

El *sentido común* y la crítica en la construcción de conocimientos sociales: lo familiar, el hábito y la deshabitación

Common sense and criticism in the construction of social knowledge: the familiar, the habit and the withdrawal

O *sentido comum* e a crítica na construção de conhecimentos sociais: o familiar, o hábito e a desabituação

Lic. Tomás Baquero Cano*

“¡Nos es tan necesario mantener la integridad de nuestra visión del mundo! Pero es precisamente esta necesidad la que hay que vencer. ¡Vamos! No es en plena luz, sino en el borde de la sombra donde el rayo, al difractarse, nos confía sus secretos.”

GASTÓN BACHELARD, *LA FORMACIÓN DE ESPÍRITU CIENTÍFICO*

“¿Cómo evocar (...) el largo trabajo sobre sí que conduce poco a poco a la conversión de toda visión de la acción y del mundo social que la observación de esos hechos totalmente nuevos, puesto que totalmente invisibles, supone para la visión anterior?”

PIERRE BOURDIEU, *EL SENTIDO PRÁCTICO*

RESUMEN

El presente trabajo intenta, a partir de la filosofía, contribuir a las discusiones teóricas en torno a los modos de caracterizar el *sentido común*. Esto con la intención de abrir el diálogo, con investigaciones actuales, acerca de la construcción de conocimientos de dominio social en las infancias. Ubicando como eje de análisis el conocimiento de lo familiar, se intenta pensar dos

Palabras clave:
sentido común,
infancias, hábito,
naturalización,
crítica

1 Argentino. Licenciado en Psicología, Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Universidad de Buenos Aires. Docente de la Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Contacto: tomasbaquerocono@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6574-0566?lang=en>

problemáticas ligadas al sentido común: de un lado, el obstáculo que supone para la emergencia de una novedad; del otro, la invisibilización de violencias cotidianas que sostiene y reproduce. Para ello, se realiza un recorrido filosófico por Aristóteles, David Hume, Gastón Bachelard y Pierre Bourdieu, intentando situar nociones tales como “hábito” y “creencia” en relación con el conocimiento, a partir del cual intentan delimitarse algunas herramientas para la reflexión en la investigación.

SUMMARY

Based on philosophy, this work attempts to contribute to the theoretical discussions around the ways of characterizing *common sense*. It does so with the intention of opening up dialogue, through current research, about the construction of knowledge in the social domain of childhood. Placing knowledge of the familiar as the axis of analysis, an attempt is made to think about two problems linked to common sense: on the one hand, the obstacle it represents for the emergence of a novelty; on the other, the invisibility of daily violence that it sustains and reproduces. To do this, we go on a philosophical journey of the works of Aristotle, David Hume, Gastón Bachelard and Pierre Bourdieu, trying to place notions such as “habit” and “belief” in relation to knowledge in order to try and delimit some scope of reflection in the investigation.

Keywords:
common sense,
childhood, habit,
naturalization,
criticism

RESUMO

O presente trabalho tenta, a partir da filosofia, contribuir para as discussões teóricas sobre os modos de caracterizar o *sentido comum*. Isto é feito com a intenção de abrir o diálogo, com pesquisas atuais, sobre a construção de conhecimentos de domínio social nas infâncias. Situando como eixo de análise o conhecimento do familiar, tenta-se pensar duas questões relacionadas ao sentido comum: de um lado, o obstáculo que ele implica para a emergência de uma novidade; do outro, a invisibilização de violências cotidianas que ele sustenta e reproduz. Para isso, é realizado um percurso filosófico passando por Aristóteles, David Hume, Gaston Bachelard e Pierre Bourdieu, tentando situar noções tais como *hábito* e *crença* em relação com o conhecimento, a partir do qual tenta-se delimitar algumas ferramentas para a reflexão na pesquisa.

Palavras-chave:
sentido comum,
infâncias, hábito,
naturalização,
crítica

1. Introducción

El presente trabajo intenta ser una contribución a las discusiones teóricas en torno a los modos de caracterizar el *sentido común*, a propósito de investigaciones presentes acerca de la construcción de conocimientos de dominio social. El mismo se integra como parte de la investigación dedicada a la escritura de la tesis de maestría enmarcada en el equipo UBACyT “Restricciones a los procesos de construcción conceptual en el dominio de conocimiento social: posibilidades y obstáculos para el programa de investigación constructivista”¹. Desde esta perspectiva de análisis, el sentido común se concibe como un territorio a la vez tomado por una dimensión individual y una dimensión social, para el cual la investigación psicológica requiere de un diálogo permanente con disciplinas como la sociología y la historia (Barreiro). Y, a la vez, se trata de una noción fuertemente ligada a la política, que no puede separarse de una reflexión en torno a las violencias naturalizadas en el espacio social en el que vivimos (Rosenfeld). Respecto del sentido común, las consideraciones sobre el conocimiento y la política resultan indisociables. Lo cual, en tanto *adultxs*², supone una doble responsabilidad cuando se trata del conocimiento en las infancias. Como escribe Paula Shabel en su artículo “Que por favor no nos saquen de acá. Construcciones de conocimiento en torno al Estado según niñxs que viven en una casa tomada”:

La experiencia de cada sujeto en el mundo constituye la base de todo conocimiento, por lo que las experiencias cotidianas producen sentidos sobre la vida que cada niñx asimila desde su presente histórico, para luego naturalizarlo en lo que, podríamos denominar, el sentido común, y desde allí continuar produciendo el mundo, materializando su conocimiento en nuevas prácticas y objetos, que transforman la realidad y sus significados. Desde esta perspectiva, entonces, vivir y conocer son parte del mismo proceso (85).

1 UBACyT 2018-2021 20020170100222BA, dirigido por el Dr. J. A. Castorina y codirigido por la Dra. A. Barreiro.

2 N. de la Ed.: se ha decidido no alterar el lenguaje inclusivo presente en el texto original, respetando la escritura propia del autor.

Desde la perspectiva de la reflexión teórica que intenta acompañar estas investigaciones concretas, el problema es doble: por un lado, ¿de qué modo el sentido común es un obstáculo en la construcción de conocimientos de la vida cotidiana?; por otro, ¿hasta qué punto somos capaces de sostener un vínculo crítico con nuestro propio sentido común a la hora de investigar o de acompañar dichos procesos de construcción de conocimiento en otros? Es allí que quisiéramos introducir un modo particular de caracterizar esta cuestión, que será “el sentido común en tanto conocimiento de lo familiar”.

En su caracterización del sentido común, el antropólogo Clifford Geertz refiere que, al investigarlo, deberíamos detenernos en su *estilo*: “lo que la sabiduría simple tiene en común en todas partes es el exasperante tono de sabiduría simple con el que siempre se pronuncia” (106). Si adoptamos esta perspectiva —que no niega otras—, no se trataría tanto de ciertos contenidos propios del sentido común, sino de un modo en que este funciona y se reproduce. Para ver esto, entonces, “debemos caracterizar lo familiar y no describir lo desconocido” (*Ibid.*). ¿Qué implica la reflexión sobre lo familiar? Cuando piensa la relación con aquello que ya conocemos y que se presenta como conocimiento instituido, Bachelard (1938) usa la imagen hipnótica del oro acariciado: esos logros y adquisiciones de antaño se convierten en ese orgullo conservador y viril de las respuestas que tenemos para el mundo. En la vida cotidiana, ninguna nueva pregunta se vuelve deseable. Por ello, observa que el conocimiento se construye “polemizando abiertamente con la realidad básica” (*Id.* 11). De otro modo, la familiaridad adormece. El sentido común nos hace confirmar una y otra vez en lo sensible lo que ya pensamos, cuando es él mismo el que introduce y conduce dicho modo de ver el mundo. Como han dicho Benasayag y Charlton: “la mejor prueba de la existencia de Dios, para el sentido común, son ciertamente todas esas iglesias y esos templos construidos en su nombre” (98). La familiaridad, en el sentido común, es el nombre de una tautología permanente. ¿Cómo es entonces que se hace lugar algo que no hace parte de este paisaje? Diría Foucault que es necesario “mostrar a la gente que un gran número de cosas que hacen parte de su *paisaje familiar* — que consideran como universales— son el producto de ciertos cambios históricos bien precisos” (1988 778, énfasis mío). Por oposición

a esto, entonces, nos interesará lo que podríamos llamar el “hábito” y la “deshabitación”, ¿de qué modo pensar la construcción y sostenimiento cotidiano de esta familiaridad para, entonces, preguntarnos por una interrupción posible?

