

De/generar la filosofía: una mirada in-disciplinada de la tarea filosófica



Virginia Cano

Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género – Universidad de Buenos Aires – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina

Recibido en diciembre de 2016; aceptado en mayo de 2017.

Resumen

El presente artículo busca abordar la cuestión de la eficacia productiva de nuestros discursos filosóficos hetero-cis-normativos. Siguiendo las lecciones de las teorías feministas y de la disidencia sexual, intento desarrollar una aproximación crítica y disruptiva al poder performativo de nuestra viril disciplina, disputando sus androcéntricas genealogías, canon y horizonte imaginativo. La (aparente) ausencia en nuestra disciplina de “mujeres filósofas”, entre otras, es la expresión del paradigma hetero-cis-centrado que organiza nuestro campo; paradigma que debe ser disputado, entre otras estrategias, por medio de la ampliación y enriquecimiento de nuestra de-generada imaginación filosófica.

Palabras clave

filosofía
de-generar
imaginación filosófica

De/gendering Philosophy: an Un-disciplined Viewpoint of the Philosophical Task

Abstract

The present paper seeks to address the issue of the productive effectiveness of our hetero-cis-normative philosophical discourses. Following the lessons of feminist and sex-dissident theories, I intend to critically approach and disrupt the performative power of our virile discipline, disputing its androcentric genealogies, canon and imaginative horizon. The (apparent) absence in our field of “women philosophers”, among others, is the expression of the hetero-cis-centric paradigm that organize our field; a paradigm that must be dispute, among other strategies, by enlarging and enriching our de-gendered philosophical imagination.

Keywords

philosophy
de-gender
philosophical imagination

Un filósofo va caminando absorto en sus elucubraciones celestes y se cae en un pozo. Otro filósofo se sienta junto al fuego, envuelto en su bata, y se dispone a escribir las

meditaciones más famosas de la literatura filosófica. Un tercero toma paseos rutinarios, en su ciudad natal, siempre al mismo horario y con la precisión suficiente como para que el pueblo entero ajuste sus relojes al ritmo de sus pasos. Otro filósofo se abraza a un caballo malherido mientras se sume en la locura. Otro estrangula con sus propias manos a quien fuera su esposa en un departamento de París. Un filósofo es rey, otro consejero del príncipe y otro rector en la universidad. Los hay filósofos maestros, revolucionarios, académicos y artistas. Algunos desprecian los bienes terrenales, y otros se entregan a los placeres de la carne con la misma fruición con la que degustan las delicias de la pluma. Los hay filósofos humildes, excéntricos, huraños, risueños, desventurados, torturados, consagrados, malditos, poetas, desempleados, con bigotes, con lentes, pelados, adictos, homosexuales, con túnicas largas o trajes desaliñados, matemáticos, casados, solitarios, incomprensidos, enamorados, desventurados, aventureros...

El imaginario y las ficciones en torno a la figuración “el filósofo” proliferan en formas múltiples y matices variados; pero no importa el siglo, el escenario o la pasión que apunte la escritura, “el filósofo” es, en el imaginario cultural, colectivo y académico, varón. Aunque, desde ya, no cualquier varón. Vivo o muerto, local o extranjero, reconocido en vida o póstumamente, “el filósofo” es en nuestra imaginación filosófica un varón. Y como “todo hombre” del conocimiento, ha insistido con vehemencia el feminismo, el filósofo hará de su singularidad, autoridad objetiva y legitimidad epistémica. Él, afirma Paul Preciado, hará “la economía de su polla” y tomará “la posición universal” (Preciado 2008: 307). Pero, ¿son todxs lxs filósofos varones? ¿Acaso no hay mujeres filósofas? ¿Y lesbianas? ¿Y travestis? ¿O es la filosofía patrimonio exclusivo “la virilidad”? ¿Es el pensamiento patrimonio viril de la filosofía? ¿Se puede ser pensadorx sin ser filósofo? ¿Es posible de-generar y des-disciplinar la lengua de la filosofía?

