



La construcción del pensamiento crítico.

Norma Españón.

SUJETO DE CRISIS.

Hay muchas maneras de abordar una crítica de la vida cotidiana. Nosotros vamos a privilegiar una de ellas, partiendo de la siguiente premisa:

- 1 el hombre es un **sujeto de crisis**, inmerso en un proceso de organización, desorganización y reorganización permanentes.
- 1 la **crisis** es lo que caracteriza la vida cotidiana del hombre.

La crítica de la vida cotidiana sería una práctica, un conocimiento y una actitud, orientado a pensar la vida en su inabarcable complejidad y posibilitarle al sujeto una adaptación activa (creativa) a su escenario (su mundo).

En principio, se puede afirmar que para el ser humano el nacimiento es un momento crítico. El despegue de la simbiosis biológica con la madre, que cubría todas las necesidades, marca en el sujeto una forma de relacionarse con el mundo y con los otros. Esta ruptura genera en el ser humano una estructura sometida a un constante proceso de desestructuración y reestructuración. Es en ese sentido que la crisis caracteriza la vida de los individuos. La historia de un individuo transita entre las distintas crisis que enfrenta a lo largo de su vida y la resolución de las mismas. Nuestra idea es articular esta idea del hombre como **sujeto de crisis** con la *concepción de sujeto* de Pichon, que define al hombre no sólo como producido y determinado, sino también como productor y creador. Esto permite no caer en una visión fatalista que excluya el problema de la libertad y la responsabilidad.

¿Qué es una crisis?

"Pensar al hombre en crisis es pensarlo como capaz de tener crisis, como un ser vivo en organización, desorganización y reorganización permanentes. Pensar la crisis es intentar mentalizar una ruptura".

"¿Qué es una crisis? Generalmente se la define como un cambio brusco y decisivo en el curso de un proceso. Por ejemplo, de una enfermedad. La violencia de la manifestación da cuenta del temor de que se trate de una evolución grave, definitiva, desintegradora. Siempre se asocia la idea de crisis a la de una amenaza de muerte, de un ataque vital."

"(...) R.Thom (1976) delimita algunos aspectos fundamentales de la crisis cuando la define como una perturbación temporaria de los mecanismos de regulación de un individuo o de un conjunto de individuos. De esta perturbación, de su repercusión subjetiva, se concluye que la crisis conlleva una profunda amenaza para la integridad del sujeto, una amenaza de muerte."

"Generalmente, esta amenaza moviliza medios de acción para la supervivencia, es decir, para el funcionamiento de nuevos comportamientos reguladores. Toda crisis genera un sentimiento de angustia que funciona como una señal de alarma que pone en movimiento los mecanismos de extinción de la crisis. Cuando ciertas condiciones fisiológicas, psicológicas, o sociológicas no se conjugan para contribuir a la eficacia de los mecanismos de extinción, entre los cuales el carácter paralizante de la angustia es un factor importante, sobreviene la catástrofe."

"(...) A través de esta experiencia global de la crisis, de la que sólo percibimos aspectos parciales, se precisa la figura del hombre animal de crisis, sujeto en crisis, agente crítico del juego intersubjetivo."

"Quizás porque sea animal crítico, y por ende animal psíquico y político, el hombre deba administrar creativamente las instituciones de la crisis. El hombre se especifica por la crisis y se reafirma por su precaria e indefinida resolución. Sólo vive por la creación de dispositivos contra la crisis que, a su vez, produce crisis posteriores."

"El hombre se crea hombre gracias a la crisis, y su historia transcurre entre crisis y resolución, entre ruptura y sutura. En este espacio del "ENTRE" de vivas rupturas y mortales suturas, de fracturas mortificantes en uniones creativas, se juegan todos los avatares de lo social, lo mental y lo psíquico que juntos tejen, cuando nos ubicamos

en la perspectiva del sujeto particular, la singularidad de una persona." ¹

Claro, que es obvio que hay distintos tipos de *crisis*. Y diferentes saberes y prácticas que operan sobre ellas. No es nuestra idea categorizarlas ni discriminarlas, sino situarlas en el marco mismo de la cotidianidad, que es lo específico de la Psicología Social. La Psicología Social focaliza su análisis en el sujeto y sus condiciones concretas de existencia y las relaciones que los hombres establecen entre sí en función de la satisfacción de sus necesidades. Una crítica de la vida. Del vínculo. Y es esa *crítica* el arma del sujeto para su adaptación activa y creativa a su escenario. Su mundo...

LA VIDA COTIDIANA. NOCIÓN. DISTINTAS CONCEPTUALIZACIONES.

Privilegiaremos, en primer lugar, esa zona de la experiencia social que llamamos la *vida cotidiana*, un espacio inmediato, concreto, que por lo general es relativizado en el análisis sociológico, que habitualmente focaliza y privilegia las grandes abstracciones ideológicas e histórico-sociales como las principales causas fundadoras de la subjetividad. Nuestra idea es integrar, articular, ambos espacios. Los modos espontáneos y particulares de reaccionar de los hombres a las tareas de la vida que la existencia social les plantea. Las pequeñas conductas cotidianas, anónimas, de las mayorías.

Hay varias formas de situar la vida cotidiana como cuestión y como concepto. Ana Quiroga, dice que lo cotidiano es el diario que leemos a la mañana, los programas que escuchamos en la radio, el cine que miramos, la televisión, la ropa, la moda, etc. Todo lo que nos rodea, lo que tenemos a nuestro alcance y a nuestro alrededor.

"... es la forma de desenvolvimiento que adquiere día tras día nuestra historia individual." (2)

Y territorializa el análisis en tres ámbitos donde se desplegaría la vida cotidiana de los sujetos: la *familia*, el *trabajo* y el *tiempo libre*. Lo que abre una cuestión. Definir *ese otro ámbito que no es la vida cotidiana*. Una manera de destotalizar el concepto. Porque si no lo hacemos, vida cotidiana sería todo. Pero si no se recorta, no es nada. Parece un juego de palabras. Pero es una manera de verlo. Hay ejemplos en ese sentido. Una corriente filosófica llamada *vitalista* lo describe de esta manera:

- ❶ la vida cotidiana es lo que sucede *todos los días*. Es lo convencional, lo gris.
- ❷ a esto se le opone lo **dominical**. Aquello que sucede en forma excepcional (no cotidianamente) y que tiene el sentido de una experiencia vivida interiormente con una determinada intensidad y una cierta diferencia en relación a este trasfondo convencional y gris de lo que se repite monótonamente. (3)

Hay otras definiciones de la vida cotidiana. Más complejas. Dice Agnes Heller:

(la vida cotidiana es) "el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales a su vez crean la posibilidad de la reproducción social." (4)

Lo primero que se plantea aquí es que hay en el hombre una actividad de **conservación y reproducción**, que podemos situar en el nivel *biológico*. Comer, abrigarse, etc. En relación a un segundo nivel, que son naturalmente los *hechos sociales*. Porque el hombre sólo puede conservarse y reproducirse en la medida que desarrolla una función en la sociedad. El nivel de

reproducción de los hombres *particulares* es una imagen de la reproducción de la sociedad. Con una característica: se limita a manejar los instrumentos ya creados, en medio de los cuales el hombre se mueve como "*en su casa*". En este sentido, el hombre es verdaderamente "*un animal de costumbre*".

"El sujeto, al nacer, se encuentra con un mundo que ya está hecho. Un mundo ya existente, constituido. Y cada sujeto debe aprender a usar las cosas, a apropiarse de los sistemas de uso y de los sistemas de expectativas. Aquí se ve que la reproducción de un hombre en particular es siempre reproducción de un *hombre histórico*. Es necesario saber usar las cosas y las instituciones del mundo en que se nace." (5)

Esas tareas que asume el hombre "*particular*" se complementan (enfrentan) a otro tipo de actividades que no necesariamente tienen que ver con la conservación y reproducción del sujeto en particular. Es lo que Agnes Heller llama la *genericidad* o lo **genérico**. Son aquellas actividades pensadas (llevadas a la práctica) para el género humano como tal.

"Es propio del género humano realizaciones tales como el arte, ciertas participaciones en la política, etc., donde aparece este rasgo de lo *excepcional*, que es vivido de un modo especial y es concebido, vivido y significado como la sensación de estar participando en una cosa verdaderamente importante, trascendente, que no es esto de todos los días, de comer, vestirse y tomar el colectivo." (6)

Esta conexión con la *genericidad* puede aparecer en varios planos. Por ejemplo, en un trabajo. Cuando se rompe con los gestos mecánicos y automatizados, totalmente desprovistos de significación personal y se generan formas creativas y participativas de repensar (reinventar) la tarea. Humanizar el trabajo, plantear la creatividad y la participación favorecen el género humano. Produce algo valioso.

O la cuestión social. Ejemplo. Los *piqueteros*. Gente humilde que vive resignadamente su condición social en forma cotidiana. Trabajar, tener hijos, morir. Hasta que la realidad asfixiante (desocupación, exclusión social, marginación) genera en ellos una necesidad de participación y de resignificación de sus prácticas y costumbres que desborda la vida cotidiana en su sentido más repetitivo. Arman el piquete. Replantan lo cotidiano. Crean. Inventan. Se unen. Participan. La vida cotidiana se desborda hacia lo político. Lo *genérico*.