Decíamos que el sentido común se encuentra a la vez tensionado en problemas que remiten a los conocimientos y a la política, y, en este sentido, lo familiar estará también vinculado a esas dos vertientes. A nuestro entender, este tipo de discusiones gnoseológicas o epistemológicas suelen ser disociadas de su vertiente política. Nuestra hipótesis será que la noción de “hábito”, que recorre ambos territorios, puede utilizarse para pensar este diálogo y, además, abrir la discusión acerca del sitio de una intervención posible para una crítica que sea al mismo tiempo de las ideas y de las maneras de vivir. Para esto, primero, intentaremos trazar un recorrido histórico en torno a estas nociones (punto 2), para luego formular estos interrogantes (punto 3). Esbozaremos un pequeño recorrido histórico-filosófico en torno del vínculo entre el hábito y la creencia u opinión. Nos interesarán, allí, principalmente, Aristóteles, David Hume, Gaston Bachelard y Pierre Bourdieu. En segundo lugar intentaremos situar algunas discusiones posibles en torno a la noción de “sentido común” a partir de estas problemáticas y, en particular, ubicar el lugar que algo así como la deshabitación o la extrañeza podría tener en la crítica del mismo. Por último, a modo de cierre e intentando posibilitar nuevas discusiones, señalaremos algunas consecuencias particulares acerca de la construcción de conocimiento y las infancias (punto 4). Sabemos, por las interlocuciones históricas propuestas, que partimos de cuestiones que tal vez puedan presentarse a primera vista como áridas y lejanas. Aun si el trayecto es extenso temporalmente, consideramos que, si se sitúan simplemente algunos puntos particulares, la perspectiva histórica al interior de la filosofía enriquece enormemente la cuestión. Fue Gramsci quien escribió, en sus cuadernos, que la historia de la filosofía es siempre una buena ocasión para preguntarnos por la historia del sentido común³.

3 En cuanto a las referencias, siempre que se haya utilizado una edición castellana de los textos, ésta se consigna en la lista bibliográfica en su edición en español. En el caso de las citas textuales que son referidas a ediciones en inglés o francés, se trata de traducciones propias.

2. Interlocuciones históricas

2.1 Hábito, naturalización y conocimiento del cotidiano:

Aristóteles y Hume

Desde aquella pintura de *La escuela de Atenas* nos representamos que —a diferencia de Platón— Aristóteles no señala con su mano los cielos, sino la tierra. Las opiniones, lo comúnmente sabido, en suma, el sentido común, poseerá un estatuto particular, distinto de las profundidades oscuras de la caverna platónica. Para Aristóteles, el conocimiento comienza con la sensibilidad; es el inicio de su *Metafísica*: “todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones” (*Met.* I i 980a). La ciencia (*epistémé*) tiene como su condición de posibilidad a la experiencia, la cual es un saber prerreflexivo garantizado por la memoria, por la “multitud de recuerdos” (*Met.* I i 980b)⁴. En este principio del conocimiento radica una puesta en valor de la opinión común que no está presente en la caverna platónica. Incluso, en un ámbito ético o político, su importancia no solamente no es a pesar de la familiaridad del cotidiano, sino precisamente gracias a que parten de esta vida de todos los días. Las opiniones difundidas son “la condensación de ese valioso saber precientífico que el filósofo debe aprovechar” (Sinnott 28).

Si esto es particularmente relevante para la política, lo es porque se trata de un ámbito donde lo que tratamos de pensar involucra la contingencia, lo que puede ser de otra manera: “deliberamos acerca de las cosas que se producen por obra de nosotros aunque no siempre del mismo modo” (*EN* III iii 1112b). Este punto es muy importante porque, a diferencia de Platón, la normatividad ética no proviene de un ámbito distinto al humano, de un ámbito de ideas separadas, sino que proviene de la experiencia de aquí, incluso la cotidiana. La opinión común, entonces, es algo que es sabido, pero no “verdaderamente”, pues hay saberes implícitos que no son explicitados. Para que algo sea una verdadera ciencia, y no solamente una técnica, debemos conocer sus causas (*EN* I iv 1095b). A diferencia de quien dirige una obra, nos dice Aristóteles, “los obreros manuales las hacen por hábito (*héxis*)” (*Met.*

4 Tomando el ejemplo de la medicina, para Aristóteles, quien poseyera la teoría pero no el conocimiento que proviene de la experiencia, avanzando solo por generalidades, con toda probabilidad erraría en su práctica (*Met.* I i 981a).

I i 981b). El interés radica en que, en el caso de Aristóteles, este saber no remite a un verdadero saber que estaría por detrás del hábito, como su cara secreta. Se trata de que los hábitos, propios de éste ámbito, de lo humano, están informados por aspectos éticos y políticos. Los hábitos hacen parte de la dimensión del saber cotidiano, aun si se trata de dimensiones no explicitadas que requieren un posterior tratamiento.

En la *Ética Nicomaquea* encontramos elementos para pensar la constitución subjetiva en relación a estos hábitos. Para alcanzar la felicidad —último fin de la política y de todo acto humano— Aristóteles considera que debe llevarse una vida virtuosa que coincida con su parte superior, con el aspecto racional del alma (Reale 101). Esto no será algo dado de una sola vez, puesto que “una golondrina no hace verano, y tampoco un solo día; así, ni un solo día ni un lapso breve hacen a nadie feliz y dichoso” (*EN I vii 1098a*). Así, las virtudes se forman en la experiencia cotidiana según un “acostumbramiento” (*EN I vii 1098b*) que luego deviene una disposición para la acción futura: “adquirimos la virtud de la justicia que a continuación permanece en nosotros de forma estable como un *habitus*, que contribuirá sucesivamente a que realicemos con facilidad ulteriores actos de justicia” (Reale 103). Luego, habrá diferencias entre los modos en que estas se constituyan (según su justo medio o no, dando o no con una vida prudente) y aquellas que coinciden con la parte racional del alma, que serán las virtudes más elevadas. Lo que nos interesa tomar para el pensamiento del sentido común es el modo en que el hábito anuda aspectos políticos con otros referidos a la construcción del conocimiento y, de su vínculo, cierto modo de pensar el conocimiento de la vida diaria. Ese difícil umbral donde el conocimiento y política se aproximan, que es precisamente porque no se despegan de la vida diaria: “la *Ética Nicomaquea* no es una obra de teoría científica, sino un manual práctico, una guía para vivir. Como tal no puede aspirar a la coherencia, porque la vida misma está llena de incoherencias” (Guthrie 356).

¿Cómo se articula este modo de conocimiento de lo cotidiano con la cuestión política? El hábito hace parte de la constitución ética de un sujeto, la cual, para Aristóteles, está subordinada a la dimensión general de la política (*EN I i 1094a-b*). Si la familia es el ámbito privilegiado en el que se produce este acostumbramiento, ésta se encuentra ya siempre en dependencia de la ciudad. De este modo, “el filósofo ideal

aristotélico no era un eremita” (Guthrie 350). Y es el ámbito familiar, ya que para Aristóteles se trata del modo de organización político “natural”: modo de organización social en el que, además de un vínculo heterosexual, contamos también con las infancias y una persona esclavizada (o más bien esclava, pues se trata para él de algo que hace parte de su naturaleza). Se trata de una determinación política naturalizada para sus actorxs, en la que ni siquiera se trata de núcleos familiares que harían parte de una unidad de producción autosuficiente, como podríamos pensar modernamente (Reale 113). Su articulación depende de la ciudad, de la cual es simplemente una parte, y en la que solamente tienen derecho a participar quienes son propiamente ciudadanos. Estas opiniones que, en principio, desde el punto de vista gnoseológico, estarían solidarizadas, son excluidas bajo la especificidad de la vida política (Agamben 1995), a la que no acceden mujeres, infantes, escalvxs, ni siquiera todos los varones (Reale 115).

De Aristóteles, entonces, quisiéramos retener el punto en que el hábito es, a la vez, una disposición hacia el futuro, el origen de un conocimiento de la vida cotidiana y, también, una cuestión ética —y, por tanto, política—. Encontramos, pues, distintos elementos para comenzar a plantear el problema del conocimiento de lo familiar. Por otra parte, a partir de los supuestos naturalistas —según los cuales la ciudad es la prolongación natural de la familia o se desea por naturaleza conocer—, encontramos un primer obstáculo para hacer de esta cuestión una reflexión crítica posible. Esta es, precisamente, la dimensión por la que se introducirá a nuestro problema David Hume. Durante la modernidad, este naturalismo que regía en la política desaparece. Con él, también la justificación aristotélica de la esclavitud. Si Aristóteles decía que ciertas personas nacen para la esclavitud, ahora Rousseau nos dice: “Aristóteles tenía razón, pero tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, nada más cierto”, pero “si hay esclavos por naturaleza, es porque ha habido esclavos contra Naturaleza” (263). Es allí, entonces, que una fuerte crítica al sustancialismo aristotélico, que había alcanzado incluso a Descartes, puede encontrarse en Hume. Con el interés de encontrar allí elementos para una discusión del *sentido común*, quisiéramos detenernos un momento en el lugar que el *hábito* y la *creencia* ocupan en la teoría del conocimiento humeana.

Empirista, Hume considera que toda *idea* debe poseer un correlato en la sensación para ser legítima, debe provenir de una impresión, de la cual es simplemente una continuación menos intensa (Hume 2007 13). Es lo que se conoce como el “principio de copia” (Millican): continuamos, aunque en sentido diverso, disintiendo tanto del idealismo platónico como del racionalismo cartesiano. Su gran denuncia es que, dado un concepto, no puede salirse de él y conocer de modo meramente especulativo, como lo pensaba la metafísica dogmática. Esto se limita a los razonamientos demostrativos (como la matemática), pero respecto del resto se tratará de razonamientos *probables*⁵. Es por la experiencia que se sale del concepto, conocemos causas y efectos, pero solamente por inducción de casos particulares (Hume 2007 20). El *hábito* llega entonces a cumplir un rol allí. Si tenemos el hábito de presenciar la sucesión A-B, es él quien hace que, ante la presencia de A, nuestra memoria nos sugiera que luego se dará B. El hábito produce un “exceso” respecto de una coherencia efectivamente constatable en la experiencia (Hume 1984 332). Esto, porque son “eventos que se han vuelto *familiares* para nosotros desde nuestras primeras impresiones del mundo” (Hume 2007 20, énfasis mío). Y esto será importante porque, aun si no puede negarse que estemos en las cercanías y cierto escepticismo, esto no quita que los hábitos sean para Hume una parte fundamental en el sostén de la vida diaria (Millican 15).

