

La filosofía amenazada y amenazante

Olga Grau¹

Resumen

En este texto se ofrecen algunas perspectivas para ocuparnos de ciertas cuestiones relativas a la filosofía y su enseñanza, proponiendo algunas claves de lectura: la filosofía como corrupción; como pregunta; como sentido común; como apertura que pone en entredicho su forma tradicional. En el primer caso, remito a la acusación hecha a Sócrates de que corrompe a la juventud; luego, entendida la filosofía como pregunta, pongo en relación la pregunta socrática con la perspectiva crítica de Rancière; como sentido común me interesa mencionar la elaboración hecha por el filósofo chileno Giannini; finalmente, como apertura, señalar los derroteros inéditos que ha seguido la filosofía desde hace décadas con fuertes implicancias para su enseñanza: la filosofía con niños y niñas inaugurada por Lipman y el pensamiento filosófico feminista, con énfasis en algunas autoras representativas. El texto manifiesta que las reflexiones que hacemos están siempre atravesadas por otras voces, con las que componemos la tentativa de otro decir.

Palabras clave

Filosofía; enseñanza de la filosofía; pregunta; sentido común; apertura.

Resumo

Neste texto algumas perspectivas são oferecidas para lidar com certas questões da filosofia e de seu ensino, propondo umas chaves de leitura: a filosofia como corrupção; como uma questão; como senso comum; como abertura que põe em causa a sua forma tradicional. No

¹ Profesora de filosofía. Doctora en Literatura Universidad de Chile; Diplomada en Filosofía para Niños, Montclair State College, USA. Profesora Titular del Departamento de Filosofía y del Centro de Estudios de Género, Universidad de Chile.

primeiro caso, refiro-me à acusação de que Sócrates corrompe a juventude; depois entendido filosofia como uma pergunta, coloco a pergunta socrática sobre a perspectiva crítica de Rancière; como o senso comum eu gosto de mencionar o desenvolvimento feito pelo filósofo chileno Gianni; finalmente, como uma abertura, observou os caminhos sem precedentes que se seguiu a filosofia por décadas com fortes implicações para a sua ensino: filosofia com crianças inauguradas por Lipman e pensamento filosófico feminista, com destaque para algumas autoras representativas. O texto afirma que as reflexões que fazemos sempre estão atravessadas por outras vozes com que compor uma tentativa de outro dizer.

Paravras-chave

Filosofia; ensinando filosofia; questão; senso comum; abertura.

La filosofía como corrupción

La filosofía ha vivido y vive bajo amenaza esporádica o permanentemente. Desde hace varias décadas, la enseñanza de la filosofía en la educación media y superior han tenido que resistir la amenaza de su desaparición, o la reducción de sus contenidos – especialmente, en los regímenes dictatoriales en América Latina –, o concebida restrictivamente en la educación media sólo como objetivo transversal, o como educación ciudadana en una modalidad funcional pragmática². En fin...múltiples figuras para su desvalorización, expulsión, reducción, menoscabo. Ello da cuenta del potencial amenazante que tiene la filosofía para determinados sistemas que requieren, en función de su estabilidad, del debilitamiento del pensar cuestionador que los interroga.

El hecho de que la filosofía ha vivido y vive como amenaza, le ha ocurrido y le sigue ocurriendo a la filosofía en tanto forma de saber y también como forma de vida. Recordemos

² En Chile, recientemente, la filosofía logró la condición de asignatura obligatoria para los dos últimos años de enseñanza media, tanto para la educación media humanística científica como para la técnico-profesional, lo que ha ocurrido gracias a las importantes luchas que ha dado el profesorado de filosofía de enseñanza media y de educación superior para evitar que sólo quedara como un ramo electivo en los dos últimos años de la educación media.

que en los tiempos de inicio de la filosofía, Sócrates no sólo fue amenazado sino también encarcelado y condenado a morir por quienes le juzgaron de corromper a los jóvenes. Tengamos a la vista la *Apología de Sócrates*, en que se da cuenta de dicha acusación:

Y además de estas cosas, los jóvenes que me acompañan voluntariamente -los que tienen tiempo libre, los hijos de los más ricos-, se alegran escuchando a los hombres que son interrogados, y ellos mismos a menudo me imitan, luego intentan interrogar a otros; y luego creo que encuentran una gran cantidad de hombres que creen saber algo, sabiendo poco o nada. Así pues, a partir de allí, los que son interrogados por los jóvenes se enojan conmigo y no con ellos mismos. Y dicen que Sócrates es la persona más abominable y que *corrompe* (διαφθείρει) a los jóvenes. Y cuando alguien les pregunta qué hace o qué enseña, no tienen nada que decir (ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν) sino que no saben (ἀλλ' ἀγνοοῦσιν), y, para no parecer estar en apuros (ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν), dicen estas cosas que están a mano contra los filósofos, que 'las cosas en el cielo y las cosas bajo tierra' y 'que no cree en los dioses' y 'que hace más fuerte el argumento más débil' (...)."³

Quisiera tomar la expresión “corromper” revirtiéndola de su significado negativo y entenderla positivamente en el sentido de que efectivamente Sócrates corrompía a los jóvenes. Me apego para esta interpretación, en primer término, al origen etimológico del término latino *corrumpere* –de donde procede el término español *corromper* –el que se ha traducido del griego διαφθείρει- que se encuentra conformado por el prefijo “con-”, traducido como “junto” y el verbo “rumpere-”, que puede traducirse como “romper” “hacer pedazos” “quebrar” “hacer estallar”. Por tanto, la acusación a Sócrates, en el sentido que determina el diccionario de Corominas, es 'que corrompe las costumbres o el orden y estado habitual de las cosas'. ¿En qué sentido podríamos dar un valor positivo a la praxis de Sócrates como acto de corromper? Podríamos entenderlo como el acto de *romper con* los otros, a través

³ Traducción de Virginia Espinoza, Profesora de Griego, Universidad de Chile y Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. El texto en griego, aportado por ella, de *Apología* 23C y 23D: πρὸς δὲ τούτοις οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες—οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν, οἱ τῶν πλουσιωτάτων—αὐτόματοι, χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξετάζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται, εἴτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν: κάπειτα οἷμαι εὐρίσκουσι πολλὴν ἀφρονίαν οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδόντων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν. ἐντεῦθεν οὖν οἱ ὑπ' αὐτῶν ἐξετάζομενοι ἐμοὶ ὀργίζονται, οὐχ αὐτοῖς, [23δ] καὶ λέγουσιν ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μαρῶτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους: καὶ ἐπειδὴν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ ὅτι ποῶν καὶ ὅτι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν ἀλλ' ἀγνοοῦσιν, ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν, τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι 'τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς' καὶ 'θεοὺς μὴ νομίζειν' καὶ 'τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.'

del diálogo, los vínculos con un sistema instituido e instituyente de normas, principios, leyes, opiniones, que se aceptan sin mayor discusión. Romper con los supuestos que se van imponiendo de manera generalizada por una tradición política o por el pensar sin examen crítico; ruptura que se constituye como una amenaza para el Estado, y que se le devuelve a la filosofía bajo la forma de amenaza de su existencia como ámbito de saber. Cada cierto tiempo se impone un arreglo de cuentas, una lucha que se libra en escenarios que repelen la suspensión del juicio y la persistente pregunta, y que reclaman la conclusión pronta y rápida.