"Situación a la psicología social en el campo de la crítica de la vida cotidiana, ya no sólo de la descripción de la vida cotidiana, sino una posición crítica, implica un trabajo en la zona de tensión entre, por un lado, la *conservación y reproducción de los sujetos particulares*, y por otro, la participación de estos, a través de sus prácticas y sus sistemas de significación, en las cuestiones que hacen a lo *genérico*." (7)

En esa línea de reflexión, Castoriadis (8) dice que el ser humano tiene una posibilidad (tan sólo eso, una posibilidad) de alcanzar la **subjetividad autónoma deliberante**. El hombre puede alcanzar ciertos grados de autonomía suficiente y producir lo que Castoriadis llama la **elucidación crítica** de aquellas cuestiones de la misma cotidianidad que aparecen ocultas o veladas y donde la práctica de los sujetos es simplemente *reproductora* y no *innovadora*. La *subjetividad autónoma y deliberante*, en la medida que es creadora e innovadora, estaría recostada sobre el plano de lo **instituyente**.

Castoriadis plantea otra distinción: no se trata de *lo social* (así, a secas), un concepto que se suele emplear, sino lo **histórico-social**. Lo *social* no es algo natural y para siempre, que perdura todo el tiempo y que nadie sabe de donde vino ni sus causas últimas, sino que tiene que ver con una **historia** de construcción desarrollada a partir de la práctica concreta de los hombres concretos. Incluye así la historia de las prácticas sociales al interior del concepto. La historia. El pasado. El devenir. Lo político. La posibilidad de cambio.

Lo histórico-social es lo *colectivo*. Por un lado, son las estructuras que ya están dadas, las instituciones y obras que ya están materializadas, sean propiamente materiales o no (como no lo son las reglas y las normas), pero que de todas formas ya están hechas, son actos ya realizados. Y son hechos, no datos. *Hecho* quiere decir que alguien lo hizo (o que se hizo). A todo esto se lo llama lo **instituido**. Lo que está. Lo que ya se hizo. Pero además de esto está lo que lo estructura, lo que lo materializa. Las *prácticas* concretas de los hombres. Eso es lo **instituyente**. De acuerdo a Castoriadis, lo histórico-social estaría determinado por esa tensión entre la historia que ya está hecha (lo instituido) y la historia que se hace (lo instituyente).

Son todas ellas distintas tensiones que atraviesan las subjetividades.

- ▣ Lo gris / lo dominical.
- ▣ La repetición / la innovación.
- ▣ Lo particular / lo genérico.
- ▣ Lo instituido / lo instituyente.

Nosotros podríamos agregar:

- ▣ adaptación pasiva / adaptación activa (a la realidad).

Otros autores, Berger y Luckman (en un ensayo titulado, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu ed.), dicen que la realidad, en medio de la cual discurre la vida cotidiana, ha sido construida *socialmente*, pero aparece ante nuestros ojos como algo **natural**. Aquello que hace que una sociedad sea lo que es. *Lo instituido*. Los sujetos participan de ese sistema de significaciones. Lo reproducen. Lo transmiten. Lo reafirman. Etc. Estos autores marcan tres momentos en la construcción de la realidad social:

1. Externalización.

Hubo un primer momento en que el hombre construyó la realidad *cara a cara*. La realidad social es un producto humano. Los intercambios simbólicos,

el lenguaje, etc. son la consecuencia de una *práctica* del hombre, en cooperación e intercambio con otros hombres.

"el nacimiento de las representaciones, las ideas, la conciencia, se halla inmediatamente enlazado desde sus comienzos con la actividad y las relaciones de los hombres, con su vida real. Lo que los individuos se representan, lo que piensan, lo que ponen de manifiesto en el trato espiritual con los semejantes, *es resultado directo de su vida material*. Lo dicho de los productos espirituales de los individuos aplícase asimismo a un pueblo entero en los saberes de la lengua, la política, la legislación, la religión, la metafísica." (9)

2. Objetivación.

Pero esa realidad externalizada, en un segundo momento, se *objetiva*. Se convierte en un esquema tipificador. Ya no se construye *cara a cara*. Ya está. Es lo *instituido*. La realidad construida *cara a cara* pasa a ser una *realidad objetiva*. ¿Por qué *objetiva*? Porque ya es independiente de mi voluntad. *El lenguaje se usa de una manera. Si lo uso de otra forma, me van a tratar de loca*. Por ejemplo... *Las reglas gramaticales son tales y cuales*. Es algo coercitivo. *Uno debe escribir bien. Y se escribe así...*

Hay un concepto que lo explica. **Reificación:**

"el concepto de *reificación* se define como el paso extremo de este proceso de objetivación. En la reificación el mundo objetivado pierde comprensibilidad como empresa humana. La objetividad de un mundo social significa que enfrenta al hombre como algo exterior a él mismo. Por la reificación el mundo objetivado pierde

su comprensibilidad como empresa humana y queda fijado como una facticidad existente, no humana y no humanizable." (10)

Oswaldo Bonanno, dice que *cosificación*, *reificación* y *naturalización*, son términos parientes.

3. Internalización.

Es la transmisión (exitosa) de generación en generación de los conocimientos socialmente *objetivados*. Habría dos etapas:

- la **socialización primaria**, la que se da en la familia en la etapa de la crianza. Le enseñan al niño a significar la realidad socialmente construida. *Este es el mundo; estas son las cosas; así se nombran; estos son los valores*, etc.
- la **socialización secundaria**. La que se da en los otros grupos que no son el grupo primario (familia). El jardín, la escuela, el trabajo, etc. El sujeto entra, a medida que va creciendo, en contacto e interacción con otros grupos y participa en un proceso de circulación social que le permite internalizar otros significados, otros modelos, otros mundos.

LA VIDA COTIDIANA COMO PRESENTE, HISTORIA Y POLÍTICA.

Para evitar cualquier generalización habitual en este tipo de análisis también habría que situar geográfica, histórica, cultural, social y políticamente, qué entendemos por *cotidianidad*. Cuando hablamos de la cotidianidad no nos estamos todos refiriendo a la misma realidad. Hay diferentes cotidianidades. No es lo mismo la cotidianidad de los vecinos de Liniers y Mataderos, que la de los campesinos del noroeste argentino (por ejemplo). La vida cotidiana de la gente del campo se rige por otros

parámetros distintos que la de los habitantes de los grandes centros urbanos. No viven tan alocada y vertiginosamente como en Buenos Aires. Hay otras maneras de pensar y vivir la realidad social. Distintos niveles y espacios geográficos. Ana Quiroga –por ejemplo– menciona el tema del *tiempo*. Algo tan común como la medida horaria tiene diferente valoración acá en la gran ciudad que en el medio del campo. En el interior, la gente no se guía tan obsesionadamente por el reloj como nosotros, sino que toma por referencia la posición del sol o el cumplimiento de las tareas y rutinas pautadas. El tiempo de la familia, la siesta, el de la cosecha, etc. Ellos tienen otros tiempos, diferentes de los nuestros. Por ese motivo es necesario romper con las generalizaciones. Esa tendencia en ver al *ciudadano de clase media de los grandes centros urbanos* como el *sujeto* de la vida cotidiana. Como si se tratara de un rasgo y característica *evidente y universal*. Como si ese sector de la sociedad representara a la humanidad en su conjunto.

Lo que abre una cuestión. Las diferentes cotidianidades remiten al tema del sujeto histórico, al hombre concreto en sus concretas condiciones de existencia. El hombre y su contexto. El hombre y su historia. El hombre y la política.

"La vida cotidiana no flota en el aire metafísico de la eternidad. Por eso está inficionada por el tiempo presente. Es el presente mismo. De allí que postulemos que a contramano de las modas académicas actualmente predominantes, hoy la gran tarea pendiente en el orden metodológico consiste en entender el tiempo presente como historia y como política. Esto presupone desmontar las pesadas cargas de significados "naturales" y absolutos que en el orden social se adhieren a la vida cotidiana de modo reificante y fetichista para convertirla en una situación vital eterna e inmodificable, en un modo de situarse ante el mundo "obvio" y "*evidente*", en una inflexión de la contemporaneidad concebida como punto de partida del orden social (en lugar de concebirla como punto de llegada de las relaciones de poder)." (11)

"Hay una cuestión bastante fuerte y acuciante: ante todos (o ante muchos) aparece con mucha fuerza, o con toda la fuerza de las evidencias del *sentido común*, que la marcha de las cosas está impuesta por justamente una dinámica que es propia de las cosas mismas. No es así. Porque para que "*la marcha de las cosas sea así*" ha habido decisiones de las personas, de los colectivos, de los sectores sociales, de las clases, de los gobernantes, de los agentes de los gobernantes... De quien sea."

"Se dice, por ejemplo, que las actuales tendencias en la distribución de la riqueza social la impone lo que se llama la "*dinámica de los mercados*". Uno lee en los diarios que son los *mercados*. Es más, a veces ni siquiera son los mercados, porque uno puede decir el *mercado de Tokio*, el *mercado de Londres*, el *mercado de San Pablo*. Esos tienen existencia bastante concreta y visible. Pero cuando se habla de "*los mercados*" o "el *mercado*", ¿qué es? ¿Una especie de suma multiplicada al infinito de cada uno de los mercados? ¿De transacciones financieras internacionales? ¿O es una especie de entelequia, la forma de un nuevo *Dios*, un principio externo a la sociedad? "*No, esto hay que hacerlo porque lo pide, lo exige, lo impone, el mercado...*". No es un señor llamado *Mercado*, que toma decisiones (porque tiene que tomarlas, o porque le conviene), sino que es una entidad abstracta. Que es como decir la "*quinta esencia de la realidad*". Hoy es *el mercado*. Dicho así. Puesto de esta manera. Casi en una posición trascendente. Comparable con un *Dios*. O con cualquier tipo de planteo filosófico y político que sostiene que las cosas sean determinadas desde "*un más allá*" y no desde "*un más acá*". No es que esto es lo social, lo histórico y aquellas personas y grupos son los que deciden que las cosas sean así o de otro modo, sino será Dios, será la Razón, el Saber, la marcha ineluctable de la Historia...". (12)

"Hubo varios lugares y formas en las cuales se colocó la causa de lo social, de lo que pasaba o de lo que no pasaba en algún lugar, que está fuera de la acción, la decisión, las pasiones, de las personas, de los sujetos. Que entonces quedan condenados a sufrir, más o menos pasivamente, tratando de adaptarse como pueden a las consecuencias inevitables (por supuesto, de acuerdo a ese planteo) de eso que se pone ahí, en ese lugar intocable y casi incomprensible". (13)

"Mi idea es cuestionar esa idea de que todo esto es consecuencia de la dinámica misma de las cosas en sí, como si estas situaciones estuvieran inscriptas en la naturaleza de las cosas. Esta concepción es aplastantemente mayoritaria. Abundante. Forma parte del *sentido común*. Del *imaginario efectivo dominante* (Castoriadis).

