aciertan en el núcleo mismo de la complejidad de la vida moral: la tensión entre las propias convicciones y la lógica social, entre las propias acciones y los acontecimientos o entre las convicciones y las responsabilidades como supo significar Weber.

## **Régimen de reconocimiento. Yo y otro**

En esa complejidad de la vida moral se inscribe la pregunta ética: ¿cómo debería tratar al otro? (Butler, 2012) Pregunta que incuba íntimamente esta otra; ¿quién es el otro para mí? Es con estas preguntas que me sitúo en el entre de las relaciones sociales e irremediablemente me someto a la normatividad social. Y Esto es así porque el otro solo puede aparecer ante mí como otro para mí si existe un marco dentro del cual puedo verlo y aprenderlo como separado de mí. De manera que ni siquiera la relación entre dos es meramente diádica ni está ajena a esa normatividad que regula la vida social. Si como habíamos adelantado, esa relación con el otro implica un respeto recíproco fundado en el atributo de igual dignidad, tampoco puede prescindir de los esquemas de pensamiento y de conocimiento desde los cuales esa otredad se construye y desde la cual el otro se me presenta como otro para mí.

Esos esquemas condicionan y hacen posible el encuentro entre el otro y yo. Esto significa que el (posible) reconocimiento del otro como tal está mediado por un

marco que fija las reglas y los criterios para que se produzca ese reconocimiento.

El otro no se me presenta fuera de ese marco pero eso no significa que ese marco sea invariable. No se trata de una totalidad de carácter estructuralista ni tampoco de postular una instancia trascendental. Lo que queremos afirmar, siguiendo a Butler, es que ese reconocimiento se produce en función de ese marco; en y por ese marco. Ahora bien, es también en relación con ese marco que pueden objetarse y cuestionarse las normas y los esquemas de conocimiento que gobiernan ese reconocimiento y, a su vez, es a partir de estos cuestionamientos que es posible generar otros marcos.

Esas normas mediante las cuales me reconozco a mí misma y al otro nunca son mías en el sentido de producidas por mí o en el de exclusivamente mías sino que son sociales. Se conforman según esa ontología relacional en virtud de la cual yo y tu / yo y otro son posibles como tales. Y es también en virtud de esta ontología relacional que es posible esa operación que humaniza o deshumaniza al otro en virtud de las concepciones y disposiciones antropocéntricas y de los marcos culturales predominantes que le dan forma. Ciertamente que para que el reconocimiento sea posible deben existir normas pero también es cierto que determinadas prácticas de reconocimiento y las sucesivas impugnaciones que se van haciendo a esas prácticas, en muchos casos suscitadas por quienes encuentran que ese reconocimiento les es denegado de manera persistente y sistémica permiten poner en cuestionamiento el horizonte normativo dominante a fin de desnaturalizarlo y mostrar su entidad aleatoria (Honneth, 2007). Así, es posible provocar una crisis de las normas que gobiernan el reconocimiento y poniendo en crisis esas normas generar las condiciones de posibilidad para la exigencia del establecimiento de otras nuevas. De este modo el horizonte normativo dentro del cual me veo a mí misma y al otro, ese horizonte en el que soy otro para otro, puede cambiar, modificarse y transformarse al ser sometido a la crítica por la teoría social. Para decirlo más apropiadamente; puede cambiar mediante el tipo de crítica que habilite el conocimiento que resulte posible desde esa teoría social.

## **La ética como tarea**

La ética es una práctica, se ejercita. Pero no es una práctica al modo del ejercicio de una técnica. No se corresponde con una práctica prerreflexiva. Es una instancia

de reflexión. Esa práctica reflexiva no se concreta en un mundo ideal sino en este del que somos parte y en el que la dominación, la coerción y la obediencia se sostienen y se legitiman sobre la base de estructuras sociales desiguales. Una ética concebida, bajo la forma liberal, como separada de la teoría social o que no se consa-

gre también como teoría crítica al desmantelamiento de esas estructuras se encamina hacia la pérdida de su capacidad y potencialidad transformadoras para verse reducida a una función retórica y ornamental. Es necesario no permanecer desprevenidos ante las oscilaciones de este rumbo.

## Bibliografía

Arendt, H., (1998) *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

Butler, J. (2012), *Dar cuenta de sí mismo*. Violencia ética y responsabilidad Amorrortu/Editores, Buenos Aires.

Heler, M. y Digilio, P. (1998) “*Ética y estudios de la cultura*”. Ponencia presentada en las Jornadas sobre Estudios de la Cultura- Facultad de Ciencias Sociales - Instituto Gino Germani - UBA.

Honneth, A., (2007) *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires.

De Sousa Santos, B.,(2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires) CLACSO, Buenos Aires.

Fox Keller, E., (1989), *Reflexiones sobre género y ciencia*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia.

Spivak, G., *¿Puede hablar el subalterno?* (2011) , El Cuenco de Plata, Buenos Aires.

Young, I. M., (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