Gaytari Chakravorty Spivak. Hipatia de Alejandría, Seyla Benhabid, Julia Kristeva, Alejandra Catillo, Judith Butler, Hiparquía, Hildegard Von Bingen, Mary Wollstonecraft, Nelly Richard, Christine de Pisan, Hannah Arendt, vale flores, Simone Weil, María Zambrano, Susan Sontag, Catherine MacKinnon, María Gaetana Agnesi, Olympe de Gouges, Elisabeth de Bohemia, María Lugones, Wendy Brown, Lucia Piossek, Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Marta Nussbaum, Françoise Collin, Rosa Luxemburgo, Agnes Heller, Luce Irigaray, Audre Lorde, Chantal Mouffe, Nancy Fraser, Teresa de Lauretis... y la caótica, prolifera y un poco equívoca lista de mujeres/lesbianas filósofas o pensadoras prosigue (por recolectar algunos de los nombres para *una* de las posibles genealogías bastardas y de-generadas de “la filosofía” en la que me inscribo). Aún así, sus existencias no consiguen dismantelar uno de los axiomas básicos de la disciplina filosófica: “El filósofo es varón”. Disputar este *locus* viril del saber filosófico (y del conocimiento y producción de teoría en general) supone desbaratar algo de la economía generizada de nuestros saberes, así como algunas de sus jerarquías. Intervenir su restringido imaginario disciplinar, puede ser la ocasión de cortocircuitar la maquina re-producción de nuestra cultura androcéntrica desde la práctica de filosofar.

Volvamos, entonces, a la ausencia abrumadora, en nuestra *imaginación filosófica*, de mujeres filósofas; reparemos (en) la falta de referencias, imágenes y fantasías en torno a “las filósofas”, cis o trans, vivas o muertas, propias o ajenas, tortilleras o pakis, antiguas, medievales, modernas o contemporáneas. Volvamos a los silenciamientos que la filosofía ha operado –y aún opera– de todas esas otras subjetividades que no se correspondan con la del “sujeto universal”, ese sujeto que es un varón cis, heterosexual, blanco, que en general no habla español y la mayoría de las veces está muerto hace ya varios siglos. Es necesario hacer propia la enseñanza que una parte importante de la teoría feminista y de la disidencia sexual ha hecho propia: *interrogar el carácter productivo de nuestros discursos, de nuestras posiciones enunciativas, de nuestras*

prácticas epistemológico-pedagógicas; para así poder intervenirlas, disputarlas, cortocircuitarlas, hackearlas, pervertirlas, suspenderlas. Nos urge atender a la eficacia performativa de nuestras prácticas y genealogías filosóficas, así como nos urge intervenir en las políticas de la imaginación y las lógicas de in/visibilización en las que la filosofía interviene, a la vez que sostiene o disputa.

I. “Sólo las feas estudian filosofía”: la filosofía y las tecnologías de la imaginación

La mujer puede naturalmente recibir educación, pero su mente no es adecuada a las ciencias más elevadas, a la filosofía y a algunas artes.¹

Hay un rumor, una especie de mito urbano, un cotilleo universitario, un saber de entredichos que recorre nuestras aulas y pasillos. Dicen por ahí que las chicas lindas estudian Letras, y las feas, Filosofía. Este parece ser el consenso académico. Y es sobre este saber a tuestas, sobre esta *doxa* universitaria, sobre la que quisiera demorarme y preguntar: ¿Cuál es el vínculo entre la fealdad, las mujeres y la filosofía? ¿Por qué se dice que las mujeres filósofas son feas, o que sólo las chicas más feas eligen estudiar filosofía? ¿Por qué las chicas lindas prefieren la literatura a la filosofía en nuestras fantasías epistémicas? Hace ya mucho tiempo que las lesbianas y las feministas recibimos esta “impugnación” por parte de varixs. La fealdad es un correctivo eficaz y siempre a la mano para llamar-nos a la *oiko*-nómica restauración del orden y las buenas costumbres. Pocas cosas nos dicen de modo tan contundente a las mujeres (y a otrxs sujetxs feminizadxs) que estamos en el lugar equivocado, que esa tarea no nos pertenece, o que sería mejor que estuviéramos haciendo alguna otra cosa, como la acusación de fealdad. Si algo “nos queda feo” es porque nos es “impropio”, “no natural”, caótico, poco armonioso.