¿Qué supuestos introduce este exceso que va más allá de lo que efectivamente constatamos? A todo razonamiento probable lo acompañará una tendencia de nuestra mente, cuyo principio puede enunciarse como “la suposición de que el futuro será conforme al pasado” (Hume 2007 26). Este es el elemento implícito en toda aplicación de nuestro hábito, y es el que puede finalmente llegar a constituir una *creencia*: algo que no podemos modificar por mera voluntad, ya que se trata de “alguna sensación o modo particular de concepción, imposible de destruir por meras ideas y reflexiones” (Hume 1984 317). Hace que, dado un objeto presente, remitiéndonos a una conjunción

5 Es interesante en este punto el comentario de Félix Duque según el cual, en Hume, el escepticismo no es un punto de partida ni de llegada (porque lo reduciríamos a ser un mero despertador para Kant), sino un medio: él mismo considera igual de problemático el dogmatismo que el escepticismo, “esa fantástica secta” (Hume 1984 316).

habitual, determinadas ideas devengan principio de nuestras acciones en tanto creemos en ellas. La importancia del *hábito* en Hume para pensar el sentido común es, como ha señalado Deleuze, que aquel produce el momento en que “la imaginación deviene creencia” (1953 68). En Hume, la imaginación no es la mera fabulación de imágenes, sino que es la encargada de conectar esta serie de percepciones que, entre otras cosas, conecta las apariencias pasadas con las presentes (1984 333). Por ejemplo, dado un objeto que vemos en la mesa y, al rato, caído en el suelo, nos deshacemos de la interrupción entre la primera y la segunda percepción “suponiendo que estas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida” (335)⁶.

Si bien se trata de una distancia con Aristóteles, vemos que los problemas retornan: partir de lo cotidiano, la constitución en el hábito, la creación de una disposición hacia el futuro, la imposibilidad de destruirla por meras críticas teóricas, alejadas de la práctica diaria. La particularidad de Hume es que nos permite pensar la cuestión del hábito desconectándola de los supuestos naturalistas. ¿Qué es lo que encontramos en su lugar? Respecto de esto que le suponemos a las cosas, Hume expresa de un modo extraño lo que pensamos: dirá que atribuimos a los objetos *cualidades ocultas* (*Id.* 365). Por ejemplo, esta será la crítica que dirigirá a Aristóteles: se supone la existencia de una sustancia como soporte de todas las variaciones de sus atributos o accidentes, algo que continúa idéntico a pesar de las transformaciones y a pesar de no presentarse a nuestros sentidos. Incluso, dirá, la costumbre de imaginar esta existencia de una sustancia tiene a la larga el mismo efecto que tendría observarla: acabamos por *crear* en ella, como “consecuencia inevitable” del hábito de “fingir una sustancia existente” (*Id.* 362)⁷. Hay una familiaridad con estas ideas que, de un modo que podríamos llamar “tautológico”, produce la confirmación de

6 El paso indicado por Deleuze resulta central dado que, en sentido estricto, sin la imaginación no podríamos nunca habituarnos a la identidad de un objeto, ya que en Hume esta no es nunca una percepción dada sino algo introducido por nuestra mente (1984 335). Aquello a lo que nos habituamos es aquello que nosotros mismos hemos introducido.

7 Según comenta en sus notas Félix Duque, aquí Hume no solamente buscaría refutar estas ideas aristotélicas, sino que también se preocuparía “por buscar la psicogénesis de este sistema filosófico” (359).

eso que nosotrxs mismxs introducimos en las cosas. No somos —como diríamos bajo un cartesianismo aberrante— una *cosa con hábitos*, pero podemos llegar a creerlo. Y esto es algo que podemos pensar sobre el sentido común: “partiendo de la experiencia, nada hay más cierto que el sensible desagrado que produce cualquier contradicción” (*Id.* 342). En este sentido, hace una observación que, más allá de su dirección hacia esta filosofía antigua, es interesante para pensar la conservación de este espacio de *familiaridad*, aun cuando las percepciones podrían contradecirlo: “lo único que esos filósofos necesitan decir es que cualquier fenómeno que les causa problemas se debe a una facultad o una cualidad oculta, y con ello se acaba toda disputa e investigación sobre el asunto” (*Id.* 365).

De este modo, la creencia es también principio para la acción: “vivir en la creencia —comenta Félix Duque respecto de Hume— es moverse en el mundo con una seguridad probable, a la medida del hombre, sin necesidad de «anclarla» en un universo supraempírico” (30). Tanto en Aristóteles como en Hume, además de estar vinculado a cierta concepción del conocimiento y cierta noción de familiaridad, el *hábito* es un modo de pensar esta extraña estabilidad de nuestras prácticas en la vida cotidiana. También, un punto de partida para problematizar su utilidad y el obstáculo que supone, pero sin apelar a un criterio evaluador exterior a las propias prácticas (es decir, las ideas platónicas y sus derivas).

2.2 Hábito, espíritu científico y deshabitación: Gaston Bachelard y Pierre Bourdieu

Partamos entonces del problema inverso. Si Aristóteles y Hume nos interesaron para pensar el *hábito*, Bachelard y Bourdieu nos interesarán para pensar la *deshabitación*. ¿Cómo formular una reflexión, dirigida precisamente a ese conocimiento que se impone con su obviedad, avalado por la creencia e instalado como disposición hacia el futuro? Esto, sin embargo, sin alejarnos de la construcción de conocimiento, que es nuestro eje.

Bachelard, nos dice Christian Ruby, “saca provecho de los actos que eliminan los mundos perimidos, va más allá de lo que simplemente es y nos enciende lo suficiente para darnos el gusto por lo desconocido a construir” (1998 5). El siglo XX ya ha visto como esta razón moderna,

primero dogmática y luego trascendental, modelo universal de todo conocimiento, ha dado paso a una reflexión históricamente situada de aquel. Para Gaston Bachelard “es ingenuo, o al menos insuficiente referirse al desarrollo del conocimiento simplemente como desarrollo de la razón” (Yuing Alfaro 47). En cambio, se tratará de la construcción de conocimientos “en condiciones históricas precisas que definen y establecen su posicionamiento frente a un problema” (*Ibid.*). Es así que en su libro *La formación del espíritu científico*, de 1938, la construcción de conocimiento estará asociada a cierto desconcierto o incomodidad, a causa de la ausencia de un soporte estable o modelo dado de antemano para ella (Bachelard 1975 17). Lo familiar y la habituación estarán, desde un comienzo, en la mira.

Aquello que Bachelard llama *espíritu científico* da con una pregunta que no coincide a secas con el conocimiento científico, sino que indaga el principio de su construcción. Por ejemplo, el autor señala que, en sentido estricto, no habría verdadero espíritu científico hasta el siglo XIX, lo cual, desde luego, no quiere decir que Newton y Galileo no sean ciencia. Vemos entonces que se trata de algo de otro orden. Antes que tratarse del contenido del conocimiento, la cuestión del espíritu radica en que se rehúsa a “privarse de la potencia de descubrir lo inédito” (Ruby 9). O, como dirá Nietzsche, un espíritu que “no quiere creer que vosotros hayáis encontrado ya eso que él anda buscando” (1988 38). ¿Qué implica entonces este espíritu y su desarrollo, en tanto en lugar de coleccionar conocimientos no deja de dar con la novedad? Bachelard piensa esto con una imagen de tres etapas: primero, un encandilamiento con lo asombroso de la naturaleza, que no permite ninguna abstracción, no permite comenzar a conocer; luego, la construcción de algunos primeros conocimientos, abstraídos, se forman y mantienen firmes gracias a una continua confirmación empírica; por “último”, el momento de mayor abstracción, en el que se polemiza continuamente con la realidad y con los propios conocimientos ya adquiridos (1975 11). Una primera cuestión, entonces, será que estas etapas no describen un desarrollo lineal. Llamar al tercer punto el “último” es simplemente un ordenamiento lógico, ya que, en verdad, se trata de un punto de crítica permanente: para Bachelard “no hay un estado definitivo de saber” (Ruby 12). Por ello, a causa de este espíritu, el conocimiento no es una mera acumulación lineal, sino que implica estancamientos y re-

trocesos (Bachelard 1975 15). Por ejemplo, nos dice, al momento en que la Teoría de la Relatividad emerge, el concepto de “masa” newtoniano deviene un obstáculo para su comprensión (lo cual, desde luego, no se trata simplemente de una “superación”). Si lo que buscamos es la detención, una última palabra para el conocimiento —como en el caso de las teleologías lineales—, lo encontramos en esa segunda etapa que indica Bachelard, precisamente como algo a superar: orgullo y fascinación con un conocimiento constituido, búsqueda de su confirmación sucesiva en lo real, conformidad de haber alcanzado algo, pereza de avanzar. Así, comenzar a construir conocimiento significa “confrontar los logros y los hábitos de la cultura de su época” (Ruby 10). Como decíamos, no se trata del conocimiento en sí mismo, sino del espíritu científico: no es que haya que abandonar continuamente todo conocimiento, sino que no debemos dejar de inquietar el espíritu. El problema no es tal o cual saber, sino nuestra relación con él, su adoración, el adormecimiento. Para utilizar su imagen: nos volvemos, “como todos los avaros, víctimas del oro acariciado” (Bachelard 1975 10).

