

¿POR QUÉ PENSAR?

Coordinador: Leôncio Martins Rodrigues (Unicamp/Cedec)

Expositores: Boaventura de Sousa Santos (Universidade de Coimbra)

Gildo Marçal Brandão (USP)

Luiz Jorge Werneck Vianna (IUPERJ)

Revista *LUA NOVA* N° 54 – 2001

(traducción libre: Ruth del Valle Cobar)

SEIS RAZONES PARA PENSAR

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Es un placer enorme estar aquí, volver aquí y hacerlo en estas circunstancias de la celebración de los 25 años del CEDEC, institución que me acostumbré a respetar hace muchos años, a admirar, a seguir y a colaborar en la medida de lo posible, en sus trabajos y su revista, una revista de resistencia, de creatividad, de pensamiento crítico sobre Brasil. Por todas estas razones no podría faltar al llamado que Amélia hizo y aquí estoy, con mucho gusto.

Tengo el decoro como profesor universitario de no pensar Brasil en medio de colegas tan insignes, tan ilustres, que tanto admiro. Pero la cuestión que me pusieron para este evento es una pregunta más amplia sobre las razones para pensar sobre las sociedades contemporáneas. Es una pregunta realmente importante porque es tremendamente simple formular la pregunta, aunque no sea fácil responderla. Acostumbro decir que paradójicamente es en los períodos de transición paradigmática que las preguntas simples tienen más sentido. La complejidad de estos períodos reside precisamente en nuestra dificultad en nombrarlos. Y porque no sabemos nombrarlos les llamamos períodos de transición. Lo curioso es que la complejidad, para ser develada, tiene que ser interpelada de manera simple. Creo que las preguntas simples son aquellas que, por ser tan transparentes, permiten ver mejor cuál es la problemática dominante de nuestro tiempo.

Mi ejemplo es siempre el de Rousseau, que a mediados del siglo XVIII colocó la pregunta muy simple, muy importante a la altura en que la ciencia comenzaba a ser el gran motor del desarrollo económico, político y cultural: la cuestión de saber si la ciencia y la virtud tenían alguna cosa en común, si el desarrollo de la ciencia contribuiría al bien de la sociedad y a la mejoría de las costumbres. Una pregunta simple a la que él respondió con un rotundo no, como saben, después de hacer, naturalmente, un discurso que le hizo ganar un premio.

SITUACIÓN COMPLEJA, PREGUNTAS SIMPLES

Pienso, realmente, que las preguntas que necesitamos hoy son preguntas simples y ésta es una de ellas. Me alegro, entonces de poder intentar darle respuesta. Naturalmente que no tengo la lucidez de Rousseau para responder con un rotundo sí o no, o con una razón cualquiera, que sea evidente e inequívoca para todos.

Tengo que ir aproximándome o sea, encontrando respuestas diferentes a la misma pregunta.

Lo primero que me intriga en la pregunta es que ella misma parece extraña. ¿Por qué pensar? Al final los científicos sociales de los últimos diez años han dicho que estamos en un período de auto reflexión, en el cual individuos autónomos reflejan esa reflexión en los procesos de transformación en que participan y usan esa reflexión para intervenir en esos procesos. El individuo auto reflexivo es un individuo que no se moviliza sin razones, su propia vida es un objeto de meditación, de reflexión, de autoanálisis, de reversión de caminos, etc.

Si estamos en una fase de auto reflexión, todos pensamos, y si todos pensamos, ¿por qué hacer esta pregunta?

La verdad es que, en mi opinión no estamos en fase de auto reflexión. Al contrario

de lo que piensan Ulrich Beck, Scott Lash y Anthony Giddens, pienso que estamos en una época en que la auto reflexión es propia de aquellos que tienen el privilegio de atribuirle a los otros. La reflexión no es generalizada, y no es generalizada exactamente porque estamos en un proceso de transición, un proceso de gran creación y gran destrucción. No es la creación destructiva o la destrucción creativa de la que hablaba Schumpeter; son procesos de creación concomitantes con procesos de destrucción, sin que se sepa muy bien la coherencia entre ellos, muchas veces. En ese proceso creo que la vertiginosidad de las transformaciones hace que la sociedad se divida en dos grupos que viven en condiciones nada propicias para pensar. Por un lado, aquellos que comandan el proceso de creación y de destrucción, los que están detrás de la globalización hegemónica de la que hoy tanto se habla; los que dirigen ese proceso no tienen tiempo para pensar. Imaginemos que vamos a preguntar a un corredor de bolsa por qué hace lo que está haciendo en aquel momento. Es evidente que una pregunta de ese tipo es extremadamente perturbadora, porque obviamente el automatismo de su acción no le exige, no le permite ese pensamiento. Por otro lado, en el momento que oye nuestra pregunta y tiene que responder, pierde algunas inversiones, ya que en la bolsa no hay tiempo que perder.