Sabemos (y hemos interiorizado) que la fealdad, en la economía simbólico-afectiva del heterocapitalismo, es uno de los pecados capitales más costosos para alguien asignada al género mujer, y en términos más generales, para todas aquellxs invitadxs (o arrojadas) a la posición de “feminidad”. Así las cosas, a las lesbianas siempre nos acusan de feas y desagradables, por “mujeres” impertinentes, raras, desubicadas, indebidas, masculinas, violentas, en última instancia, por poco femeninas, malas mujeres, o incluso no-mujeres. A las feministas, por muchos años, se las acusó de “lesbianas”, lo que era (y a veces aún es) un modo de decirles feas, desubicadas, “poco mujeres”, impertinentes. Asumo que una mujer filósofa siempre tuvo (y quizás aún tiene) algo de esa fealdad que el ojo patriarcal proyecta en las mujeres –entre otrxs– que están “donde no deberían estar”, haciendo una tarea que no deberían hacer, o que otros –no nosotras, sino ellos– harían mucho mejor. Entonces, me pregunto, ¿qué hay de indisciplinado, des-ubicado, ubicuo en una mujer-filósofa, o en una lesbiana que practica el filosofar? ¿Qué ficciones nuevas podemos construir para disputar e interrumpir el imaginario filosófico hegemónico? ¿Puede un no-varón ser filósofx? ¿Y qué varones pueden ser filósofos y cuáles no?, ¿y filósofa travesti o una sabia tortillera?

Paul Preciado² menciona a la filosofía como uno de los “códigos semiótico-técnicos de la masculinidad pertenecientes a la economía política farmacopornográfica” (2008: 92); junto a ella, y entre otras tecnologías de la representación y corporales de la masculinidad cis-hetero-sexual, se encuentran: el viagra, el levantar la voz, el porno, el terror anal y el saber matar. Entre los dominios simbólicos y culturalmente instituidos de la masculinidad (cis-hetero-sexual) el quehacer filosófico ocupa un lugar particular, remite a una de las parcelas de la labor racional y la capacidad de abstracción que la virilidad ha reclamado históricamente como su legítima propiedad privada. De allí que la filosofía sea mayoritariamente propiedad simbólica, económica y

1. Cita recuperada de la intervención gráfica de Mujeres Públicas, “Ni genios, ni pensadores”, de 2015. Disponible en línea: <http://www.mujerespublicas.com.ar/assets/ni-grandes-ni-pensadores2.pdf>.

2. Es importante señalar que Paul Preciado, filósofo trans-feminista español, nos interpela con sus textos e intervenciones públicas a pensar no sólo en la ausencia de figuraciones “femeninas” en el campo filosófico, sino también en la ausencia de representaciones plurales de la masculinidad filosófica y de los modos de imaginar la ficción y posición narrativa de “el filósofo”. En este sentido, es pertinente recordar la transición registral (tanto editorial como legal) que ha operado el autor del *Manifiesto Contrasexual*, sobre la que ha reflexionado en múltiples ocasiones el autor (2015, 2018a, entre otros). En 2008, cuando se publica *Testo Yonki*, Paul Preciado firma su escrito como Beatriz Preciado, y narra allí el experimento de auto-“intoxicación voluntaria” que da inicio a las reflexiones teóricas y biográficas que conforman el libro. En 2014, Paul realiza y anuncia su cambio de nombre. Así, tanto el ejercicio de “bioterrorismo” a base de testosterona encarnado en el cuerpo de un sujeto asignado al género mujer que es narrado y analizado en *Testo Yonki*, como también la práctica representacional migratoria (editorial, legal y registral) que realiza Preciado, nos permiten repensar las múltiples maneras en que podemos implosionar las bases binarias del sistema de inscripción sexo-generizado que rige los campos del saber contemporáneo y particularmente el de la filosofía. En este sentido, “la destrucción” (2018b) de Beatriz, y el nacimiento de Paul, operan –al menos– en una doble dirección. Por un lado, con la muerte de la filósofa Beatriz se da nacimiento, paradójicamente, a una posible figuración femenina de la filosofía: el de la filósofa muerta. Por el otro, se produce una nueva e inesperada figuración de “el filósofo” varón, del pensador trans-masculino que Paul llega a ser. Recuperamos y celebramos estas nuevas figuraciones de “los filósofos” (en plural), junto a las de “las filósofas”, “los filósofos”, y “lxs filósofxs” (también en plural), pues todas ellas contribuyen a ampliar, diseminar y de-generar nuestra imaginación filosófica, así como a disputar los campos abiertos y plurales de las feminidades y las masculinidades.