Para Bachelard, entonces, es necesario estar “siempre en guardia contra los conocimientos familiares” (*Id.* 14). ¿En qué sentido esto supone —utilizando su término técnico— un *obstáculo*? En contra del elogio y asombro por el mundo, que para Aristóteles constituía el inicio de todo conocimiento, se tratará de no dejarnos llevar por ese “entusiasmo natural” (*Id.* 27). Lo real, nos dice Bachelard, “no es jamás ‘lo que podría creerse’” (*Id.* 15). No se trata de que no podamos, a veces, constatar nuestras hipótesis, sino que lo que está en juego como obstáculo es algo de otro orden, vinculado al espíritu. Podríamos decir que el sentido común, en tanto funciona como un encadenamiento de juicios simples que por su iteración devienen prejuicios, no tiene interés alguno en dirigirse a lo real. El sentido común se basta a sí mismo como una falsa expectativa de una novedad, allí donde adviene la confirmación de lo ya sabido. En este punto nos interesa que, para Bachelard, conocer es siempre ir contra un conocimiento anterior. Hay una suerte de movimiento *contra sí* que busca construir una verdadera “actitud expectante” (*Id.* 14)⁸. No es tanto —o no sola-

8 Christian Ruby nos invita a tomar como imagen, para aproximarnos a esta “transformación” del espíritu en Bachelard, el modo en que se resuelve el misterio de la carta robada en aquel famoso cuento de Poe.

mente— una cuestión de contenidos, de este o aquel conocimiento, o de superar circunstancias que “obstaculizan” su construcción. A veces las condiciones serán mejores o peores, así como también la opinión puede, a veces, ser acertada. El *obstáculo* bachelardiano no depende de ello, sino que busca pensar algo que es intrínseco al acto de conocer (*Id.* 15). Esos obstáculos no son por accidente, sino que “son inherentes al desarrollo científico, que comienza siempre por la crítica de lo ya sabido, es decir, del sentido común y la opinión” (Bontems 38). Así, se tratará de una noción ligada a la familiaridad que cierto conocimiento reviste para el espíritu, al confort y la inercia a la que lo invita: el problema no es el oro y su material quizás objetivamente bello, sino el hábito de una caricia soporífera que lo generaliza como modelo de todas las bellezas. Lo familiar, en suma, es un refugio donde nada pasa, donde cualquier novedad es absorbida como tautología. Como decía Bataille, ante estos conocimientos, “tenemos que extraer su luz, proyectarla fuera de nosotros y adorarla para luego apagarla” (257).

Bachelard sostiene que la ciencia del siglo XIX —aquella que finalmente alcanza el espíritu científico— “ya no deja hablar al sentido común” (1975 29). Es decir, se coloca en franca oposición, en una diferencia de naturaleza con él. No obstante, también observa que “en nosotros, el siglo XVIII continúa su vida sorda; y puede ¡ay! reaparecer” (*Id.* 10). El sentido común retorna y, entonces, el espíritu actual requiere constantes trabajos⁹. A través de distintos ejemplos, Bachelard muestra cómo esto sucede una y otra vez, cómo se han dado distintos ejercicios de crítica y construcción de conocimiento. Entre ellos, refiere a aquel que, desde Aristóteles, vuelve continuamente como una de las trabas del sentido común: el sustancialismo. La atribución de “cualidades sustanciales” son, para Bachelard, el lugar de la “verdadera inercia espiritual” (*Id.* 98). Con cierto aire de

9 Respecto de esta afirmación, es necesario notar que, para Bachelard, el sentido común y el conocimiento científico se oponen de modo tajante —“el espíritu científico sólo puede construirse destruyendo el espíritu no científico” (2003 11)— hipótesis que hoy por hoy podríamos discutir. No obstante, creemos que esto no quita el valor que posee su interacción tal como la comprende el autor, en la que no se trata de una simple “superación”, sino de una interacción permanente que debe ser tratada. En relación con este punto, podría pensársela con plena vigencia, en tanto se trata de una concepción dinámica: “el conocimiento científico es reenviado a una concepción dinámica del espíritu científico” (Ruby 28).

familia a la denuncia humeana de la atribución de estas propiedades ocultas a una naturaleza, Bachelard dirá que para ello “no hace falta más que una mayúscula” (*Id.* 103): reunimos pequeños fenómenos naturales, muchas veces contradictorios, y los llamamos “Naturaleza”; pequeñas percepciones diarias y les decimos “Yo”. El sustancialismo, la atribución de una naturaleza a un estado de hechos es un problema en el nivel del conocimiento, pero particularmente para el espíritu: “la respuesta sustancialista sofoca todas las preguntas” (*Id.* 122). Las respuestas devienen oro acariciado y toda verdadera pregunta del espíritu es desestimada.

¿Cómo hacer, entonces, para alcanzar y tolerar el sostenimiento de una actitud expectante? Anticartesianamente, Bachelard nos recuerda que “la duda general es más fácil que la duda particular” (1975 94). Es aquí, entonces, que el psicoanálisis hace su entrada en Bachelard, utilizado para pensar algo muy preciso: según él, la fijeza de los dogmatismos acuñados por el conocimiento resulta incomprensible si no atendemos a la dimensión afectiva del conocer. Para suspender esa familiaridad inmediata no alcanza con criticarla, pues “el alma no puede, por decreto, tornarse ingenua” (*Id.* 16). En este sentido, podemos incluso atender a la creencia en el sentido humeano: no es lo mismo una crítica teórica que una crítica que, además, pone en juego las implicancias afectivas —por no decir existenciales— que conllevan los modos en que concebimos el mundo. La crítica debe lidiar con el goce que producen estas generalidades, allí donde “toda designación de un fenómeno conocido a través de un nombre científico aporta una satisfacción a un pensamiento perezoso” (*Id.* 116).

Creemos que un último aspecto de los hábitos no puede ser eludido, y es aquel que recuerda que el sentido común, además de interesar al conocimiento, se encuentra siempre como objeto de la política. ¿Cómo pensar, en este punto, el paralelo entre el obstáculo y las habituaciones, junto con las violencias existentes en una sociedad? Es evidente que el trazado que realizamos en torno al hábito nos conduce a Pierre Bourdieu. Sin embargo, introducirnos extensamente en él haría de este texto algo inacabable. Sin eludirlo, quisiéramos limitarnos a unas pocas consideraciones que permitan contribuir a la noción de “hábito” y, particularmente, añadir elementos para pensar su vínculo con la violencia.

Con sus notas distintivas, su apropiación, la noción de “*habitus*” de Bourdieu continúa la noción aristotélica de “*héxis*”. En tanto incorporación de lo social —en su sentido literal, que refiere al cuerpo— el *habitus* supone la producción de una disposición de las conductas (y sus respectivas opiniones) que, en su ejercicio, tienden a reproducir las mismas condiciones en las que tuvieron origen. Es “una estructura mental que, puesto que ha sido inculcada en todas las mentes socializadas de una forma determinada, es a la vez individual y colectiva” (Bourdieu 1997 129). El *habitus*, antes que la reproducción de un contenido específico, es la matriz de lo Mismo. “Este círculo es el de la reproducción del orden social” (*Id.* 130) y, en este sentido, nos dice, el *habitus* es “la base del sentido común” (*Id.* 129). Y si en el hábito no se trata del contenido, ¿cómo es que en este sentido común se alojan las violencias? Aun si se trata de reproducir sistemáticamente aquellas condiciones de vida que sostienen opresiones, lo esencial —si pensamos a partir del hábito— es la opresión y no las ideas, que pueden variar mientras la primera se mantenga. En el *habitus* se reproducen las estructuras objetivas de la realidad, puesto que tiende a reproducir las mismas condiciones que le dieron origen (Gutiérrez 67). De allí, entonces, que el *habitus* pueda constituirse en un contexto de opresiones, de modo que la realidad a la que se refiere sea constituida como la imposición de una verdad parcial de un grupo o como la verdad de las relaciones objetivas entre grupos (Bourdieu 2002). Sin entrar en detalles respecto de los supuestos que implica la idea de *imposición* —lo cual requeriría posicionarnos respecto del lugar que la “toma de conciencia” de esta imposición ocuparía—, nos interesa retener de aquí que se trata de un medio de reproducción de la violencia existente en el cuerpo social.

