

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

## **Ciencia “humana” y filosofía: interrogaciones sobre su (in)actualidad.**

Micaela Cuesta.

Cita:

Micaela Cuesta (2009). *Ciencia “humana” y filosofía: interrogaciones sobre su (in)actualidad. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1133>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# Ciencia “humana” y filosofía: interrogaciones sobre su (in)actualidad

**Por Micaela Cuesta**

F.Soc, UBA, CONICET

*micaelacuesta@yahoo.com.ar*

## **Resumen**

En un texto de 1874 -*De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*- Nietzsche afirmaba que, en un contexto marcado por el avance del positivismo en las ciencias “del espíritu”, lo que le tocaba en suerte a la filosofía no era otra cosa que restringirse a ser “docto monólogo del paseante solitario” (Nietzsche, s/f: 20) palabrería inofensiva o mezquina erudición. La filosofía no podía aspirar entonces -¿como ahora?- a ningún derecho sobre los fundamentos o presupuestos del resto de las disciplinas. Ella estaba, por el contrario, obligada a replegarse hacia el interior de sí misma, inhabilitada para producir efecto alguno. Poco menos que un siglo después, Theodor Adorno, declaraba que, en una realidad que ya no resiste ninguna razón, y menos aún la pretensión (idealista) de abarcarlo todo con el concepto, a la filosofía no le quedaría más opción que devenir en “poesía filosófica”, o bien, resguardarse en la función de ser ordenadora y guardián fronterizo de las ciencias particulares (Adorno, 1991: 84). Ninguna de estas posibilidades, sin embargo, satisfacía a Adorno, pues, no resolvían -argumentaba- los problemas inherentes a una reflexión filosófico-crítica. Finalmente, aproximándonos a nuestra “actualidad”, y también, a nuestro continente, el

filósofo chileno Pablo Oyarzún se interroga en un artículo titulado “Ciencia e interés humano” (1996) acerca del futuro de la ciencia y la filosofía en la era “post”. Este ensayo abre algunos de los interrogantes sobre los cuales quisiéramos volver en nuestra ponencia: ¿qué elementos contribuyen a caracterizar la situación de la producción de conocimiento en la posmodernidad? ¿Qué diferencia la llamada “modernidad” de la posmodernidad? ¿Cómo se configura la relación entre ciencia humana y filosofía en el escenario que estos pensadores describen? ¿Qué define a las “ciencias humanas”? ¿Cuáles son sus perspectivas? ¿Cuál su presupuesto? Finalmente ¿Qué lugar o posición han de ocupar filosofía y ciencia en el contexto actual?

## I

En distintos pasajes de su obra, Nietzsche, reclama al pensamiento una mirada crítica sobre los acontecimientos, una mirada que no liquide la vida guardada en las cosas sino que contribuya a su acrecentamiento. En gran medida, su crítica al positivismo, por un lado, y al idealismo, por otro, se traduce en un cuestionamiento a su postulada (pseudo)objetividad.

La verdad y justicia que se pretende amparada en aquella objetividad tenida por el saber y, que se asemeja a una “helada indiferencia de una majestad sobrehumana terrible que nos inspira temor”<sup>1</sup> difiere de la que propone Nietzsche. Siendo esquemáticos, si la del “filósofo maldito” es querida como un “juez que ordena y castiga”, la del saber, es reducida a un conocer frío y estéril; si el primero, quiere a la verdad “como sagrada legitimación para eliminar todas las barreras de la posesión egoísta; la verdad, en una palabra, como juicio universal”, para el segundo, ella es mera posesión egoísta del individuo, “presa capturada y placer del cazador individual”<sup>2</sup>. Sólo cuando se tenga a la verdad y a la justicia como algo distinto a una mera posesión podrá el hombre moderno vanagloriarse -y no ya irreflexivamente- de ser más justo que los hombres de otras épocas.