Por otra parte, al aventurar esta interpretación y buscando posibles elaboraciones similares de que Sócrates, efectivamente, co-rompía a los jóvenes, me he encontrado, con el texto de Badiou, quien, tomando el toro por las astas y teniendo la acusación a Sócrates en mente, en su último libro *La verdadera vida. Un mensaje a los jóvenes* declarará de modo frontal respecto de sí mismo, que él corrompe a los jóvenes:

Sócrates, el padre de todos los filósofos, fue condenado a muerte bajo el cargo de ‘corromper a la juventud’. La primerísima recepción oficial de la filosofía tomó la forma de una acusación muy grave: el filósofo corrompe a la juventud. Entonces, adoptando este punto de vista, diría simplemente que *mi objetivo es corromper a la juventud*.⁴

Su declaración está libre, por supuesto, de padecer la condena a muerte como en el caso de Sócrates que se defiende de tal acusación⁵, y asume el acto de corromper positivamente, como ejercicio filosófico privilegiado para pensar la actualidad en la que los jóvenes, a lo menos los “milenials”, y quienes por algunos de sus rasgos se les asemejan, requerirían de un “mensaje”. Curioso el uso de esta expresión, más cercana al discurso religioso, al de quien se pone en una situación de pastor encargado de una misión,

⁴ Alan Badiou, *La verdadera vida. Un mensaje a los jóvenes*. Buenos Aires: Interzona Editora.2017, p. 12. El subrayado en el texto es mío.

⁵ Dentro de la historia de la filosofía son varios los filósofos condenados a morir al cuestionar el poder dominante instituido. Recordemos, por ejemplo a Hipatia, filósofa matemática, torturada, violada y muerta por monjes que recibieron órdenes de Cirilo I, obispo de Alejandría. Giordano Bruno, fue ejecutado por las autoridades civiles de Roma luego de ser declarado culpable de herejía por la Inquisición romana. Su lengua atada a una prensa de madera para que no pudiera hablar al momento de ser llevado a la hoguera, da cuenta del habla peligrosa y amenazante del pensar libre y cuestionador.

considerándose portador de una palabra verdadera o moralizadora que al ser escuchada mejorará el mundo todavía caído y sin redención. Me parece que en el caso de Badiou, dicha expresión hay que leerla más bien como recurso a una palabra del lenguaje virtual, el *mensaje* electrónico, que muy bien entienden los jóvenes. Juega, por decir así, en el mismo terreno del lenguaje con el que ellos y ellas están familiarizados, y en el que se reflejaría un estado de cosas necesario de interrogar en un tiempo de “crisis de la organización simbólica de la humanidad”. Badiou se precave él mismo de ser mal entendido en su interés de dar este mensaje a los jóvenes en su libro escrito a los 79 años y afirma: “Me dirijo a los jóvenes a propósito de lo que la vida puede ofrecer, de las razones por las cuales debe necesariamente cambiarse el mundo, razones que, por lo mismo, implican tomar riesgos” (11). No es este libro el único que declara abiertamente su interés de comunicarse con los jóvenes. Ese interés ya lo había expresado en *La República de Platón* tanto en su forma como en su contenido. Sustituye un personaje masculino por uno femenino, haciendo dialogar a Sócrates con Glauco y Amanta, en vez de hacerlo con Glaucón y Adimanto, pero también realiza un versión del texto platónico “más accesible para un joven de hoy, que una estricta traducción del texto de Platón”. Y “En la actualidad, si se habla de los jóvenes, o a los jóvenes, lo menos que se puede hacer es incluir a las muchachas de la misma manera que a los muchachos”.⁶ Su ‘mensaje corruptor’, por nombrarlo así, habría que entenderlo como una interpelación ética y también política. El interés político entendido como “desinterés” por el poder, distante de la competencia o ambición de adquirirlo, pero que también podríamos entender como el deseo de restitución de vínculos a partir del ejercicio del pensamiento crítico, para transformar un modo social imperante que apunte a conformar una posible (verdadera) comunidad política que considere principios éticos de igualdad y compromiso con los otros, las otras y con el mundo, que trastorne el aplanamiento mercantilizador y que no piense la vuelta a la tradición y sus rituales (matrimonio, servicio militar, autoridad del padre o sus equivalentes jerárquicos masculinos, masculinizados o masculinizadores) como salida. La

⁶ Alan Badiou (2017), *op.cit.*, p. 15.

filosofía ofrecería para ello su potencial perturbador e inquietante, su carácter incisivo para problematizar el presente.

En el fondo, dice Sócrates, y por el momento no hago más que seguirlo, hay que luchar por conquistar la verdadera vida contra todos los prejuicios, las ideas preconcebidas, la obediencia ciega, las costumbres injustificadas, la competencia ilimitada. Fundamentalmente, *corromper*⁷ a los jóvenes quiere decir una sola cosa: intentar que no entren en los caminos ya trazados, que no se consagren simplemente a obedecer las costumbres de la ciudad, que puedan inventar algo, proponer otra orientación en lo que concierne a la *verdadera vida*.⁸

Se trata, entonces, en palabras de Badiou, de algo que vale la pena, por lo cual vale la pena vivir, y que deja muy lejos el dinero, los placeres y el poder. La falsa vida sería para Badiou, “una vida destrozada, que es la vida pensada y practicada como una lucha feroz por el poder, por el dinero”⁹. Badiou piensa que Sócrates ofrecía lecciones revolucionarias, fuera de todo pago, o de interés sexual o de poder. El filósofo francés al señalar la “trilogía de la corrupción”: el dinero, el sexo y el poder, deja a Sócrates fuera de ella; la filosofía, en este sentido, no corrompe. Resultaría en su interpretación que Sócrates corrompe y no corrompe al mismo tiempo, corrompe en un sentido y no corrompe en otro. Habría que atender al desplazamiento que hace Badiou a través de su escritura libre sobre la República de Platón en donde pone a Sócrates en la afirmación de la “verdadera vida”, fuera de la corrupción, la vida desinteresada del poder, del sexo y del poder. Sócrates se habría interesado en la felicidad, aquella que hace posible “la verdadera vida, plena de ricos pensamientos”¹⁰. Badiou pone los siguientes énfasis:

La filosofía, el tema de la filosofía, es la verdadera vida. ¿Qué es una vida verdadera? Esta es la única pregunta del filósofo. Y, por ende, si es que hay corrupción de la juventud, no es para nada en nombre del dinero, de los placeres o del poder, sino para demostrar a la juventud que existe algo

⁷ El subrayado es mío.