El *habitus* es el principio subjetivo según el cual —utilizando una imagen de Bourdieu (1980)— la orquesta de lo social continua su funcionamiento sin ninguna dirección pues, al ser implícito, el *habitus* es vivido por cada quien como su modo de ser natural e íntimo. Si bien la noción adopta diversos sentidos a lo largo de su obra, podemos, en líneas generales, apuntar que se trata de un análisis ante todo “relacional”, que remite a las “disposiciones incorporadas” (Gutiérrez 66). El hábito es un modo ni sustancial ni natural de pensar la entidad de estos fenómenos sociales referidos a la subjetividad (Bourdieu 2015 23). No se trata de que “seamos” nuestro hábito, sino de

que, gracias a los hábitos, llegamos a considerar que somos algo¹⁰. De allí, por ejemplo, que efectuado el pasaje de una naturaleza de la esclavitud a un proceso de esclavización, también se arribe al problema de la *moral* de lxs oprimidxs. Con Bourdieu podemos pensar, entonces, cómo la violencia se introduce en esta reproducción habitual, especialmente gracias a que ella no se vive como tal, sino como nuestra percepción “natural” —es decir, naturalizada— del mundo. Es un modo de pensar la acción práctica que da lugar a una crítica histórica, a diferencia de la noción de la que partíamos según la cual la acción, en Aristóteles, supone la “realización” de la naturaleza del agente (Sinnott 22).

Retomando lo que hemos intentado delimitar, podemos decir que el sentido común, siendo producido al menos en parte por los hábitos, comparte con ellos el hecho de hacer parte del sostenimiento de la vida cotidiana: en su aspecto práctico y, también, de modo indisociable, de las violencias presentes en ella. En este sentido, se diría que, más allá de los contenidos específicos, una distancia crítica respecto a los procedimientos de “reproducción” de los hábitos haría parte de cierta prudencia. Particularmente cuando sabemos que sus efectos no son fácilmente perceptibles, sino que se confunden con nuestra propia subjetividad. Retomando el problema del conocimiento, a nuestro entender podría pensarse el conocimiento de lo familiar como este aspecto del sentido común vinculado a la habituación del pensamiento. Esto en vistas de cómo logra confirmar en la realidad lo que, en verdad, él mismo introduce en ella: “lo que hay de más inmediato en la experiencia básica, es siempre nosotros mismos, nuestras sordas pasiones, nuestros inconscientes deseos” (Bachelard 1975 55). En cierto sentido, podría pensarse que el análisis a nivel micro de los hábitos en Bourdieu resulta una suerte de relevo para una perspectiva del sentido común centrada en los contenidos del conocimiento, en el engaño o imposición, para, en cambio, pensar la producción infinitamente pequeña de una subjetividad a partir de ciertos hábitos, sosteniendo de-

10 Respecto de esta entidad, resulta de interés la noción de “disposición”, tal como la utiliza Bourdieu: “Para comprender cómo la familia pasa de ficción nominal a convertirse en grupo real cuyos miembros están unidos por intensos lazos afectivos hay que tener en cuenta toda la labor simbólica y práctica que tiende a transformar la obligación de amar en disposición amante” (Bourdieu 1997 131, énfasis mío).

terminadas creencias, a las que se somete por voluntad propia y en las que encuentra su propio reconocimiento. Esto es, el conocimiento de lo familiar.

3. Apuntes para una discusión de la noción de *sentido común*

Luego de exponer el recorrido histórico que nos interesaba, quisiéramos proponer algunos puntos para contribuir a la discusión acerca del sentido común que pueda, partiendo de los interrogantes actuales, nutrirse de estas interlocuciones históricas. En primer lugar, intentando pensar el modo en que la perspectiva humeana y aristotélica del *hábito* puede contribuir a pensar la crítica desde los autores contemporáneos. En segundo lugar, intentando presentar las consecuencias que esta caracterización tendría a la hora de pensar la *deshabituación*. Por último, antes del cierre que intenta poner esta perspectiva en práctica en un caso concreto, tratando de precisar el modo en que la lectura de estas perspectivas conjuntas podría definir un modo adecuado de determinar los modos de una crítica al sentido común hoy.

3.1 El sitio del *hábito* en la crítica en diálogo con Hume y Aristóteles

El primer punto que nos interesa, de algún modo el más abstracto o general, está centrado particularmente en Bachelard: ¿qué quiere decir preguntar o pensar *contra sí*, contra nuestros propios medios para hacerlo? ¿Cómo se introduce una dimensión problemática precisamente dentro de eso que es nuestra visión del mundo? Como mencionábamos antes, en principio, desde estos autores, se trataría de pensar la situación, en términos generales, como una *dinámica* permanente: dado que no podemos adoptar una perspectiva exterior ni tampoco expulsarlo definitivamente, el sentido común insiste. Como señala Bontems, para Bachelard “no alcanza con condenar la *dóxa* para que esos obstáculos desaparezcan. Ellos tienen una consistencia psicológica que es necesario analizar” (39). Retomando a Bachelard, podríamos nombrar la perspectiva crítica en sentido amplio como la preferencia por las preguntas antes que por las respuestas. En la familiaridad, nos dice Bachelard, “llega un momento

en que el espíritu prefiere lo que confirma su saber a lo que lo contradice, en el que prefiere las respuestas a las preguntas” (1975 17). En este sentido, Deleuze ha dicho que Bachelard ha contribuido a una “epistemología del problema” (2017 448), en oposición al modelo de la supuesta “duda” cartesiana (*Id.* 216). Se trata de un movimiento que busca “volver sin cesar a ese ‘estado naciente’ que es el estado de vigor psíquico, al instante mismo en que la respuesta ha salido del problema” (Bachelard 1975 48). A diferencia de las respuestas, las preguntas o problemas se encuentran en relación con el elemento de “reconstrucción” que posee todo conocimiento (*Id.* 10) o, en el caso de Deleuze, con el pensamiento que se aparta de su imagen dogmática, con aquello que “conmueve el alma y la deja «perpleja», es decir, la fuerza a plantearse un problema” (2017 216).

¿Qué es, entonces, dirigirse a las preguntas o los problemas? Es frecuente señalar que quien *tiene* sentido común “es capaz de enfrentarse a los problemas cotidianos de una manera cotidiana y con cierta eficacia” (Geertz 96). Y, sin embargo, bajo esta luz, ¿qué deberíamos entender allí por *problema*? ¿Hay otro estatuto más relevante para la construcción de conocimientos que la mera dificultad práctica para algo? “Enfrentar un problema”, para el sentido común, querría más bien decir “evitarlo”. Cuando Bachelard señala que deberíamos centrarnos en los problemas y no las respuestas, en el espíritu antes que en los contenidos, considera que el verdadero desafío —y en esto coincide punto a punto, por ejemplo, con Deleuze— no son tanto las falsas respuestas como los “falsos problemas” (Bachelard 1975 122, Deleuze 1966 3)¹¹. La propia expresión “preferir las preguntas” o “no tomar el conocimiento como última palabra” pueden resultar también en una respuesta adormecedora. Esto si encontramos allí un nuevo confort: la nueva respuesta tranquilizadora es que preferimos las preguntas. No nos alejamos de Bachelard: existe “una inercia del pensamiento que acaba de satisfacerse con el acuerdo verbal de las definiciones” (1975 68). Ciertamente, la expresión “tener una mirada crítica” suele confundirse con la “decisión” —si es que esto quiere decir algo— de tenerla. Si es así, hacemos nuevamente como Descartes: decimos que duda-

11 Deleuze, por ejemplo, distingue entre preguntas y meras interrogaciones: “«¿Cómo estás?», «¿Qué opina Ud. de esto?», «Bueno, yo creo que tal cosa...»: no son problemas, sino interrogaciones” (1988 141).

mos, pero en bata, al lado del fuego. Es, nuevamente, el movimiento del sentido común: la reducción de lo extraño a lo familiar, la inclusión de las preguntas como una más de las respuestas. En oposición a esto, podría pensarse que una crítica del sentido común radicaría no solamente en la discusión de sus respuestas reificadas, sino también en la construcción de nuevas preguntas. Como decía Deleuze (1988), de las viejas preguntas no es posible salir con nuevas respuestas, sino con nuevas preguntas.

Si pensamos que trabajar con este tipo de interrogaciones es posible, debemos entonces preguntarnos por lo que es necesario que se transforme en el sentido común para que tenga lugar sin ser meramente una enunciación tranquilizadora. Lo que se condenará no será entonces la *doxa*, sino su aire de familiaridad que nos aleja de las preguntas, la naturalidad con la que experimentamos todos los días su mismidad. Es aquí, entonces, que comenzamos a aproximarnos a la perspectiva tradicional para conseguir apoyo. Esta familiaridad, según los modos en que suele pensarse el sentido común, puede enunciarse como la representación de las cosas “como si fueran lo que son en su naturaleza simple” (Geertz 107). Detengámonos entonces en el naturalismo como aspecto más o menos general de lo que intentamos discutir. La *naturalidad* no es algo que se desprenda de las características de las cosas, de lo que podemos inducir de ellas, sino que es una atribución del propio sentido común (*Id.* 111). Antes que buscar el mal contenido de la *doxa*, podemos aproximarnos a Hume para pensar este proceso de modo demorado, sin saltar apresuradamente a su supresión. El inglés afirma que, al mismo tiempo que se toma por natural un estado de cosas, este es utilizado como patrón para la representación del mundo y, en el hábito, llevado más allá de su sitio de origen. El hábito implica cierta naturalización del mundo, pero no como error o distracción; al contrario, como proceso indisoluble del conocimiento del mundo y de la constitución subjetiva. Se produce una creencia que, en cada ocasión, es revitalizada gracias a confirmar lo que ella misma introduce en las cosas. Son las dos dimensiones del hábito que señalaba Hume: habituación a las cosas mismas, pero también a nuestra propia imaginación: nos habituamos a nuestra propia atribución de naturaleza. El problema con estas creencias, lo mismo en Hume, no es que no sepamos discutir las teóricamente, sino que se enlazan fuertemente con los hábitos; encontramos en Hume esa advertencia: decir

que tenemos una perspectiva crítica no nos sitúa necesariamente en ella, el hábito es algo más profundo. Así, trasladando lo conocido sobre lo desconocido, nos ahorramos la incomodidad de formular una nueva pregunta.