Por otro lado están los que sufren este proceso de creación, la enorme mayoría de la población mundial, que sufre la exclusión, la desigualdad, la polarización entre ricos y pobres, tampoco puede pensar, porque está tan ocupada en sobrevivir que no tiene, realmente, capacidad, ni disposición para pensar. Por

tanto, creo que en el momento en que hacemos un llamado a la auto reflexión, la sociedad va destruyendo las condiciones que la hicieron posible de una forma generalizada. Y esto hace que sea importante que pensemos exactamente que la primera respuesta es exactamente esa: porque estamos en una fase de transición paradigmática, en una fase en que tenemos que pensar, realmente, cuál es el tipo de conocimiento que nos puede llevar a atravesar de mejor manera ese proceso de transición, porque las transiciones son procesos en los que hay discontinuidades, turbulencias de escalas, agitación, explosión escalas, como acostumbro decir, y el pensamiento estabilizado en otras eras, en otros períodos, tiene dificultad de adaptarse a esa turbulencia.

OTRO PENSAMIENTO

Por lo tanto necesitamos de otro pensamiento, probablemente de otro conocimiento que nos conduzca en este proceso, y ese conocimiento es un conocimiento que tiene que ser producido de otra forma. La propia universidad va a ser interpelada en las próximas décadas, ella que es la institución más antigua de la modernidad occidental, por lo menos la que se mantiene hace más tiempo con la forma básicamente que tiene hoy. Es muy probable que tenga que sufrir modificaciones radicales en las próximas décadas, porque el proceso de conocimiento al que hoy aspiramos no compagina con muchas de las formas institucionales que hoy persisten. Y ese conocimiento, ese pensamiento, tiene que tener una característica que me parece realmente compleja. Tiene que ser suficientemente igual a su tiempo para poder meterse en él, para poder profundizar en él, para poder ser parte de él.

Sabemos que el pensamiento crítico moderno tuvo muchas veces dificultad en esa inmersión, resintió siempre de alguna forma su igualdad con su tiempo, quiso mantener siempre una diferencia.

Es necesario que nuestro pensamiento sea simultáneamente igual a este tiempo que es realmente complejo. Por ello nuestro pensamiento tiene que tener alguna turbulencia y algún caos, que son propios del tiempo que él quiere pensar.

Pero al mismo tiempo tiene que ser suficientemente diferente para poder pensar, para poder emerger, para poder ver con alguna distancia crítica lo que va a pasar. El hecho de estar en un período de transición es a mi entender, la primera respuesta a la pregunta.

LA LUCIDEZ INDISPENSABLE

La segunda respuesta puede formularse de la siguiente forma: porque la acción y la movilización no dispensan la lucidez de la acción y de la movilización. De verdad que la idea actual de la auto reflexión no es la auto reflexión individual, sino más bien la auto reflexión colectiva, de los movimientos sociales, de las

organizaciones no gubernamentales, donde, al contrario de otros tiempos en que la movilización, vista como la que caracterizó al movimiento obrero, tomó en determinado momento una precedencia total sobre la lucidez -como si la movilización tuviera razones que la razón desconocería- la reflexión sobre las razones de la movilización es parte integrante de ella misma.

Estamos en una fase nueva, donde la movilización no dispensa la lucidez y donde, realmente, para que las personas se movilicen para las luchas sociales tienen que tener razones propias. Creo que en este momento es fundamental que se tome nota de que en este período necesitamos un pensamiento que permita esa misma lucidez para la acción y la movilización. Y aquí, en esta respuesta, la elaboración que les propongo es la siguiente:

Para lograr eso se necesita crear constelaciones de sentido donde las tareas intelectuales, las tareas políticas y las tareas morales de alguna manera converjan. Esto es, naturalmente, una ruptura con el pensamiento de la modernidad. La ruptura entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien fue tal vez lo más fatídico que le sucedió a la ciencia moderna, porque buscar la verdad separada de buscar el bien la llevó al reduccionismo: el reduccionismo como desconocimiento activo de la complejidad en nombre del rigor de la verdad. Ese desconocimiento activo de la complejidad se transformó en una verdad en sí misma: el rigor de la verdad se transformó en la verdad del rigor, y la verdad del rigor terminó por boicotear el rigor de la verdad.