⁸ Alan Badiou (2017), *op.cit.*, p. 17

⁹ *Ibid.*, p. 17

¹⁰ *Ibid.*, p. 16

superior a todo eso: la verdadera vida. Algo que vale la pena, por lo que vale la pena vivir, y que deja muy atrás el dinero, los placeres y el poder.¹¹

Badiou, siguiendo a Sócrates –“*La verdadera vida*. Que jamás está ausente. O jamás por completo”-, afirmará que lo que la filosofía nos enseña, o en todo caso trata de enseñarnos, es que si bien la *verdadera vida* (expresión que, nos recuerda, es de Rimbaud, “poeta de la juventud”) no siempre está presente, “nunca está completamente ausente”. Lo que buscaría la filosofía sería demostrar que “la verdadera vida está por lo menos un poco presente”¹². Interesante planteamiento acerca del carácter paradójico de presencia y ausencia de la verdadera vida, que podría desafiar a la filosofía a mostrarla en esa condición, en lo que asoma también una amenaza para ella misma: pretender enseñar que la verdadera vida está presente o que la verdadera vida está ausente. En el primer caso, olvido soberbio de su problemática; en el segundo caso, escepticismo que puede tener una deriva en el nihilismo.

El carácter ya no disruptor, solamente, sino corruptor de la filosofía podría apuntar a una salida: enseñar a la juventud que la verdadera vida puede traerse a presencia desde su ausencia y que ello pasa por una acción de co-romper, de romper junto a otros lo que se constituye como límite a la verdadera vida. Badiou plantea que la filosofía:

corrompe a la juventud en el sentido de que intenta demostrarle que existe una falsa vida, una vida destrozada, que es la vida pensada y practicada como una lucha feroz por el poder, por el dinero. Una vida reducida, por todos los medios, a la pura y simple satisfacción de las pulsiones inmediatas.¹³

En la pura inmediatez de la vida y la concentración en sus atractivos, en la pasión por la “vida suspendida en la inmediatez del tiempo”, se perdería el sentido de futuro, de la construcción de éste, de un pensar lo social más allá del usufructo de las relaciones con los demás en un sentido completamente utilitario o superficial, sin densidad ética o política. Para

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Ibidem*.

que la vida signifique, que sea una verdadera vida y que pueda tener duración (Bergson) se requiere una concepción del tiempo no reducida a instantes sucesivos, recortado, disperso, sino que atienda a la continuidad del tiempo que acontece como duración.

Badiou, como filósofo, enseña a los jóvenes la verdadera vida, da las señales para la apropiación de un tiempo demorado, en el que puede descubrirse el placer de hacer mundo futuro, junto a los otros y otras, distante del deseo de poder, posesiones, goces de superficie, como enseñara Sócrates. Desde la filosofía, da señas para una transformación social y cultural con base ética y política.

La filosofía como pregunta

Sigamos acompañados por Sócrates, quien hacía de la filosofía una praxis de preguntas permanentes y sin cerrar, la demora de la verdad, una suerte de puesta en juego de relámpagos de lucidez a través de la intención de la pregunta y las problematizaciones socráticas, pero sin la culminación o término del ejercicio pensante. La pregunta es sin cierre, un no acabar, un nunca acabar. Podría haber acuerdo de que dicha práctica se evidencia especialmente en los primeros diálogos, la que se perdería en el Sócrates platonizado de los diálogos posteriores, donde tal vez Platón ya ha hecho el duelo respecto de la muerte del filósofo. Mientras resuena la oralidad de Sócrates, la voz referida a su cuerpo y al recuerdo vívido de escenas concretas del despliegue filosófico socrático, la escritura pareciera ser más fiel a la actitud filosófica socrática.

Como mirada de sospecha respecto de la figura de Sócrates y al carácter de su modo de preguntar y examinar en la interpelación a sus interlocutores sus supuestos saberes, Walter Kohan en su libro *Sócrates: el enigma de enseñar*, afirma que Rancière nos ayuda a pensar “los límites de esa figura” y nos da a conocer la completa radicalidad de este filósofo -aunque la discute- en afirmar que Sócrates pregunta conduciendo la respuesta que él ya sabe de antemano. La perspectiva de Rancière hace saber de una suerte de pregunta deshonesto, podríamos decir; y para seguir en los términos que hemos venido desarrollando estas reflexiones, una pregunta corrompida pero que no corrompe, una pregunta que va dando

cuenta más bien del gesto de Platón que va profundizando su interés por el poder político y el Estado, lo que, en el sentido de Badiou, formaría parte de la “trilogía de la corrupción”. Para Kohan,

...desde la perspectiva de Rancière, a diferencia de un maestro emancipador, Sócrates en todos estos casos ya sabe lo que el otro debe saber y lo conduce premeditada e implacablemente hasta el punto en que reconozca lo que Sócrates anticipadamente ya sabe: que no sabe lo que cree saber. No hay novedad alguna en el aprendizaje, por lo menos desde la perspectiva del maestro que ya sabe, siempre, lo que el otro debe aprender. Aunque lo que el otro aprenda sea cambiar la relación que tiene con el saber y consigo mismo, Sócrates ya sabe eso de antemano. Esto se repetiría en todos los diálogos aun en aquellos en los que no hay saber positivo al final. Al contrario, el proceder socrático sería en ellos aún más perverso, en la medida que oculta su poder embrutecedor bajo la ausencia de un saber de respuesta y la negación explícita a ocupar el lugar del maestro.¹⁴

De ese modo, concluye Kohan que para Rancière la operación socrática sería sin más una forma de embrutecimiento con apariencia liberadora. “Bajo la forma de un maestro en el arte de preguntar, Sócrates no enseñaría para liberar, para independizar, sino para mantener la inteligencia del otro sometida a su propia inteligencia”¹⁵.