Esta profundidad permite, a nuestro entender, multiplicar los niveles de la cuestión del *habitus* tal como la pensaríamos si nos limitamos a Bourdieu. Si en el francés el *habitus* explica la reproducción de un estado de cosas tentándonos a avanzar rápidamente a la pregunta por su transformación, Hume nos demora sobre los límites acaso constitutivos de los hábitos. Como señala Gutiérrez, el *habitus* produce una “falsa anticipación del porvenir” (74), nos hace reencontrarnos con eso que nosotrxs mismxs introducimos en las cosas. ¿Alcanza, si nos demoramos en Hume, con enunciar que las cosas podrían ser de otra manera, con afirmar el carácter ilusorio de dicha anticipación para cancelar su carácter prescriptivo? En el *habitus* bourdieuano se trata de un conocimiento propiamente práctico, en el que la especificidad de las disposiciones encarnadas mantiene una autonomía relativa respecto del conocimiento teórico (Mariscal 5), pero también es cierto que los *habitus* son principios que generan y organizan también representaciones (Bourdieu 2015). La discusión se da en los dos ámbitos. Por ejemplo, la idea de familia —nos dice Bourdieu— es a la vez descriptiva y prescriptiva, pero de lo segundo apenas sí se tiene noticia. “Está (más o menos) universalmente aceptada, y admitida como evidente”, de modo que ella es “un principio de visión y de división común” (1997 129). Dado que la naturalización posee en su centro la creencia, no solamente se trata de explicitar el carácter histórico de aquello que parece natural, sino también de considerar que eso naturalizado es también un principio que hace posible la construcción misma de la realidad, el punto de partida de nuevas interpretaciones. Si seguimos la advertencia de Jappe respecto a Bourdieu —al menos considerando este un aspecto menos trabajado—, este cruce quizás permitiría avanzar sobre la implicancia subjetiva de la habituación y, en consecuencia, de su vínculo con la dominación. Así, el sentido común, avanzando con Bourdieu, no solamente debe lidiar con el naturalismo como cuestión “objetiva” —aplicada a las cosas y la realidad social—, sino también subjetiva, en tanto la confirmación de esas ideas permanecerá siempre que no incluyamos la consideración de que nosotrxs mismxs las introducimos en las cosas.

Desde esta perspectiva, consideramos que la naturalización, abordada con estas raíces en las filosofías de Hume y Aristóteles, nos convoca desde dos aspectos. En primer lugar, por algo que Rousseau ha expresado precisamente con ocasión de su crítica a Aristóteles en su *contrato social*. Nos dice allí, respecto de tomar los hechos por el derecho, es decir, de tomar un estado actual como expresión de la naturaleza de algo, que “se podría emplear un método más consecuente, pero no más favorable a los tiranos” (263). Si partimos del hecho de que nos vemos insertxs en situaciones plagadas de violencias, cualquier razonamiento que intente sostener que las cosas *están* así porque en verdad *son* así, es ya siempre una apología de la dominación. Puede pensarse, entonces, más allá de los contenidos particulares, este vínculo entre el carácter *naturalizador* del sentido común y la reproducción del estado de cosas presentes, la reproducción de lo Mismo. Incluyendo aquí, por ejemplo, aquella violencia que, como indica Bourdieu, se produce y reproduce en los hábitos —estructurados y estructurantes—, y se invisibiliza incluso para quienes la construyen con devoción, simplemente reproduciendo la misma realidad en la que tuvieron origen. En segundo lugar, porque la reflexión teórica no se sitúa nunca por fuera del sentido común: la pregnancia del aristotelismo es más amplia de lo que parecería a simple vista. El alcance de estas cuestiones podría verse, tomándolo como ejemplo, en los análisis de Bachelard acerca de la pregnancia del sustancialismo en nuestro sentido común. Éste, según indica, ha estado siempre vinculado a la idea de un interior o interioridad (1975 117). Podemos criticar teóricamente el sustancialismo, pero, en el conocimiento familiar —tomando un ejemplo del propio Bachelard—, para nosotrxs el árbol no *es* su corteza, sino lo que es recubierto por ella. Verdaderamente, aun si comprendemos que es la totalidad lo que hace al árbol, hacemos coincidir lo interior con una esencia más propia de la cosa. Del mismo modo, nos dice Bachelard —y aquí el aristotelismo es imborrable—, sentimos que el carozo del durazno posee un secreto que el resto del durazno no: esa potencia de ser árbol, la promesa de su finalidad genérica. El sustancialismo o la atribución de naturaleza, en lo familiar, posee un borde muy complejo: es muy fácil verlo retornar y, al hacerlo, no se limita a una caracterización, sino a la proliferación de conclusiones a partir de esa supuesta esencia. El naturalismo nos acecha en el conocimiento de lo familiar, ya como problema prácti-

co y político, ya como contaminación en la reflexión crítica; *problema* que, en cuanto tal, no se salda con su explicitación. En cualquier caso, como modo de perpetuar esta tautología del sentido común en la que nada nuevo sucede.

3.2 La crítica bajo la forma de la *deshabitación*

Así como existirían participaciones “inconscientes”, al decir de Jappe, en la reproducción habitual de la dominación, es también cierto que allí donde participamos a la constitución de la realidad social también nos constituimos a nosotrxs mismxs. No es simplemente un producto de la repetición sino, en ella, una modificación que efectuamos sobre nosotrxs mismxs, sobre nuestro espíritu, dirían Hume y Bachelard. En este sentido, principalmente a partir de Bachelard y Bourdieu, creemos que puede pensarse —más allá de los contenidos específicos de los que se trate en cada caso— un vínculo entre la puesta en cuestión del sentido común y el ejercicio de lo que podríamos llamar la “deshabitación”. A través de la creencia, todas nuestras experiencias parecen ser confirmaciones de lo habitual: como citábamos al comienzo, al decir de Benasayag y Charlton, la cantidad de iglesias existentes nos da la impresión de ser prueba de la existencia de Dios. Es cierto, tal vez, que algo excepcional puede des-habituarnos, aun a pesar nuestro, pero incluso Aristóteles sabía que la costumbre va tan lejos que muchas veces se confunde con la naturaleza. Al mismo tiempo, quizás el punto más problemático es el indicado por Bachelard cuando señala la comodidad que produce la habituación a ciertos conocimientos. La deshabituación tiene como desafío dirigirse no solamente a aquello que incomoda, sino a generar la incomodidad misma en medio de la tranquilidad de lo familiar. ¿De qué relación somos capaces, con aquello que parece lo más familiar, para deshabituarnos y así ver, quizás, siguiendo a Bourdieu, parte de la violencia que invisibilizamos cada día? Así como este primer aspecto ligado al naturalismo y a los hábitos posea, quizás, raíces más profundas en una perspectiva tradicional, podríamos decir que el elemento con el cual debe entrar en contacto para producir un diálogo posible con las perspectivas más contemporáneas es, quizás fundamentalmente, la crítica histórica. Esto es, ¿bajo qué formas concretas estas dimensiones del hábito se ponen en juego en un contexto histórico preciso, no en la subjetividad como cuestión general —como en Hume—, sino aquí y ahora?

Llegamos finalmente a la cuestión política, ahora con toda una serie de problemáticas implicadas: la naturalización hace pensar que eso que conocemos es la expresión de cualidades ocultas de las cosas; su extensión en el hábito la constituye como creencia y la propone como respuesta para los casos futuros; los *habitus* se constituyen como una disposición que no es reductible por la crítica de las ideas; la preferencia por las respuestas hace que estén siempre por delante de cualquier intento de reconstrucción de una problemática. La idea de una *deshabituación* refiere entonces a aquello que aparece en el epígrafe de Bachelard que propusimos: “¡nos es tan necesario mantener la integridad de nuestra visión del mundo! Pero es precisamente esta necesidad la que hay que vencer”. Poner en cuestión el sentido común, desde esta perspectiva, implica no solamente una dimensión teórica, sino aquella “espiritual”, en el sentido de Bachelard, o afectiva y disposicional, en el sentido de Bourdieu. La creencia es más que un “error” de conocimiento, es un problema compuesto al mismo tiempo por la positividad de los hábitos que constituyen y permiten el cotidiano, y que al mismo tiempo lo cristalizan y no permiten su mutación. En este sentido es que nos interesa una concepción *dinámica*, al decir de Bachelard, y no algo a superar o reducir. No es ya la “creencia” que pretendía paliar Descartes, en la que la “duda metódica” simplemente la consideraba un error, sin vinculación fundamental con la vida diaria. ¿Quién podría, sino tras un esfuerzo y un trabajo que excede el poder de la especulación, poner *realmente* en entredicho la creencia en su propia existencia, en bata, al costado del fuego, en una gran paz?