Yo digo que todo esto tiene que ver con las intervenciones subjetivas. Cuando digo *subjetivo* no quiero decir de acuerdo a mi propia subjetividad. Subjetividad quiere decir de los sujetos, los *sujetos sociales*, de los sujetos que están activos *históricamente*. Estas intervenciones pueden incidir en el devenir de esta situación (presente) y de su destino (aparente)." (14)

Néstor Kohan habla de una estrategia de los sectores del poder y los medios de comunicación para producir un determinado tipo de subjetividad, que él denomina "**la gente**".

"Si deshistorizamos la vida cotidiana y la suponemos como un espacio ajeno a la política, el único sujeto posible que nos queda es '*la gente*'."

"Sin nombre ni apellido. Sin clases sociales. Sin historia previa, sin tradición de lucha, sin conflictos, sin continuidad con el pasado, sin instancias colectivas que agrupen e integren a sus miembros

individuales. El sujeto de la vida cotidiana es (para el discurso del poder) simplemente...'*la gente*'."

"*La gente*. Subjetividad dispersa, fragmentada, segmentada, disciplinada y subsumida individualmente en el poder colectivo expropiado y automatizado de "*los Mercados*", luego de un largo y sangriento proceso histórico." (15)

Kohan sostiene que la construcción de este tipo de subjetividad es el producto de luchas políticas y operaciones hegemónicas libradas a lo largo de nuestra historia. Sitúa como fecha clave la dictadura militar de 1976–83. A partir de ese momento muchas cosas empezaron a parecer "*normales*", desde los altísimos índices de desocupación y la monstruosa deuda externa que hipotecó el futuro de varias generaciones de argentinos, hasta el patético escenario de desesperanzadas y quebradas multitudes, esa masa heterónoma de individuos aislados que sobrevive en su vida cotidiana recogiendo la basura de las calles de la gran ciudad. Los *cartoneros*.

Kohan habla de dos subjetividades.

- lo que él llama "**la gente**", individuos aislados, domesticados, fragmentados, individualistas y sumisos, que experimentan su propia vida como una *fatalidad ahistórica*. La consecuencia de una hegemonía política y cultural reforzada por los medios de comunicación. Tristes y desesperanzados hombres solitarios consumidores pasivos y acrílicos de valores ajenos, enojos (políticos) ajenos, miedos ajenos, todos ellos internalizados y vividos trágicamente como propios.
- otras subjetividades, más críticas, potentes, solidarias. Un intento de vivir de otra manera, *desabsolutizando la vida cotidiana y el presente*, concibiéndolos como históricos, asumiéndolos como modificables.

"El pasaje de un tipo de subjetividad a la otra nunca puede obedecer a un gesto administrativo, ni a una deliberada intencionalidad individual. Su transformación constituye un proceso. Tiene momentos y fases cuyo desarrollo jamás es automático ni está garantizado de antemano. (...) Hay que superar una cadena enorme de *obstáculos*. Esos obstáculos son políticos, pero no se expresan únicamente en el área de la política institucional (la vida de los partidos, el parlamento y otras instituciones similares). Los obstáculos también abarcan áreas aparentemente más "íntimas" y menos politizadas, como la vida familiar, el ocio y el tiempo libre (para el caso de los que tienen trabajo fijo), la vida escolar (para los que aún estudian), el plano de los afectos más primarios e incluso el mundo de la fantasía y el deseo, aparentemente el más alejado de los conflictos políticos coyunturales. La batalla por dejar de ser "la gente", objeto pasivo de la historia y de la política entendida como espectáculo de la farándula y como operación de marketing y pasar a ser sujetos activos de la historia debe abarcar entonces la lucha contra todo este tipo de obstáculos: desde las formas de la vida familiar hasta el carácter del Estado y el régimen político, con toda la gama intermedia entre un extremo y el otro." (16)

Para otro autor, Enrique Carpintero, el sistema, más que formar un determinado tipo de subjetividades, genera un proceso concreto de **desubjetivación**.

"La precariedad del trabajo y la fragilidad de los soportes de protección social traen como consecuencia la sensación de inestabilidad y vulnerabilidad social, ya que el trabajo es más que el trabajo y por lo tanto la desocupación no es solamente la falta de empleo. Sus efectos negativos, al producir una exclusión, llevan a un proceso de *desubjetivación* cuyo resultado es impedir las necesarias identificaciones para vivir en sociedad. Es que la exclusión no equivale solamente a una ausencia de vínculos sino también a la ausencia de una inscripción del

sujeto en una estructura dadora de sentido. Esto amenaza la cohesión de una comunidad generando fragmentación social."

"Pero esta situación no es una "falla" del sistema sino el resultado del capitalismo actual, que necesita para su reproducción mundializada un control basado en la exclusión de amplios sectores de la población y la incertidumbre de aquellos que tienen trabajo."

"El poder no procura crear nuevas formas de cohesión social, sino hacer de la fragmentación una forma de vida aceptable. Su objetivo es conformarnos a la incertidumbre; a que nuestra existencia dependa de una lotería donde siempre gana la banca." (17)

Este proceso de desubjetivación genera, por oposición, otras nuevas subjetividades, que resisten a ese proceso de fragmentación y fractura social.

"Sin embargo, el capitalismo crea sus propias contradicciones. Una consecuencia de esta política es el refuerzo del sentimiento de comunidad. La incertidumbre, el aislamiento, la desidentificación, han traído como resultado la búsqueda de un "*nosotros*" como autoprotección: una identidad que permita soportar el vacío que el poder le reserva a la mayoría de la población. Muestra de esto son las organizaciones piqueteras, las asambleas vecinales, las organizaciones sociales de solidaridad, las empresas comunitarias. Aquí encontramos la reconstitución de las identidades colectivas: de clase, de género y de generación. La calle se ha transformado en un lugar de socialización donde son arrojados los que quedan fuera del sistema. Allí aparecen formas de identificación donde el piquetero encuentra un lugar como obrero desocupado y las clases medias desarrollan nuevos espacios de solidaridad." (18)

En esa línea, hay –por lo menos– tres discursos que circulan en la sociedad e impactan en las distintas subjetividades (Juan Carlos Volnovich). (19)

- Por un lado, un **discurso del sufrimiento**, que describe las infinitas maneras de padecer las penurias económicas y la miseria social de vastos sectores de la sociedad: la exclusión, el desempleo, la convalidación de un tiempo sin futuro.
- Por otro lado, habría un **discurso de la resistencia**, basado en la construcción de novedosas formas para enfrentar la política de arrasamiento y exterminio del modelo económico–social vigente. Este discurso apela a la reconstrucción de lazos sociales y exalta el insoslayable mérito de una trama urbana basada en redes solidarias y creativas (asambleas populares, agrupaciones de vecinos, organizaciones piqueteras, etc.).
- Volnovich habla finalmente de un tercer discurso, el **discurso de la lucha**. Alude a los esfuerzos por replantear de una forma novedosa dos espacios claves de la trama social: el mundo del **trabajo** y la producción y la construcción de **prácticas políticas** a partir de conceptos y criterios propios. Lo sintetiza en cuatro rasgos generales:
 - 1.** la **horizontalidad** que reemplaza la verticalidad jerárquica en la conducción y elaboración de proyectos empresariales y políticos.
 - 2.** la **heterogeneidad** de quienes componen el movimiento obrero y el cuerpo asambleario.
 - 3.** la posición crítica a la teoría de la **representación**.
 - 4.** la **autonomía** con **autogestión**. Es decir, la autoridad de cada grupo para definir los problemas propios, la necesidad de registrar los recursos con

que cuentan para construir dispositivos autónomos con plena participación de los protagonistas y que sin dejar de reclamar las responsabilidades que le corresponden, se resisten a delegar en el Estado la adopción de medidas que den respuestas a las necesidades de la población.

"El *discurso del sufrimiento*, ineludible y necesario como es, corre el riesgo de llevar agua para el molino de la victimización y el masoquismo.

El *discurso de la resistencia*, deseable e inevitable como es, corre el riesgo de contribuir a la hipóstasis de la permanencia, a la idealización del durar, a la exaltación paliativa más como fin en si mismo que como un medio para lograr cambios revolucionarios.

Ambos discursos, el del *sufrimiento* y el de la *resistencia*, pueden tener efectos desmovilizantes y reaccionarios frente a los cambios que se avecinan.

Aspiro a que el *discurso de la lucha* comparta desde un sitio de privilegio su lugar con el *discurso del sufrimiento* y con el *discurso de la resistencia*. " (20)

EL ESTATUTO DE LA VERDAD.

En este punto vamos a seguir al filósofo francés Michel Foucault. Una primera distinción es separar lo **científico** (lo objetivo, neutro, impersonal) de lo **político** (perspectivo, tendencioso, conjetural, arbitrario). La epistemología que monopoliza las reglas de validez del campo científico es la corriente **positivista**, que se nutre de las ciencias exactas y de las matemáticas como criterio de científicidad. En Occidente, todos los discursos que tienen la función y el estatuto de *verdaderos* están representados por el discurso *científico*. Al concepto de verdad se le sella el de *objetividad* (como si entre uno y otro concepto hubiera una ecuación). Esta operación se la puede

sintetizar en cuatro características esenciales del modelo de conocimiento de la Modernidad: ²¹

- objetividad.
- neutralidad política.
- impersonalidad valorativa y ética.
- separación del conocimiento científico de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad .

Según Pierre Bordieu :

"Galileo dijo que el mundo natural está escrito en lenguaje matemático. Actualmente tratan de inventar que el mundo social está escrito en lenguaje económico. Lo que se nos presenta como un horizonte imposible de superar por el pensamiento –el fin de las utopías críticas– no es nada más que un fatalismo economicista..." (22)

Dicho de otro modo: se podrá discutir si la materialidad de la hoja que uno está leyendo en este momento es de papel, o no. Por ejemplo. Pero, ¿se pueden plantear criterios de verdadero/falso (o razonamientos por el estilo) cuando hablamos de política, de justicia, de economía, de psicología, de filosofía, de sociología, de cultura, de salud, de criminalidad, de arte, etc., o cualquier otra cuestión que involucre al ser humano en sus prácticas concretas? ¿Se puede hablar allí de objetividad, científicidad? No. En esos territorios no existe la verdad a secas, dicho así, de esa manera, como si se tratara de una ciencia exacta más. La cuestión surge en último término en el afán igualador del positivismo que trata los saberes y espacios ajenos con un sistema de conceptos que vienen de las ciencias exactas y que son esencialmente inadecuados. "*Inadecuado*", en realidad, es un término ingenuo. Pensar de esa manera ("científica / objetiva / verdadera") las

prácticas concretas del hombre es una falsificación. Una falsificación que encubre simplemente cuestiones políticas.

Foucault criticó duramente este esquema. Dijo que la **valoración** es la fuente de todo conocimiento o pensamiento. Dicha valoración tiene que ver con las **relaciones de poder**. Todo lo que tenga que ver con la subjetividad, la interpretación, la hermenéutica, lo valorativo, intelectual, intuitivo, fue marginado por el modelo "*oficial*" de conocimiento ("*científico*", "*objetivo*", "*verdadero*") y expulsado al plano de la Poética y el Arte:

"Sobre este modelo que colocaba a la ciencia y al conocimiento un corset, separando las ideas de las condiciones estructurales de su producción, de la trama histórica en que se generan sus juegos enunciativos, del régimen de constitución de sus objetos y la relación entre el saber y el poder, desciende precisamente Michel Foucault, el arqueólogo del saber."

¿Qué es la **arqueología del saber**? La forma como se generaron a través de la Historia los saberes y los discursos. El discurso de *qué es* la sexualidad. El discurso de *qué es* la locura. O la prisión, la ética, el psicoanálisis, la teoría política, el Derecho, etc.

Foucault dirá que la *verdad* no existe, no es, sino que se *produce*. Cuando nosotros hablamos de *verdad* nos estamos refiriendo a otra cosa, a los **efectos de verdad**. Esta verdad se produce *históricamente* y es el resultado de una *lucha de dominación*. El que triunfa en esa lucha impone la *verdad*, la crea.

El acto de conocimiento siempre se lo había pensado como una relación armoniosa entre un sujeto cristalino, siempre idéntico a sí mismo, no contaminado, y un objeto de las mismas características, lo que garantizaba la *objetividad* del conocimiento. Foucault dirá que eso no es así. El acto de conocimiento es una **violación**, el sujeto viola al objeto, según su propio

interés y conveniencia. El conocimiento es perspectivo, tendencioso. No hay armonía alguna. Cuando alguien habla de la *verdad* lo que hay que buscar es que hay detrás de esa *verdad* (*efecto de verdad*), quién se beneficia, quién logra algo a partir de esa conclusión llamada *verdadera*.

Hay que desconfiar de la *moral* y la *voluntad de saber*. La *voluntad de saber* no es otra cosa que el ocultamiento de una *voluntad de poder*. El instinto de conocimiento es en realidad un instinto de apropiación y de conquista.

"Dice Foucault: '*No hay fragmento de verdad que no esté sujeto a condición política*'. No hay "*la verdad*". Siempre hay fragmentos, perspectivas, visiones, lecturas, interpretaciones. Y esas visiones, perspectivas, ¿realmente están sometidas a qué? A condición política, a una cierta ubicación. ¿Quién lo dice? ¿Qué interés tiene? ¿Qué le conviene? ¿Por qué lo dice?". (23)

EL SENTIDO COMÚN.

El concepto de *sentido común* es igualmente complejo:

"En el siglo XXI *analfabeto* es el que no sabe computación, evidencia el sentido común. *Conocimiento* significa manejar un medio útil para hacer algo. Sin embargo, esa 'verdad' choca con otra: entrenarse en el dominio del ordenador no garantiza mayor creatividad que la posibilidad de recorrer el mundo por contar con registro para conducir. Es obvio que el no saber de la curiosidad lleva más lejos que el hacer lo que ya se sabe del sentido común: prender y apagar la luz o mandar un e-mail. Consumidores finales de la tradición y los prejuicios, los usuarios del sentido común creen que moverse en la realidad, como pez en el agua,

surge de su propia experiencia, sin sospechar que esa realidad viene con el manual de instrucciones para su uso." (24)

El tema del *sentido común* se lo puede plantear desde dos lugares distintos:

- por un lado, se lo puede pensar en su carácter conservador, **encubridor**, de una realidad y un estado de cosas determinado.
- desde otro lugar, como una categoría social, un **marco común de interpretación** que ofrece al sujeto una red de *pertenencia*.

En términos generales, pensamos (actuamos) la vida cotidiana como algo que se da *naturalmente*, como si no hubiera otra forma de mirarla (concebirla) y actuarla. Como un hábito adquirido. Un mundo que ya fue construido y significado. Una trama previamente escrita. Un orden natural. Predestinado. Inmodificable. Que no puede (no debe) ser cuestionado ni interrogado.

"Esta naturalización de la vida cotidiana se legitima desde lo que se da en llamar el *sentido común*. ¿Qué es el *sentido común*? Es ese mundo de valores, creencias y significaciones que regula nuestra cotidianidad. Una verdadera pre-comprensión de la existencia, una categoría social, un marco común de interpretación, un orden de sentido (en algún punto incuestionable) que aglutina y justifica el lazo entre los hombres."

"Hablemos sobre el *lugar común*: un conjunto de afirmaciones indiscutibles, un capital de respuestas inmediatas a las que se recurre antes de la reflexión, como materia que se presenta universal y compartida. El lugar común es un manual de instrucciones y constituye aquello que se vive como *`lo natural`*. El lugar común tiene una historia que se ancla, por una parte, en la experiencia y, por la otra, en las ideas recibidas y adoptadas sin examen. De esta mezcla está tejida la trama de la vida cotidiana, los actos que se realizan bajo el automatismo de la

repetición, que se legitiman como costumbres o que se imponen como preceptos. El lugar común forma la enciclopedia del sentido común: ese acuerdo no escrito (ni sabido del todo), al que nos remitimos cuando las cosas en lugar de ser pensadas, son ordenadas según normas que todo el mundo comparte sin elegir. La experiencia guía la institución de estos bloques de sentido. Pero no sólo ella: la experiencia produce esa configuración de ideas que parecen no venir de ninguna parte, haber estado siempre allí y permanecer como materias vivas." (25)

"Se mostraría fácilmente que la intuición común se caracteriza por un déficit de imaginación, por un abuso de los principios unificantes y que descansa en una débil aplicación del principio de razón suficiente." (26)

Pero así como el sentido común es pensado como un modo de *encubrimiento de la realidad*, hay autores que piensan lo contrario. *El sentido común sería aquello que resiste y asegura la solidez social a través de las generaciones* :

"(el sentido común sería) el arraigamiento de un '*pensamiento orgánico*', un saber incorporado que asegura la solidez social a través de las generaciones. Es incluso el '*agujero negro*' donde se concentra una energía social que escapa a las diversas imposiciones políticas, económicas y morales que nos impone el poder." (27)

El sentido común se construye al interior de una práctica social que tiene como escenario de fondo un marco común de interpretación de las cosas. Es lo que los psicoanalistas llaman el *principio de realidad*, un orden de sentido casi incuestionable que facilita, aglutina y justifica el lazo entre los hombres. Lo que abre otra cuestión: la *eficacia* de un pensamiento crítico, el riesgo de que la crítica quede en el vacío y una termine hablando sola como los locos. Perder el sentido de **pertenencia**. En este punto vamos a seguir a una psicoanalista que analiza esta cuestión. Mariana Wikinski. Ella destaca varios rasgos sociológicos que caracterizarían el concepto de *sentido común*: (28).

- las categorías y construcciones del sentido común marcan un modo en que los sujetos interpretan al mundo social. Antes de ser una categoría de pensamiento, el sentido común es una **categoría social**.
- la *suspensión de la duda* es una de sus condiciones. El orden de sentido que enlaza a los hombres es en algún punto **incuestionable**.
- esto significa la puesta en marcha de operaciones subjetivas que producen una **síntesis de identificación** de los objetos.
- y la asunción por parte de los actores sociales de una **reciprocidad de perspectivas**.

"Para percibirse como tal, el sentido común debe estar en condiciones de ofrecer al sujeto una *red de pertenencia* y al mismo tiempo debe aportarle algún *sentido* a la propia experiencia."

"El mundo en sí, al decir de Castoriadis, es a-sensato, carente de significación y somos los hombres los que lo significamos, quienes vamos incesantemente a la búsqueda de un sentido provisto por la institución social. Dice Castoriadis (en '*El mundo fragmentado*', Caronte Ensayos; Bs.as.): '*La búsqueda de sentido se ve en general colmada por el sentido ofrecido / impuesto por la sociedad: las significaciones imaginarias sociales. Esta saturación trae consigo que la interrogación se detenga*'."