En este marco, ¿qué entienden los historiadores por “ser justos”? Para algunos, la justicia se reduce a revestir sus malas apreciaciones con un aire de objetividad. Para otros, consiste en la creencia de que su propia época tiene razón y, por lo tanto, ellos han de escribir conforme a esta época para ser justos con ellos y con ella. Los últimos -dice Nietzsche- son los más ingenuos:

“Estos ingenuos historiadores denominan «objetividad» justamente a *medir* las opiniones y acciones del pasado *desde las opiniones comunes del momento presente*: aquí ellos encuentran el canon de

---

<sup>1</sup> Nietzsche, F., *op., cit.*, [www.nietzscheana.com.ar](http://www.nietzscheana.com.ar) p. 22.

<sup>2</sup> Nietzsche, F., *op., cit.*, [www.nietzscheana.com.ar](http://www.nietzscheana.com.ar) p. 22. La verdad como posesión, es decir, como cosa a ser poseída, es uno de los puntos sobre los cuales Walter Benjamin producirá su crítica en la “Introducción. Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento” en *El origen del drama barroco alemán*. Lamentablemente no podemos desarrollar aquí esta cuestión. Ver: Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990.

todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad del tiempo presente (*zeitgemäss*), mientras, por el contrario, llaman «subjetiva» a cualquier historiografía que no tome como canónicas aquellas opiniones comunes y normales” (Nietzsche, 2003: 88)<sup>3</sup>.

Lo llamativo de esta «objetividad» -afirma el filósofo alemán- es la ilusión -opuesta- que encierra: la pretensión de un observador inmutable, capaz de captar el fenómeno con todos sus motivos y consecuencias sin ser afectado, en lo más mínimo, en y por su subjetividad. No advierten que medir el pasado a partir del presente no es sino redundar en la proyección de las categorías y valores que habiéndose impuesto o dominando en el presente dominan o vuelven maleable el pasado.

Comparan esta posición -dice Nietzsche- con el momento de contemplación del fenómeno estético, con el perderse del artista en la cosa, no percatándose de que esta actitud corresponde justamente al instante más espontáneo y creativo, a una actividad de composición que dista de la “objetividad” de la plasmación o la copia.

La concepción de la objetividad promovida por el positivismo es, para Nietzsche, mitológica:

“es mera superstición creer que la imagen que las cosas muestran en un hombre inmerso en tal estado reproduciría fielmente la esencia empírica de las cosas. ¿O es que las cosas en ese momento por medio de su actividad intrínseca, por así decirlo, se copian, se reproducen y se retratan fotográficamente ellas mismas como sobre un *passium* puro?” (Nietzsche, 2003: 89)<sup>4</sup>.

Precisamente es sobre la pasividad de esta naturaleza sobre la que descansa aquella pretensión, aquel dominio sobre sí y sobre las cosas revestido de “objetividad” científica y que, encuentra en su base, paradójicamente, un sujeto que se cree capaz de decisión y, consecuentemente, capaz de erigirse en neutralidad pura.

La suposición de un sujeto dueño de sí y, por tanto, dueño de la intención de mantener su neutralidad frente a los hechos, se corresponde con otra suposición que, nacida de la *moral esclava* (y de la transvaloración de los valores) atribuye toda acción a la voluntad, tenida como posible e independiente, de un *sujeto*. La filosofía y la ciencia, bajo la égida del *ideal ascético*, lejos de suspender, o *interrumpir* la presuposición de un sujeto “de intención” detrás de todo acto, la continúan.

---

<sup>3</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>4</sup> En la traducción de nietzscheana dice: “¿(...) sobre una naturaleza puramente pasiva?”. La frase citada en el cuerpo del texto corresponde a Nietzsche, F., *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Trad. Germán Cano. España, Biblioteca Nueva, 2003. p. 24.