La *deshabituación* estaría cerca, entonces, de aquello que nos indica Bachelard: “el espíritu científico debería tender a una reforma subjetiva total” (2003 11). Eso contra lo que se discute, contra la opinión y el sentido común que pesan sobre nosotrxs, es también aquello a partir de lo cual vemos el mundo, nos constituye como sujetos. En este sentido, dirá Bachelard que el sentido común no es un obstáculo accidental sino intrínseco al ejercicio del espíritu científico. Bajo esa exigencia, el punto de partida será siempre problemático: “cuando se presenta ante la cultura científica, el espíritu jamás es joven. Hasta es muy viejo, pues tiene la edad de sus prejuicios” (1975 16). Esta referencia a Nietzsche —confirmada en páginas posterior-

res¹²— coloca un desafío general para toda opinión: el espíritu nace viejo y es necesario un rejuvenecimiento: “aceptar la mutación brusca que ha de contradecir a un pasado” (16). En este sentido, también coincidentemente en Bourdieu y Bachelard, el lugar de la reflexión histórica será central. Es aquella paradoja de las *Consideraciones intempestivas* nietzscheanas: el conocimiento del pasado es lo que da al espíritu la posibilidad de liberarse de él. Al decir de Bourdieu, “sólo la historia puede liberarnos de la historia” (1982 10), y los hábitos son historia contraída.

3.3 Conclusiones

Decíamos antes que el *hábito* es un modo posible de pensar los modos de la estabilidad de nuestras prácticas en la vida cotidiana, tanto desde el punto de vista del conocimiento como de la política. Como intentamos señalar, Bourdieu o Bachelard son autores a los que podemos acudir para pensar el sentido común como obstáculo o el *habitus* como espacio de reproducción de situaciones de dominación. Sin embargo, al intentar dirigirnos a la reflexión sobre las prácticas concretas para pensar la crítica del sentido común, pensamos que corremos el riesgo de arribar a un posicionamiento “exterior” respecto de él —utilizando la expresión de Jappe—, que subestimaría el rol de la habituación. Al pensar la *dominación*, Jappe señala que, aun si se complementan, pueden distinguirse dos modos fundamentales: la de ciertos grupos sociales sobre otros —visión que refiere a buena parte del marxismo y en la que incluye a Pierre Bourdieu—, y, por otro lado, “tras esa dominación visible, la dominación de las estructuras impersonales sobre la sociedad entera”, es decir, aquellas en que un individuo vive su cautiverio como libertad (25). Más allá del juicio sobre Bourdieu, que podría discutirse, es de interés notar que esta alternativa entre modos

12 “En efecto, el psicoanálisis clásico (...) no ha dirigido su atención hacia el conocimiento objetivo. No ha visto qué hay de especial en el ser humano que deja a los hombres para dirigirse a los objetos, en el supernietzscheano que, abandonando también su águila y su serpiente, se dirige a las altas montañas para vivir entre las piedras” (Bachelard 1975 216). En este sentido, incluso, los tres estados del espíritu científico de Bachelard tienen no pocas similitudes con las tres transformaciones de Zarathustra (Nietzsche 2014 65-68), como así también el “rayo” evocado en el epígrafe del inicio coincide con el superhombre (51) y el “oro acariciado” con el peso de los valores acumulados de los que liberarse (67), pues “nuestro tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento” (2016 25).

de pensar la dominación no es mutuamente excluyente. De un lado, una dominación que se impone desde un exterior sobre un sujeto ya constituido; de otro, una dominación “propriadamente subjetiva”, que constituye la subjetividad misma a dominar en la que ésta hace parte activa. El *hábito*, a nuestro entender, ocupa el lugar de ese particular entrecruzamiento. Por ello, pensamos que la lectura del pensamiento tradicional sobre el *hábito* permite reponer en un sentido positivo la densidad y el alcance de la habituación en la constitución de estos modos de la subjetividad, y, en particular, de la construcción de conocimientos. Eso en cierto sentido, ya que se trata de autores que arriban a la idea de “hábito” no como objeto *a priori* de crítica, sino como paso necesario en la explicación de la vida política y de los modos de conocer. De su lectura de conjunto, pensamos que es posible extraer una perspectiva para la crítica del sentido común, en tanto conocimiento de lo familiar, que contemple con mayor complejidad que toda crítica a la habituación es ya siempre una crítica a nosotros mismos que no puede plantearse de modo exterior, como si se tratara de efectos que pesan sobre un sujeto anterior a los hábitos. En cambio, intentar, a través de las perspectivas tradicionales, recuperar la complejidad de una crítica a las propias herramientas con las que pensamos y construimos nuestra visión del mundo.

El problema del *rejuvenecimiento*, del peso de los prejuicios del pasado en el conocimiento de lo familiar, es un problema del que verdaderamente no podemos excluirnos. No lo dice Nietzsche el filósofo, sino Bourdieu el sociólogo: se trata de librarse “del influjo de un pasado incorporado que sobrevive en el presente o de *un presente* que, como el de las modas intelectuales, *ya es pasado en el momento de su aparición*” (2002 10, énfasis mío). En este sentido, Foucault, por ejemplo, está plagado de estrategias de deshabituación en su escritura. Abrimos *Vigilar y castigar* y lo primero que hallamos es extrañeza: nos dice que el tránsito que va del suplicio (en que una persona era atada a cuatro caballos y desmembrada) al castigo (sumamente organizado en el que se determina un horario para que se haga la cama en prisión), ambos en la misma ciudad, tiene una diferencia de poco más de ochenta años (Foucault 2009). ¿Cómo es eso posible? La pregunta lanza una sospecha sobre lo naturalizado de la propia cotidianidad. El conocimiento es el mismo, son hechos históricos que pueden constatar, pero en su puesta en perspectiva está nuestra

extrañeza que, ahora, enciende la reflexión: ¿no son acaso mucho más plásticas de lo que *creemos habitualmente* la mayor parte de las instituciones en las que vivimos?

Dijimos al comienzo que, en relación con la investigación de la construcción de conocimientos, este tipo de reflexiones poseen una responsabilidad doble en el caso de las infancias. Por esto mismo quisiéramos acompañar estas consideraciones teóricas con un anexo, una última observación que pretende, hasta donde le es posible, poner en práctica lo expuesto para pensar el sentido común y las infancias.

4. A modo de cierre: infancia y deshabitación

“Aquí los niños no lloran: gimen o lamentan. No ríen, sonríen. ¡Y con qué sabia expresión! La amargura de la vida ha pasado ya por estos rostros que no han empezado a vivir. Estos niños han nacido viejos. Han heredado el desdén y el escepticismo resignado de tantas generaciones defraudadas y oprimidas. Comienzan la existencia con el gesto fatigado de los que inútilmente la concluyen. (...) ¿Para qué interesarse por nada? Poseen de antemano la melancólica sabiduría. Corren por sus venas inocentes algunas gotas de este acre jugo que extraemos, a la larga, por toda filosofía”

RAFAEL BARRETT, *EL DOLOR PARAGUAYO* (1907)

¿Por qué dar tiempo a la reflexión sobre nuestro sentido común respecto a las infancias? Diría Hume, en tanto el sentido común reside en quienes “pertenecen, en general, a toda la parte no pensante ni filosófica de la humanidad (esto es, todos nosotros, en un momento u otro)” (1984 342). Al menos desde que existen sociedades de control —para no hacer generalizaciones exageradas—, se podría decir que el sentido común es habitado voluntaria y cotidianamente por todos nosotros. En este sentido, lo familiar no es mucho más que otro nombre de lo normal, de la normalidad. Antes que una imposición, aun si es de modo inconsciente, se aproxima a una inercia sostenida y reproducida cotidianamente. Los hábitos también son acogedores emplazamientos que apaciguan o adormecen la confusión embravecida de lo real. Las implicancias afectivas de los dogmatismos y los hábitos, siguiendo a Bachelard, podrían recordarnos que la crítica al sentido común es ya siempre crítica a nosotros mismos, a nuestra cotidianidad más íntima. La normalidad ampara a la vez que entristece, y su reproducción en el

sentido común es a la vez afectiva y cognitiva, íntima y política. Es al mismo tiempo la pregunta por el conocimiento científico, por la educación y por el mundo que es posible vivir. Por ello, a nuestro entender, el vínculo entre sentido común y normalidad es un asunto que resulta particularmente importante al pensar en las infancias y la herencia de desdén familiarizado, sin gusto por la extrañeza.

El epígrafe de Rafael Barrett relata el dolor paraguayo de las niñeces luego de la patética guerra de la “Triple Alianza”. Es decir, se trata de una situación muy puntual, pero la complicidad que menciona entre la filosofía y esa melancolía que recorre las venas jóvenes es, lamentablemente, muy fácil de encontrar. Uno de los primeros escritos donde se busca ordenar la pregunta por el conocimiento y sus tipos es el *Teeteto* de Platón. Allí, dos ciudadanos adultos tienen por escrito el diálogo en cuestión que quisieran leer en voz alta para debatir; sin embargo, están muy cansados para hacerlo. Como solución, llaman a un esclavo que pasará a leerlo: “pues bien, niño, coge el libro y lee” (143c). Apenas al comenzar, se advierte la dificultad que conlleva decir qué es el conocimiento y, por tanto, saben que podrán errar. Se elige la siguiente imagen para hablar de su pensamiento libre: “siempre que alguien se equivoque, se sentara y «será el burro», como dicen los niños cuando juegan a la pelota” (*Id.* 146a). Uno de los primeros escritos sobre el conocimiento en sentido general —acaso el primero— es leído en voz alta por un niño esclavizado que, evidentemente, no juega a la pelota como los niños del relato.

