

VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

La enseñanza de la filosofía, una pedagogía del pensamiento-juzgante. Aportes desde la lectura arendtiana del juicio estético kantiano.

Autora: Carolina Mamilovich

Pertenencia institucional: UBA/IDAES

Introducción

A partir de los aportes de la lectura arendtiana del Juicio estético-político, voy a sostener que para explorar la potencia política de la enseñanza de la filosofía será preciso reconsiderar a la filosofía como una actividad no sólo vinculada al pensamiento, sino también al Juicio como capacidad constructiva. De este modo, la preponderancia de la puesta en acto de la articulación entre pensar y juzgar, conlleva no solo una reconfiguración de los lazos entre estas actividades del espíritu, sino fundamentalmente busca desactivar la desvinculación tradicional de ellas respecto de la vida activa, en otros términos, del ámbito referido al mundo compartido de los asuntos humanos. Mi apuesta consiste en reivindicar la potencialidad política de la enseñanza de la filosofía en las instituciones educativas. Así, invirtiendo la fórmula arendtiana, me interesa *mirar la filosofía con ojos enturbiados por la política*¹, para explorar otro modo de relación entre el pensar y el mundo común, que permita acoger las características de este último: contingencia, pluralidad, provisionalidad, imprevisibilidad.

¹ En 1964, Arendt afirmó en una entrevista su intención de mirar la política “con ojos no enturbiados por la filosofía” en “¿Qué queda? Queda la lengua materna” (2005, pp. 515-538).

Desde esta perspectiva, asumo que enseñar filosofía exige propiciar las condiciones para poner en práctica una interrelación entre pensar y juzgar, es decir, dar lugar al ejercicio de lo que voy a llamar: *pensamiento-juzgante*. Dicho de otro modo, se trata de promover la articulación entre el pensar comprensivo y la capacidad de juzgar desde una perspectiva política, que busca reivindicar el terreno de lo común, invitar al ejercicio del pensamiento ampliado, potenciar nuestra imaginación para hacernos conscientes de las necesidades de lxs otrxs y vehicular espacios cada vez más amplios para la discusión sobre los aspectos “mundanos” y plurales de nuestra existencia. Anabella Di Pego (2013), Simona Forti (2001) y Paula Hunziker (2017), cifran la clave para reconsiderar el problema de la relación entre la filosofía y la política en la cuestión del juicio. De acuerdo con este enfoque, sostengo que la articulación entre el impulso negativo-destructivo del pensamiento, junto con el carácter positivo-constructivo del Juicio reflexionante contribuye con el fortalecimiento de la dimensión política de la enseñanza de la filosofía. En este doble juego de equilibrio inestable y tensión permanente entre ambas facultades se abre la posibilidad de una nueva forma de pensamiento o de filosofía reformulada que no recrea la tradicional hostilidad de la filosofía hacia la política.

De lo estético a lo político

La tercera de las *Críticas* es el espacio donde Kant ya no hablará de conocimiento ni de moral; es decir, no habrá lugar aquí para los juicios determinantes ni los imperativos categóricos. De lo que se trata, en el caso de los juicios reflexionantes es de una específica relación entre particular y universal, de tal modo que lo particular no puede deducirse de un universal ni tampoco es posible deducir universales a partir de casos particulares. Esa específica relación es lo que para Arendt caracteriza tanto a lo político como a lo estético: la existencia de juicios particulares que, sin embargo, tienen pretensión de validez universal.

Ciertamente, la apuesta fuerte de Arendt² consiste en extraer una teoría del Juicio² político a partir de una extrapolación de los criterios aplicados al Juicio estético. El eje de su interpretación radica en sostener que el Juicio, que opera en la apreciación de la belleza, se respalda en un *a priori* análogo al que posibilita la formación de una opinión pública y un sentido común democráticos. En definitiva, como afirma Jorge Dotti, la

² “Juicio” corresponde a *Urteilskraft*, la capacidad de juzgar, mientras que “juicio” es *Urteil*, el enunciado que juzga.

argumentación arendtiana se propone legitimar la estructura *a priori* de los criterios de evaluación compartidos socialmente a partir de reconocer a la facultad de juzgar como condición de posibilidad del encuentro con los otros y de la participación conjunta en los asuntos mundanos.³

En efecto, la inherente mundanidad del juicio nos evoca su carácter intrínsecamente político. De acuerdo con esta perspectiva, podemos advertir las potencialidades políticas del Juicio reflexionante que Kant analizó específicamente para la esfera estética. Según Arendt:

[...] dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la «Crítica del juicio estético», donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo. (Arendt, 2003, p. 116)

En relación con el juzgar reflexionante lo que debe ser juzgado tiene que ver con fenómenos del mundo que se manifiestan, aparecen ante todos/as y son contingentes y provisionales. En orden a la judicación o apreciación no hay criterios disponibles, y quien juzga debe valerse por sí mismo y de los criterios que trae consigo sin hacer abstracción de las opiniones de los demás y pensando en su recepción apropiada. Esto implica siempre una brecha lógica entre lo que está disponible para juzgar y lo que se necesita por vía de juicio, y corresponde a la responsabilidad humana del sujeto juzgante colmar esta brecha. En definitiva, el que juzga nunca puede librarse de la conciencia de que ningún juicio de los asuntos humanos puede abarcar todas las posibilidades y, así, llegar a una resolución definitiva.