Estos -aquí escuetos- desarrollo nietzscheanos preanuncian algunos de los elementos contenidos en la pregunta acerca de la diferencia entre la modernidad y la posmodernidad. Pues, uno de los acuerdos en torno a la noción de posmodernidad radica en definirla como una crítica tenaz a la continuidad del sujeto, de la razón y de la historia, o, en otros términos “un cuestionamiento insidioso de la unidad del sujeto, la universalidad del saber y la univocidad del sentido<sup>5</sup>. Pero ya en este umbral convendría subrayar el hecho de que esta crítica no es tan nueva (...) sino que pertenece de manera inseparable a la propia modernidad” (Oyarzún, 2001: 250).

La crítica posmoderna menta -afirma Oyarzún- una nueva noción de ciencia que plantearía su emancipación respecto de la filosofía. Actitud paradójica vista a la luz del hecho de que la aspiración al fundamento o a lo fundamental es ya un resabio de la vieja filosofía. La ganancia epistemológica de lo “post” sería la liberación *definitiva* de lo metafísico o metacientífico, del aval trascendental del discurso y la práctica de la ciencias. Comandada por las contra categorías de la diferencia, la alteridad, la diversidad; la crisis, la inconmensurabilidad, la catástrofe, la ciencia como práctica se liberaría, además, de la “totalización teleológica del saber”.

Luego, una primera respuesta a la pregunta por el porvenir de la ciencia humana en el contexto de la posmodernidad podría consistir en afirmar que él -su porvenir- queda condicionado a aquella emancipación, a que esta independización acabe de consumarse.

Pero, esta respuesta retórica es poco satisfactoria, pues, aún no está del todo claro cuál sería el estatuto de una tal ciencia siempre que no queramos reducirla al concepto “aquello que hacen los científicos” (Oyarzún, 2001: 252).

La pregunta y su orientación tienen a su base un *interés* afirma el filósofo chileno. En nuestra ciencia este interés recurre al apelativo de lo “humano”, en él, se cifraría esta cuestión: “¿No es evidente, quizás, que las ciencias humanas implican alguna hipótesis o representación de lo humano o, incluso, a lo humano mismo como hipótesis?” (Oyarzún, 2001: 252). Esto no tiene por qué traducirse en una serie de supuesto onto-antropológicos, puede, antes bien, insinuarse como proyecto general del “autoconocimiento del hombre”. Así planteado, la pregunta por el porvenir de las ciencias humanas se transforma en la pregunta por el interés en lo humano, o bien, en la pregunta por el porvenir mismo de la hipótesis sobre lo humano.

Habría que interrogarse -dice Oyarzún- si este compromiso con “lo humano” es exclusivo de las ciencias que llevan en su nombre aquella palabra, o si, en cambio, no es toda la ciencia la que supone, ineludiblemente, un compromiso con “alguna especie de concepto de lo humano”. Si esta última sospecha fuera cierta, la duda respecto de lo “humano” conllevaría una duda respecto de la

---

<sup>5</sup>Tres tópicos sobre los cuales Nietzsche produjo su crítica. Por cuestiones de extensión, dejamos la anotación, tan sólo, como recordatorio.

ciencia como tal, es decir, de la ciencia “como proyecto cultural y como magnitud histórica” (Oyarzún, 2001: 253).

Es la propia ciencia la que anoticia de este temblor que la recorre cuando se obliga a eliminar o establecer un diferimiento de su interés (del interés en lo humano) en la persecución de aquel “conocimiento objetivo” que conduce a prescindir de la hipótesis humana en beneficio de una “verdad objetiva”, tal como Nietzsche denunciaba. Esta prescindencia subtiende los desarrollos de las ciencias particulares y se vuelve patente en el propio terreno de las ciencias humanas: en ellas, bajo diversas enseñanzas (estructura, función, concepto o empiria) se ha producido un cuestionamiento incansable del valor de lo humano tendiente a su descentramiento y a su pluralización. Esta propensión se cristaliza, en suma, “en la relativización de los múltiples ‘centrismos’ sobre los cuales se ha erigido históricamente la noción unificada de lo humano. Tales ‘centrismos’ forman ciertamente el tejido consistente de lo que llamamos la modernidad” (Oyarzún, 2001: 254).