Pese a la sustantiva perspectiva crítica de Rancière, hasta demoledora para quienes idealizan sin reservas la figura de Sócrates, si consideramos especialmente los diálogos iniciales, los del duelo, si se me permite esa expresión, podría afirmarse que en la praxis de la pregunta está la presencia del otro, su acicate, pero también la proximidad que otorga la pregunta, el despliegue posible de acercamientos conjuntos a la inteligibilidad de un problema, de aquello que se nos muestra como algo apetecible a ser pensado. Y está al mismo tiempo, con fuerte presencia, la experiencia del tironeo a un lugar que se nos escapa en su cognoscibilidad decisiva; a mi juicio, uno de las dimensiones más significativas para entender el ámbito en que se mueve la filosofía, su práctica, su enseñanza. Lo que no acaba de los diálogos socráticos, más fieles a la figura de Sócrates, da cuenta en definitiva de esa tensión

¹⁴ Walter Kohan (2009) *Sócrates: el enigma de enseñar*. Buenos Aires: Biblos, p. 92

¹⁵ *Ibidem*.

o paradoja entre lo próximo y lo distante, la vitalidad del presente del pensar y la evidencia de la distancia por alcanzar un límite en el encuentro con la verdad.

Asimismo, los diálogos de Sócrates dan cuenta de una manera de concebir el tiempo, muy lejos de la aceleración, del tiempo acelerado —que toma su máxima expresión en la actualidad—, que dispersa y aplana la experiencia de lo propio y lo común. Tiempo veloz que no da valor a aquello que no es funcional a los procesos de acumulación del saber, donde siempre se renuevan las preguntas y surgen otras respecto de las cuales hay que tomarse un tiempo para pensar. Un tiempo de demora, de suspensión, que evita la prisa en llegar necesariamente a un fin. Un tiempo productivo no en el sentido de llegar a un producto que se expresa inevitablemente en la materialidad del cuerpo de la escritura, sino de la reflexión acuciante volcada a un afán de inteligibilidad del mundo, siempre huidiza.

La filosofía como sentido común

El filósofo chileno Humberto Giannini¹⁶, veía en la actitud socrática el ejercicio de buscar con los otros un sentido común. Afirma Giannini, en una entrevista:

Yo sigo enseñando a Sócrates, padre del diálogo callejero, abierto, pero con un significado profundo... Sigo pensando en él. Y si se puede tener filosofía, mi filosofía de centro es el sentido común. *No abandonar nunca el sentido común, la filosofía no podría abandonarlo*. Ya que no tenemos universo, porque se fue muy lejos, tenemos mundo, el mundo de nosotros. Eso para mí es muy importante.¹⁷

¹⁶ Humberto Giannini (1927-2014), Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanidades, Doctor Honoris Causa Universidad de Paris VIII, ha sido uno de los filósofos más reconocidos y apreciados de Chile. Fue Profesor de la Universidad de Chile por más de seis décadas y tuvo una especial preocupación por la enseñanza de la filosofía no sólo en la academia sino también en la educación media. Asimismo, valoró que la filosofía se llevara a las aulas de educación básica y apoyó propuestas en tal sentido. Destaca su dedicación a la formación de estudiantes y la incansable lucha por la educación pública del país. Su libro *Breve historia de la filosofía*, que lo concibió para la enseñanza media, tuvo muchísimas ediciones y ha formado parte de la cultura filosófica de varias generaciones. Parte de su extensa obra puede verse en <http://www.humbertogiannini.uchile.cl/>, como asimismo su biografía.

¹⁷ Fueron las últimas palabras expresadas por Humberto Giannini. Luego de ellas, el filósofo se encuentra con la muerte. (La entrevista realizada, en su propia casa en la comuna de Ñuñoa en Santiago de Chile, por un periodista del conocido periódico chileno *The Clinic*, el 24 de noviembre del año 2014 terminó con esas palabras).

Indaguemos en el significado que puede tener esta expresión, “sentido común” en el pensamiento del filósofo chileno, sentido común a su juicio “tan zarandeado por los filósofos”¹⁸ y que ha tenido sus despliegues particulares a través de la historia de la filosofía con distintas connotaciones¹⁹.

Giannini fue inspirado en la elaboración de su propio concepto del sentido común por el filósofo italiano Enrico Castelli, a quien alude en muchos momentos de su obra. Si Castelli ha hecho una revalorización del sentido común, Giannini también lo ha hecho, donde el sentido común se relaciona estrechamente con la experiencia común, la experiencia de todos. En el homenaje que escribe a propósito de la muerte de Castelli, Giannini hace una selección de fragmentos del texto “La indagación cotidiana” de Castelli, donde en uno de ellos éste afirma que en el *Comentario acerca del sentido común* ha fijado con más precisión la observación sobre este concepto:

El sentido común (no confundir con el vulgar) valoriza la vida con un acto continuo de voluntad; no se opone al sistema, pero el sistema debe ser construido, y para construirlo se debe partir del sentido común, y aceptarlo como válido. Y podrá ocurrir que el saber crítico construido (la ciencia, la filosofía) reconozca como no válido el saber común, punto de partida. Poco importa: puede ser no válido, pero siempre tiene un valor (tiene valor aquello que no tiene equivalencia, y el sentido común no tiene equivalencia: no podemos sustituirlo con otra cosa para llegar a ese saber que no lo reconoce ya como válido).

Vivir siguiendo el sentido común es, como ya había hecho notar, vivir la vida de todos; aquello común que hace que la vida de uno participe de la del otro y sea solidaria con el dolor y con la alegría que la acompaña...²⁰

Las consideraciones anteriores abren un espacio muy interesante, especialmente en lo que se refiere a la no equivalencia del sentido común, que podríamos entender como el valor que por sí mismo tiene y que no es reductible a otros sentidos que encontramos en las elaboraciones de otro tipo de saberes de carácter más conceptual o teórico. Pero aquí nos

¹⁸ Humberto Giannini, “Homenaje a Enrico Castelli”, en *Revista de Filosofía*, N°2 1997, p.99.

¹⁹ En Aristóteles, Vico, Montesquieu, Hegel, Kant, Gadamer entre otros, pueden encontrarse elaboraciones sobre el sentido común que darían para otro desarrollo, que en este caso dejamos de lado.