La lectura arendtiana nos invita a avanzar en determinados tópicos como la mundanidad, publicidad y pluralidad, junto con los rasgos de imparcialidad y desinterés, del juicio reflexionante que nos evocan su carácter intrínsecamente político.

Enfatizando esos aspectos, se advierte que lo que ocurre en el ejercicio del juicio en la vida público-política “no es ni una aplicación de principios universalmente válidos y preexistentes, ni la competencia de intereses particulares a la manera del mercado” (Plot, 2009, p. 37). Asimismo, el juicio estético desinteresado es competencia de cualquiera, es decir, no está reservado a la pericia de determinadas clases sociales. A su

³ Cf. Dotti, J. E., “Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario” (1993, pp. 27-28).

vez, posibilita la salida de la condición privada para intervenir en los asuntos comunes. Por lo tanto, la atención al criterio del desinterés en la facultad del juicio político, en tanto competencia de cualquiera, puede contribuir para cuestionar el monopolio de la inteligencia política dejada en manos de expertos y tecnócratas.

A partir de las consideraciones precedentes me interesa llamar la atención sobre el énfasis que exhibe Arendt en la descentralización de la propia perspectiva para ubicarla en un marco de sentido compartido, a partir de una trama conceptual configurada desde su lectura del juicio estético kantiano, que busca concentrarse fundamentalmente en el carácter fenoménico de la política. El juicio nos ayuda a dar sentido, a hacer humanamente inteligibles acontecimientos que, de otra forma, carecería de él. Así, la facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad humana y el hecho de conferir inteligibilidad constituye uno de los sentidos primordiales de la política.

***Lo-común-en-pluralidad* como modalidad de lo político**

Si bien es preciso reconocer que podemos encontrar una amplia variedad de maneras de concebir y de ejercer la actividad filosófica, como así también existen diversos modos de entender y de intervenir en la vida política, con matices, vaivenes, distintos énfasis y diferentes recursos a lo largo de la historia de la filosofía, predomina cierta desconfianza hacia el mundo de los asuntos humanos. Desconfianza que se expresa en una tendencia a encadenar lo imprevisible y la coyuntura de lo real a través de las mallas del pensamiento que, así, pretende estabilizarlo y dominarlo. En efecto, se desarrolla un pensamiento especulativo abstracto que radicaliza la retirada del mundo e inscribe el pensar en la proeza de un único individuo en su soledad autoelegida. El yo pensante, que se mueve entre universales, no se encuentra en “ningún lugar”, es un apátrida. Según Aristóteles, esta condición de apátrida era consustancial a la actividad del pensar. En el *Protréptico*, exalta al *bios theoretikos*, que no precisa “ni equipamiento ni un lugar concreto para ejercitarse; dondequiera que una persona se consagre al pensamiento obtendrá la verdad por doquier como si estuviera presente” (citado en Arendt, 2002, p. 220).

Desde esta perspectiva, se construye la imagen del filósofo o la filósofa a partir del rasgo de la extranjería, y con frecuencia, se convierte en un/a extraño/a en su tierra, porque siempre está fuera de lugar y opta por abandonar el espacio público. En otras palabras, en nombre de los fueros de la razón autónoma, busca sustraerse del compromiso con la agenda pública.

Las afinidades conflictivas entre filosofía y política cobran relieve en la búsqueda arendtiana de enfrentarse a una tradición filosófica que, según su punto de vista, se ha desentendido de este mundo, es decir, que ha desertado de la esfera de los asuntos humanos, para refugiarse en la quietud de la contemplación. Aun sin entrar en los detalles de esta discusión, es suficiente recordar aquí, como subraya Forti, el estrecho vínculo entre la crítica a la existencia de una metafísica fundadora y la reafirmación de la dignidad de lo político en el pensamiento arendtiano:

El replanteamiento de la política forma para Hannah Arendt un todo con la operación de *démontage* que se viene llevando a cabo con respecto a la historia de la metafísica y de la filosofía política. [...] Afrontar la filosofía política de Hannah Arendt partiendo de su crítica a la metafísica y a la filosofía política significa subrayar con ello, [...] que la trama de su reflexión está constituida por un inextricable entrecruzado de filosofía y política. (Forti, 2001, p. 52)