## II

La modernidad, su proyecto, sería el lugar que compendiaría la corrosión sufrida por la ciencia. Ahora bien, ¿cuál sería esta modernidad? Lo “post” ¿de qué parte de ella se distanciaría? En primer lugar, señala Oyarzún, lo “post” expresa un desplazamiento de la modernidad como tal. Para advertir esto baste con analizar lo que el prefijo “post” indica: “éste vale como índice de temporalidad” y el concepto de lo moderno, por sobre todas las cosas, expresa, esencialmente, una relación al tiempo histórico. Precisamente, en relación a la temporalidad, “la *experiencia originaria* de la modernidad es la de una tardanza; la modernidad siempre llega, o siempre ha llegado tarde a sí misma” (Oyarzún, 2001: 256)<sup>6</sup>. Lo moderno, no es, como suele creerse, un plus de actualidad, de novedad, de pura ruptura e incipiencia. No implica, pues, como se suele asociar, una aceleración del tiempo histórico (caracterizada por lo inédito y lo nuevo), por el contrario, ella está determinada - asevera Oyarzún- “por la certidumbre de una pérdida”. Es en este sentido que se puede afirmar que la crisis es en ella una experiencia originaria. Pero, esta pérdida es muy particular, no consiste en el ausentamiento de algo o alguna cosa, lo que determina a la modernidad, aquello que la *conforma*, es “la pérdida de la presencia misma”<sup>7</sup>. Es en el saber sobre ella, en el saber sobre esta irremediable pérdida que la modernidad se sabe incapaz de coincidir consigo mismo.

---

<sup>6</sup> Las cursivas son nuestras. Más adelante daremos cuenta del por qué.

<sup>7</sup> El sentido de lo *originario* como pérdida de una presencia, puede interpretarse a la luz de la noción benjaminiana de origen, de ahí nuestra voluntad de resaltarlo en la cita anterior. Pues, en Benjamin, el acento recae sobre la imposibilidad de asistir al origen. No existe, para él, nada aproximado a una identidad plena del origen consigo mismo.

La actualización de esta certeza queda siempre ensombrecida “excavada por una secreta memoriosidad” que abre un hiato irreductible de diferimiento. “Y esa memoriosidad es (...) una determinación originaria del sujeto que la modernidad entroniza como el fundamento de su despliegue” (Oyarzún, 2001: 258). Dos cosas sabe la modernidad: en primer lugar, tiene la certeza de una pérdida, la pérdida de la presencia; en segundo lugar, sabe que el sujeto que ella pone como fundamento, que su centro en el interés en lo “humano”, es el hijo de esa pérdida, su vulnerable y vulnerado, fruto.

La primera hipótesis de Oyarzún podría ser enunciada del siguiente modo: este doble saber es para la modernidad y en la modernidad, el principio de la ciencia. Que sea principio significa que es sobre lo que la ciencia se erige y *no* la ciencia misma, es lo que ella supone para poder constituirse, pero, es también, aquello que nunca puede hacer su objeto, nunca tematizar. Es, podríamos decir, un saber excéntrico, en el sentido de que se sustrae siempre a “los comportamientos objetivantes y fundadores desde los cuales se articula el sujeto de saber moderno y estructura éste su saber. Para él y para el régimen de los comportamientos cognitivos, ese saber se le aparece bajo la figura de un olvido” (Oyarzún, 2001: 258).

La segunda hipótesis que Oyarzún formula, afirma que este saber tiene la índole de un poema, siempre que entendamos por poema la experiencia de lo in-memorial “como el saber -(...)-de que, a despecho de todos nuestros recuerdos y noticias y previsiones, hay lo in-memorial: saber o presentimiento, pues, de aquel olvido insuprimible” (Oyarzún, 2001: 258). De ahí la provocativa frase: “En el principio de la ciencia moderna habría, pues, un poema” (Oyarzún, 2001: 258).