"No se trata sólo de interiorizar el mundo sino también sus significaciones, significaciones que organizan este mundo. Un psiquismo 'autoteorizante' al decir de Laplanche, no puede prescindir de un *sentido*, ni de lo *común* que hay en él. Si bien no todas las significaciones son del orden del sentido común, todo sentido común forma parte de las significaciones sociales, y las del individuo *en su plano menos autónomo*. El *sinsentido* se recubre rápidamente de un

sentido común que opera saturando con un sentido, ya conocido, lo desconocido."

Dice Enriquez (en '*El sujeto humano: de la clausura identitaria a la apertura humana*', Ed. Amorrortu): '*La identificación total con una identidad colectiva despoja al individuo de toda búsqueda de sentido, de toda interrogación. Lo sitúa en la certidumbre, pero al precio de privarlo a si mismo*'. De este modo, debemos entender las zonas de clausura del psiquismo no sólo en su estatuto singular, sino también como reflejo de la sociedad instituida."

"¿De qué manera proponerse entonces trascender el sentido común para construir otra significación sin que se ponga en riesgo la pertenencia social? ¿Qué clase de '*verdad*' encontraremos en esa transcendencia, para que valga la pena perder la acogedora tibieza de lo compartido, lo indiscutible, lo que nos hace un otro reconocible para los demás?"

"Sin duda la alteridad y la individuación se construyen a la par que se legitima un propio sentido, más allá del común, que lo trasciende y lo transforma. Pero en la construcción de esa alteridad se bordean los límites de la locura, de la estupidez, o la caracteropatía, si se contradice el sentido común. El único recurso que en estos casos pone al psiquismo imaginariamente a salvo de algunos de estos riesgos, es un fuerte sistema de ideales o el sólido andamiaje que sostiene el pensamiento científico, o la producción artística.

¿Cómo desprendernos de la oscuridad que nos impone el sentido común, sin sumergirnos en otra clase de oscuridad? ¿No será que del sentido común, hacia ese otro lugar, conviene llevarnos su forma, su lógica, su carácter de experiencia comunicable, su razonabilidad, incluso su pre-cientificidad? No hay manera de *pensar* sin bordear zonas de sentido común, en un fort-da imprescindible para no volvernos locos, para entender y para hacernos escuchar."

"Esto implicaría que se pueden poner en suspenso las '*certezas*' que proporciona el sentido común a condición de acercarse a otras certezas posibles. El *yo* exige inteligibilidad y verosimilitud, para apropiarse de ese otro sentido, que será profundamente singular, y sin embargo conservará las reglas de funcionamiento de un pensamiento consensuado, la forma del sentido común."

"La forma de aquello que se propone como '*otra lectura*' debe conservar la coherencia interna, la lógica, la verosimilitud, inteligibilidad, capacidad de transmisión, comunicabilidad, condición de pertenencia social y promesa de cierta permanencia, que corresponde al sentido común.

(...) Debe '*crearse*' ese marco interpretativo común, ese '*sentido común*' entre terapeuta y paciente, que permita que *se escuchen mutuamente*.

(...) Debemos apartarnos del sentido común sin darnos cuenta de que lo estamos haciendo, arrastrando su marco formal con nosotros en una dirección que contenga una *equilibrada* dosis de incertidumbre y razonabilidad. Nuestra intervención cuestionaría de este modo el sentido común propio y el ajeno, sin violentar la funcionalidad social que el sentido común tiene para el sujeto, en tanto señal de pertenencia."

"*Sentido*: significado/relativo al sentir. *Común*: compartido con otros. ¿Con quién hablamos, sino con un sujeto que significa, que da sentido a lo visto y escuchado y que no podría jamás hacerlo por fuera de sus propias herramientas significantes? El sentido común no es sólo encubrimiento. También es eso: un sentido que sostengo en común con el otro, y que nos hace suponer que experimentamos sentimientos parecidos frente a cosas similares, que pertenecemos a la misma cultura. Y que un pensamiento nuevo, el descubrimiento de la propia fantasía, podrá ser doloroso o aliviante, pero jamás nos hará sentirnos expulsados de eso, en común con los otros, que tienen nuestros sentidos." (29)

LA CONSTRUCCION DEL PENSAMIENTO CRITICO.

Cuando hablamos de *pensamiento crítico* nos estamos refiriendo a un proceso, un trabajo, que es específico del pensamiento, pero que está situado en el marco de una actitud y una serie de prácticas (intervenciones) motivadas en la pretensión de transformación de las situaciones personales y de la vida social y colectiva. Es lo contrario del así llamado *pensamiento posmoderno*, que tiene como uno de sus rasgos más característicos la suspensión de la crítica.

"(...) Creo que lo vivo hoy, de Marx, está expresado en la célebre undécima tesis sobre Feuerbach: '*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*'. He aquí el gesto paradigmático del hombre de la Modernidad: la unidad entre pensamiento y cambio. El verdadero pensamiento, para Marx, es el pensamiento crítico, y su fuerza radica en no aceptar el mundo como es, en conocerlo para transformarlo.

El hombre de la Posmodernidad vive en la modalidad de lo privado, lo individual y lo pasivo. Lejos de querer comprender la Historia se deja poseer por ella. Lejos de ser sujeto admite ser objeto de una red causalística, de un mundo ya decidido, de un universo informático cuyo vértigo sólo reclama su pasiva contemplación desde la privacidad del hogar.

Lejos de ello, lo que exige la vieja tesis de Marx es la acción de los sujetos sobre la Historia. Reclama el pensamiento crítico. Es decir, el pensamiento que no se enfrenta a la realidad como a un orden inmodificable, que no sacraliza lo dado, que no se rinde ante lo constituido. Hay una esencial insolencia o, si se quiere, irrespetuosidad en el hombre de la Modernidad ante el poder. El poder, se dice, lo fáctico, lo ya constituido, no es el límite de mi acción. Lo fáctico es un punto de partida, una materialidad inevitable de toda posible acción, pero no el límite de la acción. El hombre de la condición posmoderna,

por el contrario, acepta la realidad efectivamente existente no sólo como inmodificable, sino como lo único posible. Y si hay algo más allá de lo inmediatamente dado ya se lo dirá la ciencia, ya se enterará por los diarios o por la televisión, pasivamente, como puede enterarse de la más insustancial de las noticias.

El gesto fundante de Marx tiene, claro, mucho de prometeico: el hombre le ha robado a los dioses el poder de decidir su destino. El gesto del ser *massmediático* posmoderno está en las antípodas de Prometeo: su destino, siempre, es decidido en otro lugar, por otros agentes históricos, por la manipulación infinita de la ciencia y la informática.

Así, cuando Marx, en 1845, escribe que no basta con comprender lo real sino que es necesario también transformarlo, inaugura el gesto esencial del pensamiento crítico. Que supone, ante todo, una posibilidad fundante para el ser histórico: la posibilidad de comprender la Historia. Hoy, inmersos en el universo vertiginoso y ajeno de los significantes, pocos son los que sienten la posibilidad de acceder a la comprensión de lo real. Por el contrario, la certidumbre de poder comprender lo real ha abandonado al hombre de nuestro tiempo, quien se ha resignado a comprender lo meramente indispensable, a ser objeto y no sujeto de la Historia. Quiero decir: hay una enorme valoración de la inteligencia en la tesis de Marx. El hombre no es un ser pasivo, la Historia no es una opacidad infinita, la razón puede penetrar la realidad y elucidar sus secretos resortes."

(J.P. Feinmann; *Marx hoy*; Diario Página 12; 13.01.1994.).

La construcción de un pensamiento crítico no está planteada como un mero criticar por criticar, o criticar para sólo entender lo que sucede, sino criticar para transformar la realidad en el sentido de una promoción de la vida y una satisfacción más plena de las necesidades (deseos) de los sujetos. *Imaginar, crear, actuar, transformar*. En esa línea, Pichon-Rivière elabora su concepción de la Psicología Social como un abordaje crítico de vida cotidiana,

un indagar al hombre concreto, situado histórica y socialmente e inserto en relaciones sociales que lo determinan.

"Entiendo al hombre como configurándose en una actividad transformadora, en una relación dialéctica, mutuamente modificante con el mundo. Esta relación tiene su motor en la necesidad."

"El sujeto es sano en tanto aprehende la realidad en una perspectiva integradora y tiene capacidad para transformar esa realidad, transformándose a la vez él mismo."

"La conciencia crítica consiste en el reconocimiento de las necesidades propias y las de la comunidad a la que se pertenece. Este conocimiento va acompañado de la estructuración de vínculos y desarrollo de tareas que permiten resolver esas necesidades."

"La conciencia crítica es una forma de vinculación con lo real, que implica la superación de ilusiones acerca de la propia situación, como sujeto, como grupo, como pueblo. Esta conciencia crítica se logra en un proceso de transformación, en una praxis que modifica situaciones que necesitan de la ilusión o de la ficción para ser toleradas."

"La lucha por la salud no es sólo contra la enfermedad, sino contra los factores que la generan y refuerzan."

"El análisis de los distintos criterios y definiciones de salud y de las formas de organización y asistencia que inspiran o justifican, nos remite a sus condiciones de producción. Estas condiciones son históricas, económicas y políticas."

(Citas de Pichon-Rivière).

El *pensamiento crítico* se lo puede definir como un trabajo, una *actitud* y una serie de *prácticas* (intervenciones) orientadas a transformar las situaciones de la vida individual y social (colectiva). Es algo que está inmanentemente conectado con la acción, con las prácticas de transformación. Es un conjunto de operaciones por las cuales eso que se está investigando se lo va transformando. Según Pichon-Rivière, la conciencia crítica, el pensamiento psicosocial, está relacionado con una *praxis de transformación* de las situaciones.