²⁰ Humberto Giannini (1997), *op.cit.*, p. 102

interesa especialmente lo que puede ser relacionado con el sentido común de Giannini, la dimensión del sentido común como el hecho de vivir la vida de todos, de participar la vida de uno en la vida del otro, en ese común a todos. Esto podría sugerir por una parte la condición ontológica de la existencia humana, pero también podríamos ver en ello el cruce de los caminos cotidianos, el momento azaroso o buscado en que los unos se encuentran con los otros, algo que pasa y que implica a uno y otro, algo que les pasa a los implicados poniéndolos en una escena común; o de manera más profunda, que hace posible la experiencia de lo compartido, la experiencia de la con-vivencia. En *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Giannini refiere a algunos aspectos relativos a la experiencia común²¹ que, en definitiva, se relaciona con la experiencia solidaria de la que habla Castelli. Reflexionando sobre el problema de la comunicación afirma Giannini:

el ‘problema’ de la comunicación, es decir, el problema de encontrar una *experiencia común*, a partir de la cual la comunicación se haga posible. Porque, evidentemente, la experiencia común ha sido trastornada y cuanta tensión e incertidumbre hay en la vida contemporánea podrían, en cierto sentido, ser descritas desde esta perspectiva: desvelo individual y colectivo por encontrar una experiencia solidaria”.²²

La experiencia solidaria como veíamos en el lenguaje de Castelli se relaciona con el acompañar el sentir del dolor y la alegría de la vida ajena, de modo que la experiencia común es eminentemente afectiva; es del orden del ser abiertamente afectado por el otro, la otra y responder desde aquello solidariamente. No es sólo el dolor lo que se presenta en la experiencia solidaria, sino también la alegría. Habitualmente pensamos la solidaridad desde lo deficitario, la falta, la necesidad, pero aquí se nos indica la dimensión alegre que puede tener lo solidario que habría que entender como expansión vital. Lo común concierne a la afección del encuentro que hace posible el lenguaje común.

²¹De hecho, en la nota a pie de la primera página del texto “Sentido común y locura”, al que luego haremos referencia, Giannini nos hace saber que este tema ha tenido un extenso tratamiento en uno de sus libros: *Reflexiones acerca de la convivencia humana* (1965).

²²Humberto Giannini, *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Santiago: Editorial Universidad de Chile, 1965, p. 105.

En Giannini la experiencia solidaria, en la contemporaneidad, se constituye en una búsqueda desvelada que compromete a individuos y grupos por lo común, desde el sentido común. Por una parte el sentido común es, de ese modo, el *medio* en que se produce la conciencia de participar de la vida de unos y otros a través de una experiencia común, y, por otra, es el posible *resultado* de esa misma conciencia en su dimensión ética, en la experiencia solidaria, entendida al modo de Castelli.

Dentro de las elaboraciones que hace Giannini del sentido común, llama particularmente la atención un precioso texto, “Sentido común y locura”²³, que da a pensar. Allí hace referencia al chiste, “risueña narración por la que el sentido común *da una visión instantánea acerca de las cosas que le preocupan y de las que se cuida*”²⁴. Es interesante el valor de comprensión instantánea que da Giannini al sentido común a través del chiste, o el sentido común hecho chiste, se podría decir, que en su carácter disruptivo de hilaridad nos ofrecería una intuición de la vida, una cierta visión de completitud y, especialmente de aquellas cosas que preocupan y de las que se cuida el sentido común. Esa visión de completitud, desde la interpretación que estoy desarrollando, sería posible a través de la presencia del absurdo que per-turba y que hace reír al mismo tiempo, que inquieta y produce placer: el de la risa. La risa podría ser la expresión del saber del sentido común que sabe de una bifurcación del sentido, el dispararse de éste en dos sentidos distintos, el doble sentido (como también se expresa en el doble sentido sexual que produce guiños y risas). Para Giannini “es absurdo lo que de ninguna manera 'se' puede aceptar; simplemente, lo que para el sentido común no puede ser”²⁵. El sentido común en el chiste afirmaría un saber, el de los desvíos, de la fractura del sentido, del absurdo, pero al mismo tiempo, se nos dice que el sentido común repele aquello que no se puede aceptar, a lo que no se quiere darle ser, salvo como comicidad. Lo cómico ‘salva’ a lo absurdo, le da presencia y existencia, y le da al sentido común la oportunidad de expresar a contrapelo un saber de lo humano.

²³ Revista de Filosofía Vol. XXI-XXII 1983, p.103-105.

²⁴ *Ibid.*, p. 103 (subrayado mío).

²⁵ *Ibidem.*

Con la frase anteriormente citada, Giannini nos dice, al parecer, que el sentido común se cuida de la locura, del absurdo, del quiebre del sentido que se expresa en el chiste y de manera más dramática en la locura. Y sigue: “Nos parece interesante ver cómo este sentido común –el 'se dice' heideggeriano- describe al razonamiento delirante en toda su atormentada complejidad; como lo presenta en sus narraciones de humor”²⁶. El saber, entonces, del sentido común respecto de la locura expresado en el chiste, es el saber de una lógica del delirio que se quiere fuera. El chiste sería, de alguna manera, el modo que tiene el sentido común de conjurar a la locura, de tenerla presente bajo la forma cómica; hacer comedia de lo dramático, de la fragilidad, de expresar algo risible y delirante para tener a raya la locura, fuera de nuestra vida que la contiene²⁷. El sentido común no sería lo que en el uso habitual del término se entiende. Indicaría un saber de algo problemático que se quiere fuera de escena, a no ser que se presente de manera cómica.

Las implicancias que lo anterior pueda tener para la enseñanza de la filosofía se hacen evidentes: la importancia y necesidad de enseñar el absurdo, los sentidos quebrados, la experiencia común y compartida que recuerda la condición de vulnerabilidad en que todos y todas existimos, con mayor o menor precariedad. La filósofa Judith Butler ha profundizado en las relaciones de vulnerabilidad y precariedad: todos, todas, somos vulnerables y lo que nos distingue son las condiciones de precariedad en que podamos estar viviendo nuestra vulnerabilidad. Su enfoque es el reconocimiento de la vulnerabilidad como una “condición precontractual de las relaciones humanas que señala la interdependencia social” y se trataría de “reconocer la precariedad compartida y luchar en alianza contra ésta, como forma de construir vidas dignas de vivir, frente al tipo de poder que desecha ciertos cuerpos y poblaciones”²⁸. Y más adelante:

De esta forma, la vulnerabilidad no sólo indica una relación con todo, también afirma que nuestra propia existencia es relacional. Decir que cualquiera de nosotros es un ser vulnerable es establecer nuestra

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Por lo demás, todos y todas ‘hemos sido’ un chiste en alguna oportunidad, o lo somos más a menudo de lo que creemos.

²⁸ Judith Butler. *NÓMADAS* 46. Colombia: Universidad Central, abril de 2017, p.13

dependencia fundamental no sólo de otros, también de un mundo que nos sostiene y que es sostenible. Esto tiene implicaciones para entender quiénes somos como seres apasionados emocional y sexualmente, ligados a otros desde el comienzo, pero también como seres que buscan persistir y cuya persistencia puede ser perjudicada o mantenida según nos apoyen o no las estructuras sociales, económicas y políticas.²⁹

La relación con el mundo, nuevamente...ese “mundo de nosotros” al que hacía referencia Giannini, mundo que nos sostiene y que es sostenible, en Butler.