Lo que la modernidad *sabe* es que la presencia, es, su ser-perdida y esta presencia perdida es lo in-memorial. La eficacia crítica de la modernidad radica en explicitar que la presencia sólo es accesible por su re-presentación, que sólo a través de ella podemos relacionarnos con el presente. No obstante, ella permanece bajo un hechizo: “el hechizo de la pérdida”. No es otra cosa que la pérdida lo que la inquieta y, para conjurar el hechizo, huye, y a ésta, su huída, la llama “progreso” (persecución de lo nuevo). La constante tracción hacia lo nuevo es el resultado del esfuerzo vano por retornar a un momento presuntamente pre-originario de la posesión y la presencia. En la producción, en la tentativa de pro-ducirla, se cifra también este intento. La pro-ducción es el rasgo esencial de la ciencia en la modernidad, que ya no se contenta con contemplar lo que es, sino que busca anticiparlo (como proyecto), busca pre-venir aquello que está por suceder. Con este señuelo,

---

Subtiende a esta no contemporaneidad del origen consigo mismo, la afirmación de la inexistencia de una posible coincidencia, identidad o plenitud de un fenómeno o un ser consigo mismo. Ver: Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán. Op. Cit.*

la modernidad desoye lo que más propio le es, esto es, el saber que “la presencia es im-productible” (Oyarzún, 2001: 260).

Es este hechizo, el de la producción, el que obtura la elaboración del duelo por aquella pérdida. El reclamo de la pérdida es el de hacer de ella una experiencia, en otras palabras, *conmemorarla*, esto es, no escamotearla, no disimularla, sino, acoger lo que ella viene a abrir e instala: una herida en el seno mismo del saber, la evidencia de lo insustituible.

### III

Una vez esclarecido aquello que caracteriza a la modernidad, podemos preguntarnos nuevamente: ¿Qué significa lo “post”? ¿Es lo “post” una aproximación al duelo? ¿Qué significado asume la ciencia en estas coordenadas?

Oyarzún identifica, desde un punto de vista abstracto, dos polos, uno de ellos ciertamente dominante. Del primero, podríamos decir que es festivo o complaciente, que celebra la pérdida y se relaciona con sus fantasmas compensatorios. Si para la modernidad “el foco y punto de fuga” era lo nuevo, lo inédito y lo imprevisto, lo propio de la post-modernidad es el *dejà vu*, lo ya visto. Este es, sin dudas, el tono dominante de lo post. En él no sólo se anuncia el “fin de la historia”, sino, lo que es aún más profundo, la administración del fin: “con ello se arriba a la paradoja de la conciencia histórica que la modernidad se había encargado de suscitar y de cultivar tan agudamente: exacerbada, acaba evacuando de sí el sentido de su propia historicidad” (Oyarzún, 2001: 261).

El segundo polo estaría representado por aquel que fuera capaz de hacer el duelo de la pérdida. El duelo en torno a ese doble saber sobre el que la modernidad se erige, que, persistiendo en los términos de la modernidad, podríamos enunciar como “la aceptación de la finitud, de la caducidad”. Elaborar el duelo, quiere decir aquí, aceptar que “el sentido y la verdad, el campo, la forma y el contenido del saber (y esto quiere decir también: de la ciencia) sólo surgen a partir de la pérdida -la pérdida que, en cuanto conmemorada, es la muerte, la no-presencia radical” (Oyarzún, 2001: 262). Este trabajo sobre la muerte que subtiende al común denominador de lo “humano” (pérdida de la presencia y erección del sujeto como memoriosidad de ese saber) constituye la tarea de un pensamiento “post” que no se quiere ni complaciente ni complacido. A partir de este trabajo se elaboraría también la muerte de la propia modernidad.

La “aceptación de la finitud” supone el quiebre del principio teleológico que subyace al saber occidental y que implica, a su vez, la posibilidad de afirmar el fin como totalización del sentido, lo que sólo es posible desdibujando al extremo la otra verdad contenida en la noción de *fin*: su

acepción de rotura, de *interrupción*. En este marco, Oyarzún afirma: “El duelo liga estas dos formas del fin: vincula, en largo trabajo, totalización e interrupción” (Oyarzún, 2001: 262).