"Dentro del plano individual las situaciones de crisis son más frecuentes que las situaciones de cambio: las pueden preceder y preparar. Las crisis desencadenan en el individuo estados de ansiedad, constituyen los zigzags del desarrollo personal frente a cada logro, que operan como avanzadas de cambio hasta la situación definitiva: ser un hombre situado, comprometido y adaptado nuevamente. El sujeto establece una relación dialéctica con el mundo y transforma las cosas, de *cosas en sí*, en *cosas para sí*. A través de una praxis permanente, en la medida que él se modifica modifica el mundo, en un movimiento de permanente espiral".

"El actor del proceso se realimenta con la experiencia, modificándose el sujeto y modificando el mundo y emergiendo de esta manera el sentimiento del yo situacional e instrumental."

"La concepción del aprendizaje como praxis, nos permite la posibilidad de plantearnos dicho proceso como aprender a aprender y un aprender a pensar, concepción de carácter instrumental que se apoya en una teoría del pensamiento y del conocimiento que operan en un contexto social."

Pichon-Rivière habla de *proceso creador*, de *praxis de transformación*. De aquí en adelante, el autor que vamos a seguir es Toni Negri. Toni Negri elaborará un concepto *-multitud-* que contiene una serie de elementos que

se puede inscribir en la línea que venimos siguiendo. Como Foucault, Negri también habla del *poder*. Poder no significa aquí gobierno. Cuando se identifica el poder con el gobierno, de algún modo u otro se está hablando de dominación. Negri no se refiere a eso. Habla de otro poder. Un **poder hacer**, un **poder creativo**. Dice que el poder de dominación consiste en poner límites, en impedir que algo sea hecho, de "*separar a un cuerpo de lo que puede*". El poder no está en el gobierno. Anula la condición de los sujetos. El poder está en la *multitud*, dirá Negri.

Se enfrenta a la concepción (hegemónica) de Hobbes que sostenía que *el hombre era el lobo de los hombres*, que inspiró (como una necesidad) la organización contractual que conocemos como Estado moderno, que venía a poner *orden* al *desorden* de un hombre egoísta y *devorador* de sus semejantes. Negri dirá que no es así. Nada hay más útil para un ser humano que otro ser humano. Un hombre aislado, al modo de Robinson Crusoe, tiene menos poder que un hombre asociado a otros hombres.

El *poder constituyente* sería un deseo de vivir en comunidad. Constituir una comunidad. Eso no significa instituir un Estado. Eso limita. Domina. Y eso está. Se trata de establecer un *espíritu* de comunidad. La *amistad* entre los hombres. Asociándose, cooperando, los individuos componen un cuerpo más potente. Por eso quienes dominan buscan impedir la amistad entre los hombres. Divide e impera. La dominación estatal, al estilo de Hobbes, ya no es la condición para que los hombres estén juntos y la asociación exista. La condición ahora es el **deseo**.

"(esta ética de la solidaridad) permitiría superar la falsa disyuntiva entre egoísmo y altruismo, entre deseo personal y respeto del otro. Esta moral de *amor al prójimo* sigue inscrita en una tradición hobbesiana según la cual el otro siempre limita la realización de mis deseos individuales. La ley, según Habermas, es la inscripción institucional o estatal de ese límite. Vivir en sociedad, según esta moral, significa renunciar de uno u otro modo a ciertas aspiraciones personales, y se trata de un gesto casi

sobrenatural, ya que el individuo por naturaleza, sería esencialmente egoísta.

Pero si el *otro* ya no es un límite, sino la condición misma para la realización de mis deseos, si mi potencia de hacer, lejos de disminuir, aumenta con la cooperación, entonces la solidaridad no es un imperativo altruista sino la condición para que mi deseo se realice. La ética de la solidaridad es una ética del deseo." (30)

Negri aclara que eso no significa renunciar a la política. Todo lo contrario. La dominación (bajo su forma estatal o institucional) es la negación de la política. La política (en realidad) es **creación, potencia**. Cualquiera que mire la crisis de representatividad de los partidos políticos y de las instituciones en la Argentina y la creciente potencia y dinámica de los movimientos sociales que se arman y desarman día a día, según las situaciones que la realidad misma impone (y se vuelven a potenciar) entenderá mejor esta elaboración teórica. Una política más allá de los poderes fácticos. Basada en el deseo y la amistad y la solidaridad entre los hombres. Como condición de posibilidad para la satisfacción de los propios deseos individuales. Creaciones. Invenciones. *Potencia de la multitud* (irrepresentada, innominada desde el poder). No se trata de grupos políticos o religiosos, menos aún de funcionarios estatales. Son hombres *singulares*, que se agrupan y descubren la *potencia de la multitud*, siguiendo la terminología de Negri. El poder no puede negociar con ellos. No tienen dirigentes. Se caracterizan por su carácter asambleario, deliberativo. Son innominados. Irreductibles (¿por ahora?) al poder instituido.

"En este sentido, ya no se trataría de establecer una distinción entre ética privada y política pública: la ética es directamente política, y la política, aquella que no se basa en identidades grupales ni en representaciones estatales, ya no puede separarse de una ética de la amistad entendida como deseo de comunidad. Y esta habría sido la enseñanza del '68: ese '*juntarse para estar juntos*'. Por supuesto que esta es la multiplicidad cualquiera a la que se referían Agambem y

Baidiou, la masa sin identidad y, por consiguiente, irrepresentable. Sin embargo, sería un error asimilar al Estado a un sistema de clasificación semejante al de las especies animales, y la masa, por su parte, a ese elemento que se sustrae a todos los conjuntos, o a un animal inclasificable. Si el Estado representa a cada una de las partes es porque establece entre ellas relaciones de carácter jurídico-contractuales o derechos particulares. Pero como lo plantea Foucault, la amistad o la solidaridad son esos vínculos que se sustraen a las mediaciones jurídicas, a la ley, a la regla o la institución. De modo que es gracias a estas relaciones que una multiplicidad cualquiera, inclasificable o irrepresentable, resulta posible. La ética, por consiguiente, sería el pensamiento y la práctica de estas relaciones –la amistad, la solidaridad, el amor– que no se someten a las reglas morales, jurídicas e institucionales." (31)

Se trata de imaginar, crear, actuar, inventar, transformar. Romper con esta limitación que como barrera indestructible e irreductible a cualquier intento de transformación significa esta dictadura del *pensamiento único*, esta sensación de que este es el único mundo posible de vivir y que no hay otro alternativo. Forzar los límites de la imaginación, la condición de posibilidad. Atravesar esas dificultades planteadas por ciertas formas de pensar la realidad, ciertos modos de pensamiento que hacen obstáculo e imposibilitan la aparición y la emergencia de lo nuevo.

Un camino similar, pero desde un contexto distinto, propone Osvaldo Bonanno. No es lo mismo pensar la realidad (el cambio) social desde la opulenta Europa del Primer Mundo, que en la anárquica Argentina de los Menem y los De la Rúa, la corrupción y la decadencia, los cacerolazos y los corralitos bancarios. Bonanno quizás no refleja un optimismo histórico como Negri, ni ve la realidad social de la misma manera. Todo lo contrario, ve un camino plagado de dificultades y de obstáculos. Pero su elaboración de la realidad social delata la misma urgencia.

"La pregunta es si los sujetos sociales que están activos históricamente pueden desviar el devenir de esta situación y de su destino aparente. Porque parece que el *destino aparente* de esta crisis social es que se profundice irremediablemente y hasta un punto en el cual no sabemos cuál sería el límite. Pero por otro lado, lo vivimos como si no tuviera límites, como si todo este proceso de desprotección social fuese un abismo sin fondo. Seguro que cualquiera de nosotros se enfrentó más de una vez con la vivencia de un pozo, de un abismo, de no tener apoyo a un proceso de caída.

Yo creo que esta pregunta es una cuestión fuerte, sobre todo en momentos en que por factores bastante complejos no hay auge de las militancias. Todo dirigente de cualquier tipo de organización más o menos popular, hoy se enfrenta con la dificultad de movilizar a la gente. Se percibe poca esperanza de poder alcanzar metas y objetivos, poca capacidad de poner en el futuro la esperanza de lograr cosas. Es una cuestión que tiene una fuerte importancia psicosocial, porque es lo que, con terminología bastante complicada, nosotros llamamos el proyecto identificador. ¿Qué es el *proyecto identificador*? Es *lo que uno es*, y sobre todo, *lo que uno es vinculado con lo que se propone ser*, lo que orienta la conducta de todos los días, las cosas que uno construye, etc. Las acciones, las pasiones (y demás) pueden sostenerse en la medida que uno pueda colocar eso, esa identidad de uno, en proyección, en el futuro. Si el futuro aparece como clausurado o negado en su posibilidad de albergar nuestro proyecto identificador, se produce una suerte de catástrofe psicosocial, porque no hay donde poner esto.

Esto tiene desde ya fuertísimas consecuencias. Nosotros somos *dirigentes* que son dirigidos, gente que tiene dificultades en poner esperanzas en el futuro como proyecto. Todos lo tenemos. Porque o ese futuro aparece con que va a ser igual que hoy, pero peor. Yo, cuando me pongo con un humor negro, recuerdo una de las leyes de Murphy, que dice: *no hay nada que sea tan malo que no pueda ser peor*. O esa otra que dice: *si hay algo malo que pueda pasar, va a pasar*. El futuro tiene esta certidumbre.