3. Cfr. De Peretti (1989) y Derrida (1997).

cultural de los varones, o, para ser más justa, de algunos varones. El *lógos* filosófico se ha pensado como la lengua del padre, de los varones racionales que –haciendo abstracción de su precaria y cambiante corporalidad– han reclamado para sí la posesión de la verdad, prístina, poderosa, clara y distinta. El falologo-centrismo que acusara Derrida³ nos ha dejado a las lesbianas, a las mujeres, y muchxs otrxs, como los accesorios bellos de una historia viril construida entre varones. Silencio impen-sando de su discurrir, lo otro de la ratio, “las mujeres” (y muchas veces su aún más empobrecida e injusta versión de “la mujer”) han constituido, más que los sujetos parlantes de la filosofía, uno de sus objetos de especulación teórica. Incluso, por momentos, su obsesión. Lo mismo ocurre con una gran cantidad de posiciones subjetivas que quedan fuera de ese imaginario androcéntrico.

Desde la antigüedad clásica hasta la contemporaneidad, los filósofos han dedicado una parte significativa de sus teorizaciones y especulaciones a “la mujer” (generalmente así, en singular), y no han escatimado esfuerzos a la hora de poner a rodar los discursos más binarios, jerárquicos, disciplinantes y esencialistas en torno a la figura de “lo femenino”. Ya sea como objeto de especulación teórica o como ficcionalización estético-conceptual, la figura de “la mujer” ha quedado históricamente asociada a la corporalidad (de la que tanto ha rehuido la filosofía a la hora de pensar el *locus* de su práctica de enunciación), el instinto (siempre opuesto a la razón), y la pasividad (clásicamente asociada a la improductividad y la ausencia de forma racional). Aristóteles llega a comparar en su *Metafísica* a la mujer con la materia informe, principio pasivo e inferior, y al varón con la forma, el principio activo y de racionalidad. “Si andas con mujeres, no olvides el látigo” sentenció el filósofo loco de *Así habló Zaratustra* (a la par que posaba, para una foto, en posición de caballito, junto a su amigo Paul Ree, bajo la mirada atenta y el látigo amenazante de Lou André Salomé).

Las citas y los pasajes abundan, la poca reflexividad en torno a los efectos productivos de estas afirmaciones y sentencias también. La filosofía es uno más de los discursos que sostienen imaginarios y ficciones regulativas sobre lo que es ser una mujer, y un varón (entre otros múltiples modos de ser), así como sobre lo que es ser un sujeto pensante, y sobre lo que significa hacer (o no) filosofía. Reflexionar sobre la potencia productiva que la filosofía como discurso del saber posee, y cuestionar los ideales normativos respecto del sexo, el género, la clase, la raza –entre otros– que ella pone a rodar, se presenta como una tarea ineludible. La filosofía constituye, para decirlo con Preciado, una verdadera tecnología de representación y, por tanto, de subjetivación. En ella no sólo se disputan imaginarios sobre lo que es ser más o menos humano, más o menos mujeres, más o menos varón, más o menos pensantes, sino que la filosofía también se erige, por eso mismo, en una máquina de producción de subjetividades que requiere de nuestra reflexión crítica, feminista, situada, no inocente. Mirar a la filosofía como quien mira a una máquina-productiva de ficciones e imaginarios sociales, y cortocircuitarla, interrumpirla, diseminarla.

II. Interrumpiendo la escena: ¿y las pibas dónde están?

La pregunta parece ser, entonces, ¿cómo interrumpir la maquinaria viril de la filosofía? ¿Cómo consumir, finalmente, la siempre repetida y a la vez dilatada escena parricida en la que, finalmente, se decapita al padre-*lógos*? ¿Es posible imaginar nuevas figuraciones filosóficas? Paul Preciado narra en *Testo Yonki* una anécdota budista que, a su juicio, capta “la escena” (lo que no es lo mismo que la esencia) de la filosofía: el intercambio enriquecedor –y parricida– entre un maestro y su discípulo. Es decir como escena entre varones, como un legado viril al que no todxs estamos bienvenidxs. En el jardín, en el liceo, en la montaña o en la universidad, la filosofía se ha pensado como una escena de transmisión y re-creación entre varones, cadena de virilidades, la fiesta a la que las

piabas no fuimos invitadas. Es por eso que, quizás, más que cortarle la cabeza a nuestros maestros, haya que imaginar otras escenas, nuevas figuraciones, otras redes epistemológicas. Quizás, el desafío radique en abandonar el juego parricida que se oculta tras la escena discipular (el maestro está destinado a querer matar, o decapitar, a su maestro) y traducir la filosofía a nuestras lenguas filosas e insurrecciones epistemológicas, traicionando y desplazando el viejo código semiótico-técnico de la masculinidad.