Una de las últimas fotos de Humberto Giannini, la que aparece en la revista *Palabra pública* nos muestra una mirada muy distinta a la que le conocíamos, afable, cordial, cercana. Aquí es posible ver una mirada airada y triste al mismo tiempo, un tanto escéptica, casi desconfiada; probablemente sabe de la cercanía de la muerte y de su partida de un mundo que hubiera querido mejor, un mundo de convivencia solidaria, donde el llanto y la risa nos vinculara. Una mirada que nos interpela y que nos reclama una tarea, la de no abandonar nunca el sentido común. También el filósofo nos ha mostrado el lugar de la filosofía para enseñarlo.

La filosofía como apertura

Por otra parte, volviendo a Sócrates, que llega a ser hebra larga para el hilván de este escrito, me detengo en esa expresión de que Sócrates agujijonea cual tábano a sus interlocutores y los deja en una situación de “estar en apuros”, de no saber, de sorprender a quienes se encuentran con él instalándoles en una suerte de intemperie, sin cobijo, no sólo por estar expuestos en el espacio público, sino por quedar en el desconcierto, sin asideros. La invitación socrática es a pensar de manera inesperada, no se sabe qué puede resultar. En cierto sentido, se podría decir que se trata de una irrupción extranjera, en que una pregunta o una reflexión nos llega desde un afuera como ventarrón, moviendo la estabilidad de los pensamientos.

²⁹ *Ibid.*, p. 24

La pregunta o ejercicio del pensar punza a quien va dirigida la pregunta, pero también aguijonea a quien la hace sintiéndose también en apuros. Estar en apuros es estar desnudo a través de la incitación del que interroga, o estar desnudo en esa zanja que hay que saltar y que no se sabe de la firmeza de la otra orilla. Se ha dicho muchas veces que la verdad es lo sin velos, lo desnudado, lo descubierto, pero la desnudez parece ser más bien condición previa de quien realiza el acto de desnudar, de quien está en una virtual situación adánica, invitado o no por otro u otra.

Desde estas consideraciones, podríamos decir que quien está en la filosofía y la enseña, se coloca en un terreno vibrante de preguntas, donde hay siempre acercamientos intensos del pensamiento a lo que abre la pregunta, a lo interrogado que está en juego. Nunca se llega a término, lo que traza un horizonte de lejanía siempre presente, propia de la filosofía. Quien enseña filosofía, inevitablemente queda implicado existencialmente en esa suerte de expectación.

¿Qué puede significar, entonces, la defensa de la filosofía, su enseñanza, la voluntad por su persistencia en los espacios escolares y universitarios de los cuales se la ha querido erradicar, o reducir? Su porfiada existencia queda atada también a la afirmación no sólo de una forma de saber y pensar inquisitivo, sino que también expresa una voluntad por extender sus efectos culturales y también políticos. Las humanidades y las ciencias sociales, de manera muy directa, dialogan permanentemente con la filosofía; a su modo, también lo hacen las ciencias. Y la filosofía es invocada también de manera recurrente como pensar político, en tanto ofrece perspectivas y argumentos para la acción política en sus distintos posicionamientos.

La filosofía como apertura al pensar infantil

Uno de los gestos de mayor apertura que se han producido en la enseñanza de la filosofía y en el modo de entender la filosofía, ha sido el del filósofo norteamericano Mathew Lipman. Su proyecto se da en el contexto de una crisis política generalizada de las instituciones y del poder de la autoridad, a fines de los años 60', lo que le da a pensar sobre

las posibilidades de construir ciudadanía reflexiva, crítica, dialogante, con vistas al ejercicio de prácticas democráticas. Su proyecto es que esto ocurra desde los primeros estadios del aprendizaje, proyecto para el que la filosofía para niños, a su juicio, podía ser la viga maestra. Su apuesta era ambiciosa y, en algún sentido, un tanto ingenua, en la medida que pensaba que razonar correctamente podía llevar necesariamente a comportamientos correctos. Repetía, de alguna manera, el concebir una relación estrecha entre mal e ignorancia. Nutrido por la filosofía antigua, basó gran parte de su trabajo en ese supuesto de raigambre socrático.

Lipman, como se sabe, elaboró un programa sistemático que implicaba a todo el sistema educativo. Si bien empezó por el nivel básico medio, fue trabajando progresivamente hasta cumplir su propósito de contar con novelas filosóficas, y sus respectivos manuales para el profesor -en lo que colaboró estrechamente Anne Sharp-, desde el jardín infantil hasta el último nivel de enseñanza media. Lo valioso de su proyecto es haber hecho confianza en las capacidades pensantes de la infancia desde sus primeros años. Desarma los prejuicios de quienes han sido concebidos como individuos sin habla y sin complejidad de pensamiento y, de ese modo, abre el espacio filosófico para generar experiencias reflexivas en situaciones de comunicación filosófica *para* niños y niñas.

Lipman, podríamos decir, se sumerge *en* las hablas infantiles, incluso *en* el habla ligada a la experiencia incipiente de la primera infancia; da sentido a otra gramática latina (respecto de aquella que define al *infans*, como ‘el que no habla’; a la *infantia* como ‘incapacidad de hablar’). Abre un círculo para las palabras infantiles, para acoger el habla negada, la que no ha tenido lugar desde las lógicas adultocéntricas en esas violencias que le son propias. Hace del *infans* no el que no habla, sino el que habla dentro de sí mismo, al que habitualmente le privan del espacio para expresarse (al que se le deja en silencio), o porque requiere de su propio silencio para formar mundo. En el círculo con los otros y las otras, niños y niñas perfilan su singular decir, su modo de pensar, comprender y expresarse.

Radicalizando la concepción de Lipman, podríamos incluso negar la negación del habla en quien no habla todavía la lengua. La niña o el niño, en el encuentro con el mundo, en el señalamiento inicial que antes del año hace de las cosas con el índice de su mano, pide palabras; un deseo de lengua y de captura de palabras. En los brazos de sus personas

cercanas, reclama con su dedo los nombres de las cosas que llaman su atención, aunque no los pueda repetir. Configura mundo apegado al cuerpo de quien le lleva, de quien le presta cuerpo en movimiento a su cuerpo pequeño sin desplazamiento propio.