Esa separación no fue buena ni para la moral y la ética y tampoco fue buena para la ciencia. No es que no necesitemos el rigor, lo que no necesitamos es la monocultura del rigor científico moderno. Necesitamos de una visión más amplia del rigor. ¿Por qué? Precisamente porque en esta fase de transición es peligrosísimo dividir la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien.

Entre paréntesis, notemos que la separación entre buscar la verdad y buscar el bien tuvo históricamente una ventaja que es bueno analizar y discutir, porque fue en base a ella que los intelectuales, al final del *Ancien Regime*, reivindicaron para sí la tolerancia de los poderes seculares y religiosos: como eran neutros podían ser tolerados. Pero tal vez por eso no somos aún semejantes al intelectual del Renacimiento, tal como lo caracterizó un gran crítico literario cubano, Retamar: una mezcla de siervo y mercenario, lúcido para ver la realidad, pero totalmente cooptado o maniatado en las posibilidades de transformarla.

Tenemos que reivindicar la tolerancia, pero tenemos que reivindicarla por otra vía. Porque son tres las preguntas que se nos hacen y ellas tienen que ser respondidas de modo articulado.

Primero, dónde estamos y para dónde vamos es una cuestión fundamentalmente intelectual, que podemos analizar con los elementos cognitivos que tenemos, que la ciencia y otros conocimientos tienen a nuestra disposición.

La segunda pregunta puede ser formulada así: ante alternativas inciertas, ¿qué es lo que caracteriza un proceso de transición?, ¿cuáles elementos escoger? En el fondo: ¿de qué lado estamos? Ésta es una cuestión moral, una cuestión tan importante como la anterior.

Y, finalmente, hay una tercera cuestión: una vez definidas las prioridades o las alternativas por las cuales queremos pautar nuestra existencia, ¿cómo llegar a ellas? Es una cuestión política.

Entonces, hay cuestiones intelectuales, morales y políticas que se mezclan.

POR UNA NUEVA CIENCIA SOCIAL

Para que podamos crear nuevas constelaciones de sentido que nos permitan responder articuladamente las tres preguntas necesitamos, realmente, de otras ciencias sociales y de otro tipo de cientista social.

En primer lugar pienso que es fundamental, como he defendido, que distingamos entre objetividad y neutralidad. La objetividad es fundamental, la neutralidad debe ser superada. La idea de la objetividad, normalmente, connota tres ideas distintas: la imparcialidad, que tiene mucho que ver con el fundamento de las teorías; la neutralidad que es indiferencia a las consecuencias de la teoría; y la autonomía, que se refiere a la independencia de las prácticas y de las instituciones científicas.

De la imparcialidad no me ocupo en este momento. La autonomía es hoy uno de los grandes problemas de la ciencia. La neutralidad o indiferencia a las consecuencias es la que pienso que tiene que ser superada, es decir tenemos realmente que ser capaces de ser objetivos sin ser neutros.

Ser objetivos significa analizar la realidad con las técnicas y los métodos que están a nuestra disposición sin sectarismos ni dogmatismos.

Preguntarán ustedes: pero ¿cómo podemos evitar el sectarismo o el dogmatismo si no somos neutros?

Respondo: a través de un procedimiento muy importante, extremadamente exigente pero también simple, que consiste en estar siempre preparados para dejarnos sorprender por la realidad. En cuanto nos dejemos sorprender por la realidad, en el sentido de que aquello que observamos no está totalmente contenido en nuestras teorías o en nuestros prejuicios, ahí estará la clave para conjurar el peligro del sectarismo.

Por eso es importante que sepamos que el compromiso con la objetividad existe para garantizar la objetividad del compromiso, es decir para tener razones por las cuales tenemos una posición u otra. El cientista social, siendo objetivo, tiene que saber de qué lado está y tiene que saberlo con razones pensadas, por eso es preciso y fundamental pensar. No hay objetividad sin objetivos.