Interrumpir la escena. Robarles la pelota a ese selectivo club de varones y dejar que las chicas y les amigos copen la parada. La escena fundacional de la filosofía (no) transcurre así (y me permito aquí una re-escritura de-generada del texto “Decapitar la filosofía”):⁴

Una joven aspirante a la filosofía sube una montaña acompañada de su vieja maestra. Caminan juntas por una ruta sinuosa y empinada que bordea la montaña y se cierne al borde de un precipicio. La maestra le ha prometido a su discípula que antes de llegar a la cumbre le será ofrecida la posibilidad del entendimiento y se le abrirá la oportunidad de comenzar la tarea de la filosofía. Le ha advertido que la prueba será dura. Pero la discípula ha insistido. La ascensión es ardua y la joven empieza a desesperar. Han caminado durante horas y está a punto de llegar, cuando de repente, la maestra saca una cuchilla voladora de su mochila y la lanza hacia el vacío sacudiendo ligeramente la mano. La hélice se vuelve pequeña mientras se aleja hacia las nubes y crece mientras vuelve hacia las dos mujeres/tortilleras, el ruido se hace más intenso hasta que la cuchilla viene a cortar de un único tajo impecable la cabeza de la maestra. La sangre salpica la cara de la discípula que observa la escena estupefacta: la cabeza lípidamente seccionada, los ojos despiertos, rueda por una de las laderas de la montaña, mientras el cuerpo, con los brazos aún agitados, se desliza por el otro lado hacia el precipicio. Sin siquiera tener tiempo para actuar, la discípula se pregunta si debe correr por un lado de la montaña para recoger la cabeza o por otro para recoger el cuerpo. Sabe que no tiene respuesta. Su maestra le ha ofrecido el regalo de la filosofía. Elegir entre la cabeza y el cuerpo. Autoseccionarse la cabeza. Poner a distancia de sí su propio cuerpo. Hacer la experiencia de la separación.⁵

4. Traducimos, trasladamos, re-escribimos el texto de Preciado. Por tanto, no presentamos una transcripción literal, sino una re-escritura y una re-versión de la fábula que narra Preciado para pensar la decapitación de la filosofía. Re-escribir esta fábula en un posible “lesbi-castell-ano”, es un modo de ejercitar una posible otra lengua filosófica.

5. Cf. Preciado (2008: 306-307).

Como es de esperarse, Preciado narra esta fábula teniendo como protagonistas a dos varones y extrae de ella una lección magistral: “Hasta ahora en Occidente hemos creído que el filósofo es una cabeza pensante (por supuesto, un varón cissexual que, al dejar aparentemente de lado su cuerpo, hace la economía de su polla y toma la posición universal)” (2008: 307). El maestro-varón- y el discípulo-varón representan el papel de los sujetos universales con el que “todos” nos podemos –o deberíamos– identificarnos. Narrar esta escena en femenino es apenas un ejercicio de imaginación filosófica, y un intento por contribuir a la ampliación de sus horizontes, un modo de interrumpir algunos de sus códigos semiótico-técnicos de la masculinidad hegemónica.

Pero en la fábula budista la segunda posibilidad es igualmente válida que la primera: correr por el lado del cuerpo, forzar, a lo Artaud, el cuerpo a producir texto. Dos vías irreconciliables: una cabeza autónomamente mecanógrafa, que no necesita de manos para escribir; o un cuerpo decapitado que produce, como por supuración, una anotación inteligible. He aquí el desafío y la tentación de todo filósofo: correr detrás del cuerpo o de la cabeza (2008: 307).

Parte del desafío de desarmar esta escena inicial de la filosofía radica en desmontar este dualismo trágico que ha opuesto una y otra vez la razón al cuerpo, la inteligencia a las emociones. Y, efectivamente, Occidente parece haber optado (mayoritariamente) por la senda viril de la cabeza parlante. Pero puede que de esta fábula no se extraiga sólo esta lección. Pues si, como la fábula misma explicita, es para la discípula para

quien se abre el camino de la filosofía, quizás sea necesario demorarnos en ella (y no sólo en el cuerpo desgarrado de su maestra). Recuperemos el cuerpo tembloroso de la discípula. Demorémonos en el *shock* frente a la enseñanza de su maestra. En su incomodidad. Porque quizás sea justamente allí, en esa conmoción corporal, afectiva e intelectual, en ese temblor de quien se queda perpleja y conmovida frente a los otros, donde esté la más valiosa enseñanza de esta fábula budista-feminista-tortillera.