Esta exclusión no es simplemente una cuestión de naturaleza, como lo es para Aristóteles la esclavitud, sino también de la ética que sostenemos. Llega incluso a Kant, por ejemplo, el hecho de que las disposiciones morales sean también necesarias para que podamos ser dignxs de ser felices. Ser feliz no es para cualquiera; y esta es una afirmación que va más allá de la naturaleza, que anida en los hábitos. Nuevamente, la ética aristotélica ya se centraba en el problema de la felicidad, y aun si *a priori* se tratara del ejercicio de una vida virtuosa para “ganarse” la felicidad, el problema reaparece. Un pensamiento como el aristotélico, centrado en la construcción de un hábito por un tiempo prolongado, lleva a que, hablando en sentido estricto, unx niñx no pueda nunca ser feliz (*EN I ix 1100a*). Se trata, pues, del lugar que las infancias tienen en estos escritos filosóficos que no están dedicados a ellas y que, por eso mismo, quizás nos digan tanto.

Tomemos, tan solo como ejemplo histórico, otro de los autores que hemos trabajado. En Bachelard, aun con su perspectiva crítica, vemos retornar una y otra vez esta separación jerárquica con la adultez allí donde recurre al psicoanálisis de su época. No se trata de decir lo que Bachelard piensa de las infancias, sino del lugar que adoptan en su libro sobre el espíritu científico. Lxs encontramos observando alienadxs cómo una esponja absorbe una mancha (1975 90), siendo utilizadxs para ejemplificar un déficit precientífico en geometría a través de un juego con una caja de cartón que hacía las veces de casa (*Id.* 120-121) o acusadxs de una extraña arrogancia: “es bastante fácil imaginar que un niño de ocho años, con tal de tener a su disposición un vocabulario pedante, pueda desarrollar semejantes pamplinas” (*Id.* 44). Insistimos, no es una crítica a Bachelard sino una consideración histórica. La infancia es entendida, vía el psicoanálisis, como este espacio de preadultez, con implicancias decisivas, pero siempre ordenado en función del mundo adulto. A causa de su libido, lx niñx amaría el misterio, y es allí donde lograría distanciarse de ciertas respuestas adultas: llegado el caso, ese entusiasmo le permitiría distanciarse de “una mala voluntad intelectual, una prueba de que se le quiere, intelectualmente, mantener en el tutelaje” (*Id.* 217). Sin embargo, el psicoanálisis ortodoxo de su época retorna: el “gran misterio” no será más que su propio nacimiento (*Id.* 218). Finalmente, vía Edipo, el deseo de lx niñx es también llevado hacia el mundo adulto. Es precisamente lo que Deleuze y Guattari critican, años después, como el familiarismo del deseo: “Di que es Edipo, o recibirás una bofetada. (...) ¡Responde papá-mamá cuando te hablo!” (Deleuze y Guattari, 54). Se dirá que se lo constata en la clínica; responderemos que Aristóteles también confirmaba empíricamente procedimientos de esclavización, a los cuales llamaba “nacimiento de esclavos y esclavas”. Y aun si lo concedemos, si suponemos que el deseo es siempre Edipo, ¿qué pasará, según el psicoanálisis de los tiempos de Bachelard, con este deseo de lx niñx? Se tratará de una decepción estructural, la conquista de la conciencia sobre las fantasías inconscientes que, finalmente, lo apagará y se volverá pereza (1975 227). Si se calca la tristeza de las vidas adultas normalizadas como destino irrevocable para las infancias, esta trampa, ya antigua, se mantiene.

El caso de la infancia es un ejemplo, pero quizás deja ver el problema que supone la deshabitación, el distanciamiento de aquellos conocimientos que son al mismo tiempo los que más apreciamos. También, la des-naturalización que el contacto con la reflexión histórica introduce como manera especial de suspender esta relación adormecedora con lo que ya sabemos: cómo, al decir de Foucault, la historia hace que un elemento abandone su participación a un *paisaje familiar* y devenga insumo posible de una práctica reflexiva. Y aun con esta naturalidad puesta en entredicho, ¿cómo quitar esta distancia, esta expulsión que las infancias tienen, al menos desde Platón, en el pensamiento sobre el conocimiento cuando se trata al mismo tiempo de las teorías que muchas veces permiten resistencias? Se trata de si pensamos que construyen el mundo en el que vivimos o están “en vías de hacerlo”, de si somos capaces de incluirlas o si nuestro sesgo sobre el sentido común es doble: estar tomados por el hábito adultocentrista y, también, no ver que forzamos su reproducción en las infancias contra las que descargamos nuestro sentido común. Para el caso que referíamos al inicio, parte de la reflexión sobre el propio sentido común en la investigación —que no olvida sus implicancias políticas— busca hoy “pasar de una investigación sobre lxs niñxs a una investigación *con* ellxs” (Shabel 86). Para terminar, la hipótesis que quisiéramos dejar, para futuros trabajos, es que una indagación del adultocentrismo, como sesgo para pensar la reproducción cotidiana del sentido común, quizás revele más del problema de la *habituación* que otras vías posibles. El propio Bachelard denuncia este tipo de expulsiones como problema del espíritu científico: “no le basta al hombre tener razón, necesita tener razón *contra* alguien” (1975 288). Ironía, para este siglo, que la expresión que pretende denunciar la violencia simbólica del conocimiento hable del *hombre*. Que no ocurra lo mismo con las infancias.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. 2017. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019.
- Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. 2008. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. 1995. Valencia: Pre-Textos, 2006.

- Aristóteles. "Metafísica". *Aristóteles I*. Barcelona: Gredos, 2009.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Bachelard, Gastón. *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico*. 1940. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Bachelard, Gastón. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. 1938. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.
- Barreiro, Alicia. "La construcción del conocimiento social y moral: contribuciones de la psicología del desarrollo y la psicología social". *Representaciones sociales, prejuicio y relaciones con los otros*, ed. Alicia Barreiro. Buenos Aires: UNIPE, 2018.
- Bataille, Georges. *La experiencia interior. Suma Ateológica I*. 1943. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2016.
- Benasayag, M. y Charlton, E. *Esta dulce certidumbre de lo peor. Para una teoría crítica del compromiso*. 1991. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.
- Bontems, Vincent. *Bachelard*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. 1994. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Bourdieu, Pierre. *Lección sobre la lección*. 1982. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. 1980. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- Deleuze, Gilles. *El Abc de Deleuze. La penúltima entrevista*. Barracas: Devenir Imperceptible, 1988.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. 1968. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.
- Deleuze, Gilles. *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*. 1953. Barcelona: Gedisa, 1981.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. 1972. Paris: Minuit, 1972.
- Duque, Félix. "Estudio preliminar". Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1984.
- Foucault, Michel. "Vérité, pouvoir et soi" en *Dits et écrits IV*. 1988. Paris, Gallimard, 1994.

- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 1975. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Geertz, Clifford. "El sentido común como sistema cultural". *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Guthrie, William. *Historia de la filosofía griega. Volumen VI. Introducción a Aristóteles*. 1981. Madrid: Gredos, 1993.
- Gutiérrez, Alicia. *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*. 2002. Córdoba: Ferreyra Editor, 2005.
- Hume, David. *An enquiry concerning human understanding*. 1748. New York: Oxford Press, 2007.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. 1739. Buenos Aires: Hyspamérica, 1984.
- Jappe, Anselm. *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. 2017. Buenos Aires: Pepitas, 2019.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 1785. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2012.
- Mariscal, Cintia. "Pierre Bourdieu sociólogo del sufrimiento. Aportes para la sistematización de una metodología de análisis de los fenómenos sociales". *Grado cero. Revista de Estudios en Comunicación* (2019): 23-67.
- Millican, Peter. "Introduction". Hume, D. *An enquiry concerning human understanding*. New York: Oxford Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. 1887. Buenos Aires: Alianza, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. 1885. Buenos Aires: Alianza, 2014.
- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor*. 1873. Madrid: Alianza, 1988.
- Platón. "Teeteto". *Platón II*. Madrid: Gredos, 2014.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. 1982. Barcelona: Herder, 1985.
- Rosenfeld, Sophia. *Common sense. A political history*. London: Harvard University Press, 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. 1762. Barcelona: Gredos, 2014.
- Ruby, Christian. *Bachelard*. Paris: Éditions Quintette, 1998.

Shabel, Paula Nurit. “Que por favor no nos saquen de acá’ Construcciones de conocimiento en torno al Estado según niñxs que viven en una casa tomada”, *Papeles de trabajo* (2018): 81-99.

Sinnott, Eduardo. “Introducción”. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue, 2010.

Yuing Alfaro, Tuillang. *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2017.