En segundo lugar, tenemos que sustituir el conocimiento heroico por el conocimiento edificante, un conocimiento que no sea extraño a las consecuencias del conocimiento.

El conocimiento científico cometió muchos epistemicidios, produjo mucha muerte de conocimientos alternativos. Necesitamos denunciar ese epistemicidio y recuperar, en la medida de lo posible los conocimientos alternativos. Al contrario de lo que proclaman los defensores de la globalización, el mundo es cada vez más diverso y en esa diversidad emergen nuevas formas de conocimiento. Por otro lado, la ciencia misma es multicultural.

El nuevo cientista social tiene que ser lo contrario del ideólogo. ¿Quién es el ideólogo? Es aquél que oculta las discrepancias entre los objetivos generosos y las prácticas egoístas y corruptas. El intelectual, el cientista social, tiene que ser lo contrario, tiene que ser dos cosas: por un lado, traductor, y por otro la voz.

Traductor en el sentido que tiene que contribuir a ampliar la inteligibilidad de las prácticas sociales y de las movilizaciones sociales. Las prácticas sociales hoy son simultáneamente globales y locales. Es necesario ampliar la inteligibilidad entre las diferentes prácticas, entre el movimiento indígena y el movimiento de mujeres, entre el movimiento negro y el movimiento pacifista, entre el movimiento ambiental, entre movimientos regionales, entre los movimientos de pobladores y los movimientos homosexuales.

El cientista social tiene un papel crucial de no crear grandes teorías, pero permitir aumentar la inteligibilidad entre las diferencias: lo que el movimiento indígena tiene que ver con el movimiento ambiental, o lo que el movimiento ambiental tiene que ver con el movimiento homosexual, o con el movimiento de mujeres. Necesitamos esa inteligibilidad amplia porque estamos en un proceso en que la cerrazón de las disciplinas cierra esa inteligibilidad.

Por otro lado tiene que ser la voz frente al silencio que nuestro sistema social político y económico genera. Una de las grandes tareas es la que llamo "Sociología de las ausencias", es buscar lo que falta en lo que existe. La negatividad en el presente no es lo que le falta, es lo que en el presente bloquea aquello que nos hace falta y a lo que tenemos derecho. Es esa falta, esa negatividad la que es fundamental para la nueva forma de pensamiento que les propongo.

Ahí hay una distancia, digamos, que se mide por una cierta negatividad. Vivimos en sociedades ideológicamente afirmativas. La sociedad de consumo es por excelencia una sociedad afirmativa, pues condiciona los gustos al menú que ofrece, naturalmente tiene un menú para todos los gustos. En la forma en que desarmemos esa trampa reside la negatividad del pensamiento crítico en este momento. En esto consiste la segunda respuesta a nuestra pregunta.

PENSAR ALTERNATIVAS

La tercera respuesta a la pregunta es la siguiente: Porque es necesario luchar contra el “despensamiento” que está detrás de la despolitización de la transformación social, o sea la idea de que no hay alternativas a la globalización hegemónica. Necesitamos pensar para poder dar credibilidad a las alternativas que están surgiendo en el mundo. Para eso no necesitamos solo un pensamiento de alternativas, sino de un pensamiento alternativo de alternativas.

El pensamiento alternativo se caracteriza por la centralidad de la hermenéutica de la emergencia: para dar credibilidad a las alternativas que están surgiendo en el mundo necesitamos de una hermenéutica de emergencia, que amplíe simbólica y políticamente esas iniciativas locales.

Hay dos grandes ideas a tomar en cuenta. La primera es de Prigogine (y de Aristóteles), la idea de que lo posible es más rico que lo real. La segunda es una idea de Ernst Bloch, un filósofo que no es muy leído hoy, pero que debía serlo mucho más: el concepto de “aún no”, entre el ser y la nada, que funda el principio de la esperanza. Vivimos en sociedades donde hay espera pero no hay esperanza, y para reconstituir esa esperanza, el principio del “aún no”, de algo que puede venir, que es posible, porque está en las posibilidades de lo real y del presente, crea un efecto de intensificación. El aún no tiene una energía superior a su materia precisamente por no estar aún realizado.