III. Re-con-figuraciones filosóficas: imaginando nuevas escenas del pensar

Quisiera entonces extraer tres lecciones, tres figuras e inspiraciones, para pensar a partir de la fábula, algunas figuraciones in-disciplinadas y de-generadas de la filosofía (y del filosofar):

III. a. El shock

Por eso, esta pedagogía del sobresalto precisa reinscribir el estudio, primariamente, como sufrimiento y pasión, un alternarse entre estupor y lucidez, descubrimiento y turbación, pasión y acción, para reinventarse el ojo con el que (me) miro (flores 2013: 215).

Preciado, frente a la lectura binarista de la fábula budista, afirma: “¿Pero si la respuesta fuera el acto mismo del maestro? ¿Si la posibilidad de la filosofía residiera no tanto en la elección entre la cabeza y el cuerpo, sino en la práctica lúdica e intencional de la auto-decapitación?” (Preciado 2008: 307). Agreguemos nuestras propias preguntas. Y ¿si la respuesta no estuviera en la maestra, sino en la discípula? Más aún, ¿y si la pregunta –y no la respuesta– estuviera en ese encuentro en el que el corte salpica y el cuerpo se deja conmover? ¿En ese des-tiempo en el que la viva y la muerta se des-encuentran en la incertidumbre de lo precario? La discípula, nos enseña la fábula, está “estupefacta” frente a la enseñanza de su maestra. “Sin respuesta”. En el instante del desgarro: el desconcierto, el *shock*, la suspensión de las certezas, la pregunta, y no la respuesta. Un don amargo, un legado incómodo, una enseñanza-herida que jamás podrá ser evaluada, celebrada o reconocida por la maestra suicida, un desborde epistemológico.

valeria flores afirma a propósito de una posible pedagogía *queer* que: “Des-habituarse a las recompensas de la normalidad podría ser una de las operaciones de la pedagogía antinormativa como política del shock”. Frente a la tesitura del tedio, el abandono y la desafección, señala flores, el shock opera como el “sobresalto” que “abre heridas en el corazón tieso y aterido de la pedagogía normalizadora” (flores 2013: 215). Y es justamente una despedazadora pedagogía del sobresalto la que practica nuestra maestra budista. Una pedagogía del *shock*. Preguntemos, entonces, ¿cómo hace esto la maestra? ¿Cómo practica una política del sobresalto junto con la discípula que es interpelada a partir de la conmoción? Para Preciado, decía, lo que ofrece la maestra es, no tanto la necesidad de elegir entre la cabeza o el cuerpo, sino la “práctica lúdica e intencional de la auto-decapitación”. Actúa bajo el “principio de autocobaya” según el cual hay que ser rata del propio laboratorio epistemológico. Le pone el cuerpo a su práctica. Y es a través de esta transmisión corporal como la maestra le ofrece a su discípula el don de la experiencia del sobresalto, del temblor, de la aporía radical, de la suspensión desestabilizadora. Es allí, en el encuentro del cuerpo decapitado y el estremecimiento de la discípula, donde ocurre “la posibilidad del entendimiento” y “la oportunidad de comenzar la tarea de la filosofía”. Más que una respuesta o un contenido a la pregunta por el filosofar, lo cual sólo arriesga su clausura, la maestra le entrega a su discípula el regalo de la conmoción, del estremecimiento. Y lo hace poniendo su im/propio cuerpo a disposición de ese saber, o más bien, de ese ejercicio de enseñanza.

Quizás el camino del filosofar se abra en ese temblor frente al cuerpo expuesto de las otras y les otras. Y quizás la filosofía comience allí: en el instante de conmoción de sí, en el momento donde lxs otrxs nos hacen temblar el cuerpo y la razón, y donde ese contagio nos conmueven a plantear preguntas que, como la propia discípula quizás haya aprendido en el instante de la muerte de su maestra, no tienen respuestas últimas, ni definitivas, ni tranquilizadoras.