Este accidente de la esperanza se combina con esto que son los efectos crónicos del sufrimiento. Yo notaba al principio en mis prácticas de trabajo con gente que está en las instituciones, donde estamos todo el tiempo registrando y tratando de colaborar, que uno está o demasiado asfixiado o demasiado protegido. Es difícil que uno encuentre en una institución un punto justo donde se esté suficientemente protegido, reconocido y al mismo tiempo tener un campo de acción con cierta libertad importante para desarrollar su proyecto. Entonces, como dice uno de mis maestros, este sufrimiento cuando se instala en la gente y en los grupos, se transforma, como dice Ulloa, en no sólo la *cultura del malestar*, sino *el malestar hecho cultura*, o sea, queda incorporado como un elemento de la cultura. "*Acá se sufre y esto es así. Más vale no protestar, ni decir nada...*"

Ahí comienza otro tipo de proceso. La gente, en primer lugar, deja de *pensar*, y llega a un punto, si la cosa va demasiado mal, que deja hasta de *sentir*, entra en una especie de *anestesia afectiva*, como un modo de amputar esa parte del aparato psíquico que a uno le permite registrar el sufrimiento como dolor, como molestia, como bronca, como indignación, como lo que sea. Uno ya no siente más nada. Como una especie de mundo blanco. Entonces, uno va a las instituciones y se encuentra con gente que está, como nosotros decimos, está *des-subjetivada*. Ya no son sujetos, son síntomas de la institución. En vez de padecer el síntoma, son ya un síntoma.

Yo estoy un poco en este momento recargando las tintas en los factores propiamente emocionales. En verdad, son parte integrante de problemas planteados al pensamiento, porque hay obstáculos propuestos, planteados, dibujados, por ciertas formas de pensar la realidad social. Estas dificultades planteadas por ciertas formas de pensar la realidad se dan por la ausencia en el imaginario de nuestra época de ciertos modos de pensamiento que hacen *obstáculo*, imposibilitan la aparición, la emergencia, de lo nuevo, de modo que las respuestas a las preguntas que nos hacemos acerca de la posibilidad de la potencia de las

intervenciones de los sujetos para cambiar los destinos (que parecen inmodificables) depende, en primer lugar, de que los sujetos entiendan algo que dicho así es casi demasiado sencillo de decir, pero ahí se esconde todo un mundo: son las propias acciones e invenciones de los sujetos, los que crean la historia y la realidad social." (32)

El problema es conectar el tema de la construcción del pensamiento crítico con la cuestión de la *imaginación*. En términos de Castoriadis, **la creación del orden histórico y social por la imaginación instituyente de los hombres.**

"¿Cómo se crea algo nuevo?
¿Qué procesos en las dimensiones singular-colectivo hacen posible el 'acontecimiento' estético?
¿Qué relaciones y diferencias podemos encontrar entre el devenir del acontecimiento estético, el acontecimiento amoroso, el acontecimiento político o el acontecimiento amistoso?
¿Qué irrumpe allí transformando lo anterior, produciendo la novedad artística, amorosa, política, de amistad?"

El arte no es revolucionario cuando habla de los pobres, sino cuando inventa formas nuevas de producción de belleza, de verdad.
Los movimientos llamados *revolucionarios* no lo son meramente por el grado de radicalidad de sus consignas, o por el monto de violencia de sus acciones, sino cuando pueden *inventar* en la radicalidad de su *imaginación* nuevos modos de producción de la política, nuevas formas de ciudadanía, nueva sociedad.
¿La novedad es siempre belleza? ¿La novedad política es siempre revolucionaria?
La transformación de realidades injustas exige de una *imaginación radical*, como decía Castoriadis, esa capacidad humana de hacer existir lo que no existe, que invente nuevos universos de significaciones y nuevos modos de acción transformadora.

Desnaturalizar lo injusto, quebrar las "*astucias de la hegemonía*" –que una y otra vez pone como *bien común* sus propios intereses– casi nunca es heroico, pero siempre es necesario, en el largo y azaroso camino de la producción de autonomías y libertades de los pueblos por venir. De allí la importancia de la *imaginación*, que cuando se potencia en el *más-uno*, en el *entre-dos*, en el *entre-todos-los-dos*, hace estallar la obviedad engañosa de los consensos de unos pocos". (33)

En sus orígenes, el término *imaginario*, *imaginación* y *fantasía*, significaban lo mismo. Los griegos hablaban de fantasía y fantasma. *Fantasía*, sería la actividad. *Fantasma*, el producto de esa actividad. Cuando la cultura griega pasó a la parte más occidental de Europa a través del Imperio Romano, eso se transformará. La fantasía se llamará *imaginación*, la actividad que crea las imágenes. *Imagen* sería el equivalente de fantasma, o sea el producto.

Hay una relación profunda entre el concepto de *fantasía* y el de *imaginario*. Algunos autores dicen que la imaginación es la facultad creadora de ilusiones, sueños y símbolos. Bonanno dice que esta definición es muy expresiva, pero encierra un obstáculo. Se refiere a las trampas del idioma. El lenguaje no es neutro, ni simplemente una descripción objetiva de la realidad, sino un modo de significarla. Uno no tiene más remedio para pensar que usar conceptos, categorías, que no son inocentes, sino significan determinadas cosas y no otras y llevan el pensamiento hacia determinados lados, y no a otros, que nos permiten vislumbrar ciertas cosas y nos dejan en la oscuridad otras. Por eso –advierte Bonanno– para nosotros lo de ilusiones remite a lo *ilusorio*, como algo capaz de engaño, sin valor real. Lo real sería otra cosa. Hay un sentido peyorativo. "*Son sólo sueños. Ese tipo es un soñador, alguien que no apoya los pies sobre la tierra, vive en las nubes, un iluso...*"

Pero la ilusión es aquello que sostiene y promueve invenciones o creaciones.

Lo imaginario ganó terreno en las últimas décadas. Durante mucho tiempo la imaginación estuvo ubicada en el terreno del arte y la literatura. Un escritor imagina cosas, las saca de su imaginación. Pero lo que era bien visto para el arte, no lo era para otras disciplinas que se apoyaban en la "*realidad*" y no en la imaginación. La política, la economía. Hubo rupturas. En el mayo francés del '68 las consignas aludían a la imaginación:

**"la imaginación al poder"
"seamos realistas, pidamos lo imposible"**

¿Quién inventó semejantes consignas? ¿Quién las elaboró? Nadie lo sabe con precisión. Es lo que menos importa, dirá Castoriadis, quien elaboraría otro concepto:

es la invención de lo imaginario colectivo.

El que dijo "*la imaginación al poder*", no importa. Fue el movimiento social colectivo mismo el que elaboró semejantes ideas, de tal audacia política y filosófica.

Estamos hablando de pensamiento. Y dijimos de la dificultad y los obstáculos de un sistema de conceptos y categorías que no son neutros ni inocentes, las resonancias que estos términos tienen para nosotros, lo que significan. Para abrirse a significaciones diferentes hay que hacer un esfuerzo reflexivo, dirá Bonanno. Un pensamiento crítico es siempre un *pensamiento reflexivo*. No sólo uno piensa cosas, sino que piensa acerca de cómo está pensando.

- ❑ Esto que estoy pensando, lo que dicen estas palabras acerca de las cosas, estos conceptos que tengo metidos dentro de mi cabeza, ¿qué quieren decir?

- ❑ ¿Se puede pensar de otra manera a esta que yo estoy pensando?

- ❑ ¿Es posible otro pensamiento que el pensamiento que me habita y que me guía?

"La *imaginación* se emparenta con *imitación*. Ambos términos tienen la misma raíz (*im*). Y ya sabemos, desde Platón en adelante, que la imitación es como una *truchada* siempre: existe el ser, que es lo que ves y la imitación siempre es un pálido reflejo de un original, que puede ser la *esencia* de Platón o cualquier otra cosa que se oponga. Pero hay una separación absoluta. Hay algo que es real, que es verdad, que es eso, y lo otro son como copias, siempre copias degradadas, bastardas.

Y ahí, en ese razonamiento nunca parece que la imaginación cree nada nuevo, sino que la imaginación reproduce algo que tuvo algún modelo original en su momento. Esto desde el lado del parentesco que tiene con la idea de imitación: *toda imaginación va a ser imitación de alguna cosa anterior*.

Sin ir más lejos, desde la idea también muy distinguida (y profundamente incorrecta) que para imaginar algo primero tuvo que ser una percepción, que tiene que haber un verdadero precepto y que la imaginación sería una especie de construcción segunda, de mezclar de otro modo, percepciones. Lo cual es enormemente falso. Porque no hay ninguna percepción que pueda haber llevado a que el ser humano imagine el cero, o la serie de números naturales, o los diferenciales, o los integrales, o la topología. Hay un montón de cosas que han sido propiamente imaginadas por el pensamiento humano que no pueden ser reducidas a ningún modelo perceptual. Esta es una vieja discusión en Psicología, acerca de si se piensa con imágenes o sin imágenes. Y es cierto que no se puede pensar sin fantasía, pero no la fantasía como imagen imitativa, sino como otra cosa (que es lo que estamos tratando de desarrollar)." (34)

En la cultura griega el término *fantasía* tenía dos significados.

- ❑ como **visión**, algo visual. Sería la representación más espontánea que uno tiene. Es el significado más consolidado de la fantasía en la trayectoria del pensamiento occidental.
- ❑ como **estrategia argumentativa**. La fantasía nombraba aquella situación en donde se desarrollaba una estrategia de argumentación en un espacio político, público, que se desplazaba con tal poder de convicción que conseguía originar realidades sociales completamente nuevas.

Esta segunda acepción es muy interesante. De todos modos, para que una invención cuaje en un *colectivo* (una institución, un grupo, aquella dimensión que va más allá de un pequeño grupo de amigos o de la familia) tiene que ser algo más que una invención. Tiene que haber un contexto determinado y condiciones de posibilidad para que ese invento prospere.