Es él que nos permite no aceptar lo que existe sólo porque existe, en sus tres formas: el conformismo, que es la manera más plana de aceptar lo que existe; el situacionismo, que es la celebración total de lo que existe; y el cinismo, que es el conformismo con mala conciencia.

Este “aún no” exige un elemento subjetivo que es la consciencia anticipatoria, la idea de que algo puede surgir, en que la ruptura entre presente y pasado es posible, la latencia del futuro, la idea de lo incompleto.

Y de nuevo, la idea de la sociología de las ausencias es muy importante, porque nos lleva a mostrar que lo que existe está más acá de lo que puede existir, que hay posibilidades irrealizadas e que son realizables, son las llamadas utopías reales. Necesitamos sorpresas que tengan condición de no serlo, o sea sorpresas realistas.

Esta hermenéutica de la emergencia obliga realmente a la ciencia a confrontarse con conocimientos contrarios y ésta es una de las deficiencias de la universidad y de nuestros centros de investigación: no sabemos incorporar otros conocimientos, sino en momentos muy raros. Recuerdo en 1974, cuando fue la revolución de los clavos en Portugal, trajimos campesinos de las cooperativas a dar clases con nosotros sobre cooperativismo. Tan poco sabían ellos de cooperativismo como nosotros, pero sabían mejor que nosotros por qué era importante crear cooperativas. Era otra configuración de sentidos cognitivos, políticos e morales, otra posibilidad de colaboración que después se desvaneció en la medida que volvimos a ser universitarios e intelectuales y ellos, obviamente, campesinos como siempre habían sido.

PENSAR NO ES TODO

La cuarta respuesta a la pregunta es: pensar no es todo, porque además de actuar tenemos que sentir, que crear formas de pensamiento que sean más acogedoras a las emociones, al cuerpo a los afectos, a los sentimientos. Esto también es una gran dificultad para el conocimiento en el que fuimos formados.

Las acciones colectivas de transformación social tienen esa doble característica de resistencia y de creatividad y ambas exigen involucramiento emocional, entusiasmo e indignación. El odio mismo a veces es necesario, al mismo tiempo que el amor y la solidaridad, o sea elementos de sensibilidad con los cuales la modernidad occidental siempre se sintió mal.

Propongo para la reflexión que somos hechos de dos corrientes, la corriente fría y la corriente caliente. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos, de las condiciones de la transformación. La corriente caliente son las posibilidades de la voluntad, de actuar, de transformar, de vencer los obstáculos.

La corriente fría nos impide ser engañados; conociendo las condiciones no somos engañados. La corriente caliente nos impide desilusionarnos fácilmente; la voluntad del desafío sustenta el desafío de la voluntad.

Pero como todo, lo que es bueno tiene siempre su lado malo. El miedo exagerado a ser engañados tiene un gran riesgo: transforma las condiciones en obstáculos insalvables y, al hacerlo, nos conduce a la parálisis y ella al conformismo. El miedo exagerado de no desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no se palpa, no se ve inmediatamente. Por esta vía nos conduce a la aversión al cambio y ella igualmente al conformismo.

En este contexto es necesario reflexionar sobre el papel del arte, porque el arte es la pre aparición de las posibilidades utópicas, el arte es el laboratorio y la

fiesta de esas posibilidades. Curiosamente la modernidad occidental valorizó el arte poniéndolo en una esquina, el llamado *horror pulcri* de los modernos. El arte exprime de manera ejemplar las posibilidades contenidas en lo real.

LUCIDEZ Y AUTONOMÍA

La quinta respuesta a la pregunta es: porque las luchas lúcidas no conducen, necesariamente, a resultados lúcidos. Es muy importante tener siempre presente que nuestras luchas, por más lúcidas que sean, pueden tener resultados perversos. La ciencia moderna es un buen ejemplo de ese riesgo, porque ella desarrolla una enorme capacidad de acción pero una pésima capacidad de previsión de sus consecuencias. Por eso las consecuencias de una acción científica son siempre menos científicas que la acción misma.

Es muy importante que la gente sepa que nuestras luchas, nuestros movimientos llevan, a veces, a resultados perversos. En este momento de complejidad necesitamos de capacidad de acción, que por un lado tenga determinación y no se cierre, tenga intención también pero sea capaz de progresar en el caos, tenga horizontes pero no tenga metas, tenga criterios pero no programas, vea el derecho pero esté abierta a la ilegalidad. Aquí se funda el paso de la acción conformista a la acción rebelde de nuevo tipo: la acción rebelde que exige, tanto razones para ser emprendida, como razones para los peligros de su perversión.