Luego, las preguntas de niñas y niños de por qué el mundo es de esta manera y no de otra, de por qué la cuchara no se llama cuchillo, de por qué las cosas tienen el nombre que tienen y no otro nombre, y por qué este nombre propio para alguien y no otro, nos hacen saber que en la infancia todo puede ser de otro modo, de acuerdo al propio deseo en primer lugar (la infancia es, podría decirse, el imperio de los deseos), cuyo no cumplimiento es la entrada a la insostenible evidencia de los límites. Preguntarse por qué el mundo es de esta manera podría relacionarse con el asombro, con la expresión de admiración, de un éxtasis admirativo, (OOOOOH!!!), como por ejemplo ante la belleza de un paisaje, el nacimiento de un bebé, ante la erupción de un volcán en la hermosura y terror que ofrece. Ante el mundo que entrega sus manifestaciones de potencia y que nos hace entrar en un territorio que nos deja sin palabras, en una posición infantil (*infans*). Pero, también la pregunta de por qué el mundo es de esta manera y no de otra, da forma a otro tipo de sentir inquietante, aunque desolado, que nos deja también sin palabras en la percepción de un mundo triste o inhóspito. Entre uno y otro modo de emerger del mundo, la filosofía intenta sus decires, sus propias hablas, muchas veces balbuceantes, y practica la apertura del pensar con otros los asuntos del mundo con esa fuerza e intensidad de lo inicial, de lo que siempre comienza una y otra vez, como en la infancia. La filosofía con niños y niñas trabaja con la apertura y plasticidad del pensar, aquello que siempre está presente en niños y niñas.

Nos viene bien traer acá una frase del dramaturgo chileno Jorge Díaz, quien afirma:

El mundo infantil es una selva virgen llena de apasionantes y peligrosos desafíos. El niño se mueve en esa selva con la apasionada violencia y la alegre intensidad de un ser instintivo y libre, instinto y libertad que perderá al ser adulto.³⁰

³⁰ Jorge Díaz (1992) *Teatro para Niños*. Santiago: Editorial Emisión, p. 17

Y “gracias a los niños he aprendido que el teatro es una historia de un día de lluvia que hay que cambiarla al día siguiente cuando sale el sol”.³¹ Asimismo, muchas son las experiencias que se han hecho en Chile desde la década del 80, y siempre se vuelve a sentir el placer inicial de la filosofía con niños y niñas.

La filosofía como apertura al pensamiento feminista

Aquí, abandonamos a Sócrates para seguir por un desvío. La estela que queda, a propósito del tema que abordaré ahora, es la figura de Diotima, interlocutora principal de Sócrates en el diálogo *El Banquete*. Diotima es un personaje bastante enigmático en esta obra platónica, y pareciera ser el doble de Sócrates, la figura de un Sócrates travestido y superado en voz femenina. O, simplemente, una Diotima como ventrilocua de Sócrates, que le sirve al mismo tiempo de espejo³².

“Diotima” será el nombre que adopte la comunidad filosófica de mujeres fundada por Luisa Muraro, filósofa feminista italiana, en colaboración con Chiara Zamboni, Wanda Tommasi y Adriana Cavarero, en la Universidad de Verona, entre los años 1983 y 1984. El problema que aborda Luisa Muraro es el de la diferencia sexual y pese a todas las divergencias que pueda tener con las feministas de la igualdad, confluye con ellas en la consideración crítica de los roles y lugares tradicionales asignados a la mujer a lo largo de la historia, que no han sido elegidos, sino que han sido producto de la construcción cultural patriarcal; asimismo, elabora importantes análisis respecto de las simbolizaciones operadas por el orden simbólico patriarcal que han constreñido a las mujeres en los modos de entender su diferencia restándoles libertad, la que entiende como trascendencia y apertura de mundo: “La palabra trascendencia no indica un más allá del mundo, sino el movimiento de traducción de sí, desde la intimidad inexpresable, a la existencia en el mundo. Como un abrirse mundo del sujeto femenino.”³³

³¹ *Ibid*, p.10

³² En otro ensayo profundizo en este desarrollo.

³³ Luisa Muraro y Chiara Zamboni, “Diotima”, en revista *Debate feminista*, 1990, p. 200

Celia Amorós, filósofa española, sostiene una dura crítica al feminismo de la diferencia, cuestión que no entraremos a desarrollar en este texto. Quede como seña solamente de que el feminismo como cuerpo teórico no puede ser concebido unitariamente, bajo la forma de “el feminismo”, en tanto las voces son plurales y los conceptos diversos, de modo que justifican el uso plural de “feminismos”. Uno de los mayores méritos conceptuales de Amorós es haber producido el concepto crítico de “razón patriarcal”, que para la filosofía y para el conjunto de los campos de saber ha sido de una tremenda productividad. Su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, publicado en 1985 llegó a ser un texto fundamental para muchas feministas de lengua castellana. En los ensayos que allí reúne, ofrece una perspectiva de análisis crítico a los modos de producción filosófica que han existido y que se sostienen en una tradición androcentrista y patriarcal (la autora alude a Aristóteles, San Agustín, Hegel, Kant, Schopenhauer, entre otros); se refiere a los rasgos patriarcales del discurso filosófico que compromete aspectos de la epistemología, las conceptualizaciones de la ética, ideologías sobre el sujeto femenino, la familia, el amor, el matrimonio. Amorós afirmará en su libro que el discurso filosófico se pretende a sí mismo como el discurso de la autoconciencia de la especie humana; sin embargo,

el discurso filosófico es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es identificado como el género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia.³⁴

Los varones como portadores del logos, dejan fuera el logos de la mujer, desde un sexismo ideológico que ha cruzado la historia del pensamiento. Las historias de la filosofía han omitido sistemáticamente el pensamiento filosófico producido por mujeres, salvo aquellas procedentes del feminismo. El canon filosófico deja fuera también a pensadoras notables que se expresaron en la forma del ensayo y la literatura, como es el caso de Simone de Beauvoir, entre otras.

Amorós, en la consideración de las estrategias del presente del feminismo, afirma que

³⁴ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991, p. 27

el reto actual del feminismo es el reto de la globalización y que este reto solamente se puede afrontar tramando pactos entre mujeres cada vez más amplios y más sólidos. Estos pactos son sin duda tremendamente difíciles, pero se va haciendo la experiencia de ellos en los proyectos de cooperación donde se implican cada vez más las mujeres, tanto las occidentales como las del Tercer Mundo.³⁵

La crítica de Amorós al feminismo de la diferencia no debería limitar tales estrategias, pero es posible reconocer que las distancias fundamentales son los énfasis entre una lucha por conquistas al interior de un sistema patriarcal y la lucha por las conquistas de desbaratamiento de las relaciones sistémicas que forman la trama de las discriminaciones e injusticias.

Me interesa, en otro registro, señalar dos análisis sobre lo que ha sido la problematización de las identidades de género de dos pensadoras feministas que han llegado a tener mucha importancia en los debates actuales sobre el feminismo, pese a las dificultades que muchas veces ofrece la lectura y comprensión de sus textos: Teresa de Lauretis con su concepto de “tecnologías del género” y Judith Butler con su concepto de “performatividad del género”.