"La idea fundamental es que se inventa y se pone en práctica. Una sociedad puede ser ordenada, regulada y gobernada por la *deliberación* de sus integrantes, deliberación en la cual justamente de lo que se trata es de desarrollar *estrategias argumentativas convincentes* y que este convencimiento se logra de ciertas cosas, lo que va a hacer, o no, que ciertas cosas se den en la realidad, ciertas leyes, cierto orden, ciertas resoluciones. Entonces, ya no se trata de un ser superior, externo, o algún fundamento externo, Dios o lo que sea, que siempre se sitúa en el origen, sino que es un orden *autocreado y autoregulado* por el *colectivo* de los ciudadanos.

Esto recupera la idea fuerte de la *solidaridad*. Porque la solidaridad, en definitiva, también tiene que ver. La paridad de los integrantes del agrupamiento.

Entonces, en esta concepción de lo histórico-social, lo imaginario cumple un papel decisivo. ¿Por qué? Porque ¿qué es lo histórico-social o lo socio-histórico? Es lo colectivo. Se puede (debe) pensar en lo histórico-social como una tensión, que a su vez es *constituyente*. No es algo que a veces pasa y a veces no. Es algo que constituye la realidad misma de lo histórico-social, o sea, la tensión entre *la historia que está*

hecha y la historia que se hace. Esto es bien importante porque la concepción espontánea que nos habita a todos nosotros tiende a pensar que la sociedad es sólo lo instituido.

Un ejemplo de ese movimiento social de la *actitud instituyente* era cuando Hebe de Bonafini, cuando le decían '*no, tal cosa no se puede hacer porque la ley no lo permite*', dice: '*bueno, que se cree otra ley, ¿cuál es el problema...?*'. ¡Y es así de sencillo! Si la ley la hicimos los humanos, ¿por qué no la vamos a poder cambiar nosotros? ¿Qué es eso de que '*la ley no lo permite*? Una posición *instituyente* no piensa que lo social es simplemente lo *instituido*, lo que ya está consagrado como institución, sino que es precisamente el movimiento vivo de los actores sociales el que es capaz de crear las cosas. La potencia crítica es poder nombrar, señalar, sobre todo nombrar lo que no forma parte del saber de una situación. Porque el saber de una situación atrapa en el pasado de lo que ya es, aún cuando (por eso yo ponía este ejemplo) sea presente. La potencia crítica es poder ponerle un nombre a lo que en realidad se le hizo un agujero en la significación. Precisamente, cuando hay agujeros en la significación es que se puede inventar de nuevo, porque es necesario crear una significación para algo que todavía no la tiene, aunque algo hay ahí que uno nota. La potencia crítica es ponerle nombre, bautizarlo, a eso que no forma parte del saber; es más, muy probablemente obstaculice el saber de la situación, porque satura el campo del saber.

Por eso es muy importante y eso desde la coordinación de grupos lo sabemos muy bien, no tenerle miedo al agujero, al vacío. Cuando las cosas son demasiado plenas, demasiado llenas, no va a entrar más nada, va a ser la plenitud de lo que ya está, mientras que si aparece el vacío, lo que uno todavía no sabe, no lo puede ni siquiera decir, puede ser que en ese momento exista lo que yo llamo el *acto de nominación*. Cuando algo se nombra empieza a existir en el momento que se nombra. Porque se le puso significación, nombre y palabra a algo que hasta ese momento no existía y ahí es como se crea la realidad social. Hay que pensar que la realidad social no es, sino que se construye...".

(35)

CFPS; marzo 2002.

Notas:

- ¹ René Kaës; *Crisis, ruptura y superación*"; Ed. Cinco.
- ² Ana Quiroga, Josefina Racedo; *Crítica de la vida cotidiana*; Ediciones Cinco; Bs.As.; 1988.
- ³ Osvaldo Bonanno; *Análisis crítico de la vida cotidiana*; clase dictada en la Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad de Lomas de Zamora; 25.05.97.
- ⁴ Citada por O. Bonanno.
- ⁵ Osvaldo Bonanno; ya cit.
- ⁶ O.Bonanno; ídem.
- ⁷ O.Bonanno; ídem.
- ⁸ C. Castoriadis; *La institución imaginaria de la sociedad*; Tusquets; Barcelona; 1993.
- ⁹ Karl Marx, Federico Engels; *La Ideología Alemana*; citado por O. Bonanno.
- ¹⁰ Bonanno; ya cit.
- ¹¹ Néstor Kohan; "*La gente*" y su historia; Revista Topía; nro.32; octubre 2001.
- ¹² O. Bonanno; *La construcción del pensamiento crítico*; clase dictada en el Banco Credicoop, sucursal Liniers.
- ¹³ Nestor Kohan; *La gente y su historia*; Revista Topía; nro.32; octubre 2001.
- ¹⁴ O. Bonanno; *La construcción del pensamiento crítico*; clase dictada en el Banco Credicoop, sucursal Liniers.
- ¹⁵ Nestor Kohan; *La gente y su historia*; Revista Topía; nro.32; octubre 2001.
- ¹⁶ Néstor Kohan; ya cit.
- ¹⁷ Enrique Carpintero; *La aparición de nuevas formas de identidad colectiva. El triunfo de las pasiones alegres.*; Diario Pág.12; 07.11.02.
- ¹⁸ Idem.
- ¹⁹ Juan Carlos Volnovich; *Tres discursos para un nuevo sujeto político*; Diario Pág. 12; 07.11.02.
- ²⁰ J.C. Volnovich; ya cit.
- ²¹ Enrique Mari; diario CLARIN; Suplemento *Cultura y Nación*; 09.06.94.
- ²² Citado por J.M. Pasquini Durán.; *diario Pág 12*; 08.05.04.
- ²³ Jaime Plage, *Clases dictadas sobre el pensamiento de Michel Foucault*; Escuela de Psicología Social "Pichon-Rivière"; 1991.
- ²⁴ Blas de Santos; *Propiedades del sentido común.*; Diario Pág. 12; 14.10.02.
- ²⁵ Beatriz Sarlo; *Instantáneas. Medios, ciudad y costumbres en el Fin de Siglo*; Ed. Ariel.
- ²⁶ Bachelard G.; *La formación del espíritu científico*; Ed. Siglo XXI.

- ²⁷ Maffesoli, M.; *Elogio de la razón sensible*; Ed. Paidós; Bs.As. 1997.
- ²⁸ Mariana Wikinski; *Con sentido común*; Revista Topía; nro. 32: octubre 2001.
- ²⁹ Mariana Wikinski; *Con sentido común*; Revista Topía; nro.32; octubre 2001.
- ³⁰ Dardo Scavino; *La filosofía actual. Pensar sin certezas*; Paidós Postales; Bs.As.; 1999.
- ³¹ Dardo Scavino; *La filosofía actual. Pensar sin certezas*; Paidós Postales; Bs.As. 1999.
- ³² Osvaldo Bonanno; *La construcción del pensamiento crítico*; clase dictada en el Banco Credicoop, sucursal Liniers.
- ³³ Ana María Fernández; *Los asedios a la imaginación. Arte, locura y sociedad en Pichon-Rivière*; Revista Campo Grupal; nro.21; Marzo 2001.
- ³⁴ Osvaldo Bonanno; ya cit.
- ³⁵ Osvaldo Bonanno; ya cit.

Bibliografía.

Crítica de la vida cotidiana.

- La construcción del pensamiento crítico*; Osvaldo Bonanno; clase dictada en el Banco Credicoop, sucursal Liniers.
- Crítica de la vida cotidiana*, Ana Quiroga, Josefina Racedo; Ed. Cinco.
- Crítica de la vida cotidiana*; Osvaldo Bonanno; clase dictada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Univ. de Lomas de Zamora, mayo 1997.
- Vida cotidiana. Argentina 2001*; Revista Topía; nro.32; octubre 2001.
- Matrices de aprendizaje*; Ana Quiroga; Ed. Cinco.
- Escenas de la vida posmoderna*; Beatriz Sarlo; Ariel Ed.
- Los nuevos movimientos sociales. Mujeres. Rock nacional. Derechos humanos, etc.;* Comp. Elizabeth Jelín; 2 tomos Centro Editor América Latina.
- Familia y unidad doméstica. Mundo público y vida privada*; E. Jelín; Cedes.

Michel Foucault.

- Historia de la sexualidad*, tomo 1, *La voluntad de saber*; Ed.Siglo XXI.
- El discurso del poder*; Folios Ed.
- Vigilar y castigar*; Siglo XXI Ed.
- Los senderos de Foucault*; Tomás Abraham; Ed. Nueva Visión.
- Foucault*; Giles Deleuze; Paidós.

La filosofía actual.

- El debate modernidad / posmodernidad*; J.Habermas, Perry Anderson, J.F.Lyotard y otros; Ed. El Cielo por Asalto.
- La filosofía actual. Pensar sin certezas*; Dardo Scavino; Paidós Postales.
- El asedio a la modernidad*; J.J. Sebrelli; Sudamericana.
- El vacilar de las cosas*; J.J. Sebrelli; Sudamericana.

Antonio Negri.

- ❑ *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*; Anthropos; Barcelona.
- ❑ *El poder constituyente*; Ed. Libertarias; Madrid.
- ❑ *Fin de siglo*; Paidós 1992.

C. Castoriadis.

- ❑ *La institución imaginaria de la sociedad*; Tusquets; Barcelona; 1993.
- ❑ *El ascenso de la insignificancia*; Cátedra.
- ❑ *El mundo fragmentado*; Caronte.
- ❑ *Lógica, imaginación, reflexión*. En *El inconsciente y la Ciencia*, de R. Dorey y otros; Amorrortu.
- ❑ *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*; Gedisa ed.