Precisamente en torno a la *interrupción* gira uno de los motivos críticos presente en Walter Benjamin. En la obstinación de pensar la relación con lo sido y con su conocimiento, Benjamin, no puede escapar al pensamiento del fin, en el sentido de que volver a algo inteligible supone pensar sus límites, sus *confines*; sin embargo, el fin mentado en Benjamin, no es uno apocalíptico, ni progresivo, antes bien, remite a la cuestión de la «felicidad» en tanto fin, sí, de una vida “biográficamente” concebida, pero también, en tanto *fin* en el sentido de “interrupción” del calvario, del sufrimiento en la “historia universal”. Mas, esto no es todo, pues, por otro lado, el motivo de la interrupción está presente en el proceder crítico de este pensador, en lo que se dio en llamar su *dialéctica en suspenso*: “La dialéctica de esta operación” -dice Oyarzún en otro texto- “considera ciertamente un tercero, pero su clave, estriba en que este tercero no es la síntesis o la reconciliación de los opuestos (en el sentido constructivo de Hegel y sus epígonos), sino su interrupción”<sup>8</sup>. En último caso, el tercero es la destrucción del círculo encantado -del hechizo- del juego de oposiciones.

Interrumpir la violencia supuesta en la repetición -modo de lo mítico en Adorno- y en la producción infinita que reproduce el círculo del hechizo, es una de las tareas de una reflexión crítica no conformista. La elaboración del duelo de aquella pérdida es el complemento insustituible de esta reflexión.

Luego, ¿Cómo sería un tal duelo en el terreno de eso que llamamos ciencia? ¿Desde dónde sería pensable? Una primera opción, sería pensar a la filosofía como el lugar propicio para elaborar el duelo, para reflexionar en torno a la “conmemoración de lo inmemorial”, aún cuando ésta no haya sido la figura dominante de la filosofía, aún cuando sepamos que ella ha actuado, antes bien, como un consuelo frente a esta pérdida.

Pero también puede la filosofía transitar el duelo gracias a la diferencia que guarda respecto a la ciencia. Esta diferencia radica, entre otras cosas, en que conciben de manera distinta los hallazgos con los que tropiezan, la ciencia los cree últimos y fundamentales; la filosofía, por el contrario, ve en ellos un signo que la conmina a descifrar. En otras palabras -en las de Adorno- “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación” (Adorno, 1991: 87). Y esta interpretación se entrega a la labor macroscópica de *leer* fragmentos, ruinas, “escorias”, y componer con ellos -a la manera de un mosaico- *constelaciones*, con el objeto de que cada uno de aquellos

---

<sup>8</sup> Oyarzún R., P., “Introducción” en Benjamin, W., *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008. p. 43

fenómenos, frágiles y descompuestos, entreguen, en sus relaciones recíprocas, su significación siempre esquivada.

Es asumiendo la caducidad, fragilidad y transitoriedad de los fenómenos que podemos concebir su conocimiento como *redención*, pero no, para propiciar el ingreso de ellos en el reino de la inmortalidad, sino, para pensarlos en relación a la *eternidad*. Éste último concepto remite, en Benjamin, a lo profano y, precisamente, a su marca indeleble: la caducidad. Respecto de ello, declara Benjamin: “el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad” (Benjamin, s/f d, 182). El conocimiento hará justicia a las singularidades, cuando se sepa capaz de atender a esta caducidad, a este diferimiento, inscripto en todo lo que es.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W.: "Actualidad de la filosofía" en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*. España, Taurus, 1990.
- Benjamin, W., "Fragmento teológico político" en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Trad. Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Editorial ARCIS-LOM, s/f.
- Nietzsche, F., De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva. Trad. Germán Cano. España, Biblioteca Nueva, 2003.
- Oyarzún R., P., "Ciencia e interés humano" en *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad*. Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2001.
- Oyarzún R., P., "Introducción" en Benjamin, W., *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2008.