III. b. La experiencia

Al *experimento*-fetiche de la construcción del conocimiento de la ciencia neutral, en el que las variables están ponderadas, medidas y controladas en un higiénico laboratorio teórico, aséptico incluso del/de la propio/a investigador/a-, los estudios de género opusieron la *experiencia*-invención contaminada que se sabe, siempre y por definición, inaprensible- como el camino, honrosamente precario, para producir una perspectiva-otra que resultara inesperada para la ciencia imperante (Trebisacce, 2016: 288)

Algo de esta humilde precariedad epistemológica que destaca Catalina Trebisacce parece encarnarse en la enseñanza (y en la práctica) de la maestra budista, cuyo regalo es la mismísima puesta en escena de la finitud, la introspección y la conmoción de sí que anidan en la tarea filosófica, tal y como ocurre en la epistemología feminista y en la pedagogía del *shock*. Ambas interrogan el cuerpo del saber y el saber del cuerpo, a partir de una experiencia que no puede ser medida con la objetividad de lo calculable y cuyo valor radica justamente en su temblor epistemológico. Como destaca Trebisacce,

la *experiencia* es la que permitió la construcción de un conocimiento que rehuye y rechaza las ilusiones de la omnipotencia del conocimiento neutral y desencarnado que quiere combatir. El conocimiento producido desde la experiencia es siempre conocimiento parcial, y por ello situado. Y el conocimiento situado es el único que comporta la responsabilidad ética de su construcción (2016: 289).

Lo mismo cabe para una (posible) filosofía temblorosa que hace de la (im)propia experiencia cifra de inteligibilidad crítica del presente, y no patrimonio privado de un individuo o la verdad última del "Sujeto" (así, con mayúscula y en masculino). Es necesario pensar filosofías situadas, modestas, a resguardo de ese principio ético-político que señala Trebisacce y que nos aconseja asumir nuestra singular posición en el campo del saber y en las políticas del conocimiento. Asumir esto desde la propia puesta en jaque, desde una sospecha que se rehúsa a descansar en las certezas últimas y en las posiciones abstractas, universales, últimas.

Con "honrosa precariedad", para usar las palabras de Trebisacce, una temblorosa filosofía de auto-experimentación no puede más que practicar aquello que Foucault llamó un *ethos crítico*, es decir, una práctica autocuestionadora constante que interroga por los límites de lo posible, lo pensable y lo esperable.⁶ Una ética auto-poética en la que el cuerpo y el pensamiento se ven interpelados a interrogarse a sí mismos. Una filosofía del temblor, señala Mónica Cragolini,⁷ práctica de una ética de la horadación de certezas y caminos seguros. Una ética que expone el propio cuerpo a la tarea del pensar-con la otra, les otras. Volvamos nuevamente a nuestra discípula que laboriosamente sube la montaña con su maestra para que el secreto del filosofar le sea revelado, quizás ansiosa de recibir alguna de las verdades últimas y certeras con la que ha soñado insistentemente la filosofía, y en su lugar, recibe el don (acaso el *phármakon*) de la conmoción, la perplejidad e incluso el espanto frente a una maestra zarastreana que enseña que no hay otro camino que el del im/propio temblor.

6. Cfr. Foucault (1983).

7. Cfr. Cragolini, M. (2003: 11-22).

III. c. El temblor

El temblor nos deja en la pasividad de la exposición ante el otro, ante el acontecimiento, ante el secreto que es el otro. Secreto inapropiable. Por ello Derrida vincula el término latino *tremor* con el *mysterium tremendum*, que hace temblar. Ese *mysterium* nos apabulla, dejándonos inanes con respecto a toda posibilidad de apropiación y traducción completa de la llamada. Ese *mysterium* nos obliga a ese gesto del saber que admite confusión, error, no posibilidad de traducción, resto (Cragolini 2011: 18).

“Caminar, temblar, demorarse” (Cragolini 2011): he allí otra escena del pensar, otro modo de entender la filosofía y el filosofar, un encuentro posible entre una maestra y una discípula. Andar, conmoverse, interrumpir. Acaso el secreto de la filosofía sea su inapropiabilidad, su misterio inagotable, su incapacidad de reducirse al lenguaje apropiador de “la verdad” absoluta y omnipresente.