Teresa de Lauretis, semióloga, a mediados de los años 80³ propone la idea de una "tecnología del género" a partir de una pregunta: si el género no es una simple derivación del sexo anatómico sino una construcción sociocultural, ¿cómo se logra aquella construcción? Le parecía que el género era una *construcción semiótica*, una representación, un efecto compuesto de representaciones discursivas y visuales que procedían de varias instituciones –la familia, la religión, el sistema educacional, los medios, la medicina, el derecho–, pero también de fuentes no tan evidentes como la lengua, el arte, la literatura, el cine, entre otros sistemas de representación.³⁶

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Teresa de Lauretis, “Tecnologías del género”, en *Diferencias. Etapas de un camino del feminismo*. Madrid: Horas y horas, 2000, pp. 43-64

Para Lauretis, y resumo su planteamiento central, el hecho de que sea una representación no lo exime de tener efectos reales, concretos, sociales y subjetivos, en la vida material de los individuos. Por el contrario, llega a ser real cuando esa representación se convierte en auto-representación, cuando se asume individualmente como una forma de la propia identidad social y subjetiva. “En otras palabras, el género es tanto una atribución como una apropiación: otros me atribuyen un género y yo lo asumo como propio –o no–”.

Lauretis señala que la procedencia del concepto de género es a partir de los movimientos de las mujeres y de los estudios feministas, antes de la institucionalización de los estudios de género. Lauretis insistirá que la comprensión crítica del género, fue una elaboración epistémica surgida en el marco de un movimiento político de oposición radical a la sociedad patriarcal y que “fue la base de todas las prácticas de deconstrucción del género y de los discursos que siguieron su estela”.

Judith Butler, por su parte, instalará una perspectiva muy original, recogiendo algunos componentes críticos de los análisis de Simone de Beauvoir. En "Actos performativos y constitución del género"³⁷, se referirá a la dimensión de actuación teatral que tiene el género, de poner en escena determinadas designaciones en las que hemos sido formados como mujeres u hombres de acuerdo a la interpretación de la diferencia sexual en la cultura en la que estamos inmersos. Recuerda el enunciado de Simone de Beauvoir, de que “La mujer no nace, se hace”, que refiere de alguna manera a la tradición fenomenológica de los actos constitutivos, que Beauvoir adoptaría y reinterpretaría. El género no sería una identidad estable, sino débilmente constituida en el tiempo, tampoco sería un lugar original de procedencia de los diferentes actos. Sería más bien la “repetición estilizada de actos”. Los gestos corporales, los movimientos, las normas constituyen la ilusión de un yo generizado permanente. Esta concepción, como puede entenderse, cuestiona la idea de sustancialidad del género, lo desplaza de cualquiera connotación esencialista o de permanencia estable en el tiempo. La identidad de género construida es el resultado de los actos reiterados que se repiten de manera discontinua, que responden a un sistema de creencias de la audiencia social

³⁷ Judith Butler, “Actos performativos y constitución del género”, en *Debate feminista*, 18 (1998): 296-314.

mundana pero también de los propios actores, y que dan la apariencia de sustancia. Y Butler afirmará que en la medida que la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no de una identidad de una sola pieza, es posible encontrar rupturas e interrupciones que den lugar a su transformación. El género es una tensión entre la repetición mecánica y una repetición ensayística, podríamos decir, de otras posibilidades de construir identidad desde una concepción del artificio, de lo arbitrario. Cualquier transformación pasa por la transformación de los actos que se repiten. Indudablemente esto supone un cambio en las creencias, en las apuestas de actuación.

La concepción de actos de género de Butler podría resumirse en el planteamiento que hace en uno de sus enunciados: “Que la realidad del género sea performativa significa, muy sencillamente, que es real sólo en la medida que es actuada.” Con esto cuestiona de manera radical las cosificaciones y naturalizaciones de los conceptos de género, abriendo las posibilidades de constituirlos de otras maneras a como están contruidos. La identidad de género es para Butler “un resultado performativo que la sanción social y el tabú compelen a dar”. Y es este carácter performativo el que permite cuestionar su “estatuto cosificado.”

Como término a este desarrollo, diría que las luchas feministas y sus correspondientes elaboraciones conceptuales respecto del género han removido la rigidez identitaria produciendo una apertura significativa del pensamiento.

Asimismo, es importante subrayar que el feminismo es siempre pensamiento político y que ha implicado la acción política en un amplio espectro de formas que van desde su expresión en la calle y en el escritorio, por indicar dos formas de manera un tanto polarizada para nombrar lo colectivo y lo individual: la voz, la presencia del cuerpo en lo público y la intimidad de la escritura.

A juicio de Cecilia Macon, filósofa argentina,

A lo largo de las últimas décadas las teorías de género han tenido la extrema virtud de sostener desarrollos conceptuales que redundaron en la complejización de ciertos debates clave de la filosofía política. Su sofisticación teórica, no solo ha sido capaz de enriquecer debates propios

y desplegar justificaciones relevantes para sus programas políticos, sino que, además, ha impactado sobre otras áreas.³⁸

Una de esas áreas es la educación. Las imponentes movilizaciones feministas de estudiantes universitarias y secundarias en nuestro país en mayo del año 2018, reclamaron como uno de sus ejes fundamentales la educación no sexista, el que junto al problema de las violencias de género y el acoso sexual que se viven dentro las instituciones educativas, constituyen claves de una comprensión de lo político: por una parte, la comprensión de las relaciones de poder sistémicas presentes en las relaciones interpersonales e institucionales expresadas en términos de abuso, y, por otra parte, la comprensión de las relaciones de poder que ocurren en el ámbito del lenguaje, del saber y de la educación expresadas de manera androcéntrica y sexista. La emergencia de la pasión feminista en las universidades que ha alterado el espacio público con su aledaña iconoclastia, es la expresión de deseos políticos, la emergencia de pulsiones y enunciaciones desde un lugar de rebeldía. Un estallido contra un orden detenido en su condición de inercia patriarcal y que conlleva al mismo tiempo la imaginación histórica de un porvenir. El futuro empieza siempre en el presente, en impulsar la voluntad política hacia las transformaciones. Esta irrupción se produce desde un imaginario político donde el cuerpo y el conocimiento devienen los pilares de esa imaginación, que libera los cuerpos ceñidos en lógicas de significación de dominio sexista y patriarcal, y amplía la producción y transmisión del conocimiento estrechado en un logos androcéntrico.

Las jóvenes y jóvenes comprometidos con estas transformaciones, no requieren del mensaje corruptor de Badiou. Co-rompen por sí mismos los significantes y significados de un orden simbólico que estrecha la vida.

³⁸ Cecilia Macon, “Sentimus ergo sumus”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*. Buenos Aires, Vol. II • N° 6 • 2013, pp. 1-32. Ver en <http://rlfp.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/Sentimus-ergo-sumus-Cecilia-Macon.pdf>