La sexta respuesta a la pregunta: Porque no podemos confiar en quien piensa por nosotros, en quien se arroga el derecho de pensar por nosotros. ¿Por qué? Porque nos dicen una serie de cosas que es peligroso tomar por verdaderas.

Primero, ya vimos que nos dicen que no hay alternativas, que la globalización hegemónica es ésta y no hay otra. Sabemos que hay alternativas, como lo demostró elocuentemente el primer Foro Social Mundial de Porto Alegre: Davos de un lado y Porto Alegre de otro, y me alegra mucho que el nombre de la alternativa, metafóricamente, sea ahora un nombre brasileño.

En segundo lugar, dicen que la compatibilidad entre la democracia y el capitalismo es la gran conquista de la globalización. La tensión entre democracia y capitalismo existió siempre en la modernidad occidental, y existió por una razón simple: que el proceso de inclusión se dio siempre por la vía de la redistribución social. La democracia fue un proceso hegemónico de redistribuir a través de sucesivas ampliaciones de los derechos de la ciudadanía. Las transferencias de rendimiento exigidas por la profundización de la ciudadanía tenían que generar, por fuerza, tensiones con el capitalismo, siempre opuesto a la redistribución. Si hoy esas tensiones parecen haber desaparecido es porque la democracia está por dejar de ser redistributiva. Las crisis en la salud, la educación, la seguridad social son las crisis de la redistribución.

En tercer lugar, nos dicen que niveles de respuesta social contestataria, porque las transformaciones son consensuales. Es nuestra obligación distinguir entre consenso y resignación. Hoy hay mucho menos consenso que resignación. La distinción entre ellos es fundamental. El consenso es la afirmación del conflicto resuelto, la resignación es la negación del conflicto, y, por eso, le dan sustento a dos estrategias de dominación muy diferentes. La propia teoría crítica no está preparada para luchar en un mundo donde no es el consenso el que domina, sino la resignación. La teoría crítica fue constituida contra el consenso y no sabe cómo enfrentar la resignación.

En cuarto lugar, nos dicen que el principio de igualdad es inalcanzable porque la riqueza genera polarización y que, de cualquier forma, el principio de igualdad y el principio de la diferencia son incompatibles. Dicen incluso que la lucha por el multiculturalismo y la diversidad es el premio de consolación para quien perdió la lucha por la igualdad. Es necesario afirmar que en las nuevas luchas se busca un equilibrio fuerte, tenso, dinámico, entre el principio de la igualdad, el principio de la libertad y el principio de la diferencia, y que a pesar de que vivamos en sociedades muy desiguales, la igualdad no nos basta, queremos ser iguales y queremos ser diferentes.

En quinto lugar, dicen que el Estado es lo contrario de la sociedad y no es su espejo, por lo que la sociedad, para ser fuerte tiene que tener un Estado débil. Al contrario, tenemos que demostrar que una sociedad civil fuerte exige un Estado social fuerte.

Dicen, finalmente, que el encuentro entre el individuo y la sociedad -que fue una conquista de la modernidad occidental, y que está formulada en tres grandes pensadores dese período, Marx, Nietzsche y Freud- no existe más, porque lo que hay al final son apenas los individuos. Es importante mostrar que no es el individuo el que está emergiendo, es el individualismo como ideología dominante del colectivismo situacionista.

Termino. Pienso que esta pregunta nos pone una exigencia internamente contradictoria: tenemos que pensar, aun cuando la experiencia del pensamiento no coincida con la experiencia de la vida. Tenemos dos notables ejemplos en el siglo XX: Kafka y Pessoa. Con vidas tan monótonas, con vidas tan mediocres, ¿cómo fue posible pensar tanto! Tenemos que prepararnos, realmente, para que haya encuentros y desencuentros entre el pensar y el actuar. Y pensar que es precisamente por eso que es tan importante pensar el actuar como pensar el pensar. Pensar en estas condiciones desafiantes implica una transformación de la subjetividad: sólo se puede producir el mundo si pensamos productivamente y no consumísticamente. Lo que significa que la capacidad de hacer cosas diferentes presupone nuestra capacidad de ser personas diferentes.