La apuesta por la práctica de la conmoción, de la disrupción, de la “interrupción” (flores 2013). constituye una insurrección epistemológica a la disciplina filosófica, en tanto declina el viejo y patriarcal juego de la verdad, para apostar a un saber que permanece abiertxs, y por tanto expuesto y precario, a la interpelación de esas otras y esos otros que nos hacen temblar, y que no pueden dejar de con-movernos.

El temblar es una práctica epistemológica y quizás una posible apuesta pedagógica, en todo caso, una figuración de la filosofía, y del filosofar. Lo que une y separa a un tiempo a la discípula de la maestra, a la viva de la muerta. Quien tiembla ante les otros, quien no está impávido frente a la sangre derramada o la caricia ofrecida, quien es capaz de dejarse conmover e interrogar ante la puesta en común de la experiencia compartida, esa o ese emprende algo del camino filosófico (y feminista) del *shock*. Lo mismo quien hace temblar, quien practica una pedagogía del *shock* que atenta contra toda reproducción normalizadora del saber y obliga más que al juicio taxativo y categórico, a la demora, a la duda, a la sospecha. Es en el temblor, entendido como la práctica constante de horadación de los fundamentos y verdades instituidas, a la vez que la puesta en cuestión de nuestrxs mismxs y de nuestros saberes, donde la experiencia del propio cuerpo deviene enclave colectivo, campo de disputa o revuelta epistemológica.

Disputar la praxis filosófica, pervertir su potencia productiva e interferir su disciplinamiento mito-poiético, nos permite cortocircuitar algunas de representaciones en torno al género (filosófico) y a su re-producción de la hetero-cis-masculinidad, a la vez que nos proporciona una estrategia para intervenir en la economía de los saberes y la ética epistemológica que ella sustenta. Me pregunto cuántas nenas soñaron, sueñan o soñarán con ser filósofas. Y cuantas maneras de filosofar seremos capaces de proyectar. Y cuántas maricas han ficcionado o ficcionarán teorías de purpurinas y estéticas anales. Cuántxs maestrans veremos impartir lecciones de filosofías y cuáles serán las catedráticas bisexuales que tomarán por asalto nuestras universidades. Me imagino que ahora mismo, quizás, no sé, espero, hay una pequeña chonguita que sueña con escribir el próximo *Género en disputa*. . . Es posible imaginar muchos modos de llegar a ser filósofxs. Y es justamente en estas perspectivas situadas, pequeñas precarias y modestas figuraciones, en estas ficciones de filósofxs mujeres, tortilleras, sudacas, travestis, negrxs, pobres, gordxs, sucias, desubicadas y feas, así como en todas las nuevas y otras encarnaduras que seamos capaces de fantasear, donde radique la posibilidad de disputar los imaginarios en torno a las mujeres y a la filosofía, y de plantear nuevos juegos del pensar.

Bibliografía

- » Cragnolini, M. (2011). Caminar, temblar, demorarse. Aproximaciones a una filosofía y una política del temblor. *Nombres: Revista de filosofía*, N° 25.
- » Cragnolini, M. (2003). Temblores del pensar. *Pensamiento de los Confines*, 12, 11-22.
- » Derrida, J. (1997). La farmacia de Platón. En Derrida, J. *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- » De Peretti, C. (1989). Entrevista con Jacques Derrida. *Política y Sociedad*, 3, 101-106.
- » Flores, V. (2013). *Interrucciones. ensayos de poética activista*. Neuquén: La mondonga Dark.
- » Foucault, M. (1983). *¿Qué es la ilustración?* Trad. S. Mattoni. Madrid: La piqueta.
- » Preciado, P. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa-Calpe.
- » Preciado, P. (2015). La importancia de llamarse Paul. *Página 12*, Suplemento "Soy", 5 de junio de 2015. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4022-2015-06-06.html>
- » Preciado, P. (2018a). Cambiar de voz. 2015 Uncut. *El estado mental*, 12 de septiembre de 2018. Recuperado de: <https://elestadomental.com/especiales/cambiar-de-voz/2015-uncut>
- » Preciado, P. (2018b). La destrucción fue mi Beatriz. Llámame por mi (otro) nombre. *Ara en castellano*, 7 de marzo de 2018. Recuperado de: https://www.ara.cat/es/opinion/Paul-B-Preciado-Llamame-por-mi-otro-nombre_0_1973802820.html
- » Trebisacce, C. (2016). Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista. *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 57, 285-295.