En efecto, gran parte de la fuerza de las reflexiones arendtianas radica en su intención de desmontar la oposición tradicional entre la forma de vida del filósofo y la forma de vida del político, con lo cual, la filosofía emerge como una actividad transfigurada a través del juicio. Es decir, como una nueva forma de pensamiento diferenciado del pensamiento implicado en el conocimiento científico, por un lado, y del pensamiento especulativo de la filosofía tradicional, por otro.⁴

Buena parte de la obra de Arendt es una muestra de su escéptica actitud con respecto a la capacidad del pensamiento puro para captar la singularidad de la política y, por ello, está atravesada por la búsqueda de un pensar que “retorne al mundo”. Por supuesto, aquí la autora no refiere al mundo objetivo ni racional, sino al experimentado desde una perspectiva humana, es decir, el énfasis está puesto en la fenomenalidad mundana. Por ende, el Juicio político proyecta la idea de una comunidad como generalidad mundano-plural y, desde este punto de vista, Arendt afirma que “el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse” (Arendt, 1996, p. 20).

Asimismo, busca evocar el concepto de *sensus communis* porque le proporciona un nuevo punto de apoyo para una filosofía del Juicio político más liberada de la tutela de

⁴ Cf. Di Pego, A. (2013). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*.

cualquier tipo de finalidad de la historia. Arendt reivindica la libertad del ser humano y la contingencia histórica. Y, en consecuencia, procura fundar la libertad política en el terreno que propiamente le incumbe: el de la apariencia; esto es, el espacio público que se corresponde con el ámbito de lo colectivo, de lo común. Por esa razón también su concepción del Juicio político se deslinda de la perspectiva moral kantiana. No evoca la voluntad kantiana que se desenvuelve en el plano de la interioridad de las disquisiciones morales, sino que se inclina por la libertad como atributo del poder de la imaginación. En el Juicio estético lo dominante es la imaginación y el poder de esta última está muy vinculado al pensar ampliado. De este modo, destaca la operatividad creativa y la función comunicativa de la imaginación.

El juicio reflexivo, por tanto, resulta ser la facultad que corresponde a la mundanidad, y su politicidad inherente no se identifica con un contenido específico, sino que se manifiesta más bien en una modalidad del estar juntxs. En este sentido, *lo político* no refiere a ningún ser sustancial o esencial, sino que expresa una modalidad. Dicho de otro modo, es una práctica, un cómo, no un qué.

Martín Plot lo enuncia elocuentemente a través de la expresión *lo-común-en-pluralidad*: ni lo común como lo uniformemente dado (lo-común-en-homogeneidad), ni lo plural como mera multiplicidad (lo-plural-en-fragmentariedad), sino lo-común- en-pluralidad comporta la dimensión de lo político en el pensamiento de Arendt.⁵

Desde este enfoque, nos interesa subrayar el énfasis que propone la autora al sostener que sólo la facultad de juzgar se mantiene como razón mundana y configura el sentido para el carácter común de los asuntos humanos. Ni el pensar puro ni la voluntad pueden lograr proporcionar los principios capaces de comprender y organizar lo político como tal.

En síntesis, la capacidad de juzgar, parece reconciliar el pensamiento y el sentido común. Así, podemos concebir al juicio como el pensamiento mismo en tanto se vuelve hacia los asuntos mundanos y retorna al “entre nosotrxs”.

Desde esta perspectiva, me interesa pensar el sentido de la enseñanza de la filosofía no sólo como una práctica crítica sino también como una tarea de imaginación. Es decir, como una actividad que pone en cuestión lo dado, pero también que además de preguntarse por qué son las cosas de una forma, se propone imaginarlas de otra manera.

Pedagogía del pensamiento-juzgante

⁵ Cf. Plot, M. “Espacios y tiempo de aparición. Acción, juicio e intersubjetividad” (2009, pp. 29-38).

El pensar, en tanto actividad y no como el goce pasivo de algo, no conlleva necesariamente domiciliarse fuera del mundo de manera permanente. Si lo público es algo que se muestra como lo visible, lo abierto, lo común, estar en público es estar abiertamente, mostrándose, en vez de ocultándose, es estar interactuando, en vez de ensimismándose.

Arendt procede por dos vías para desmontar el modo tradicional de concebir al pensamiento. Por un lado, sostiene que la soledad (*loneliness*) no es condición del pensamiento, sino la *solitud* (*solitude*). Ésta última, a diferencia de la primera, supone la compañía de unx consigo mismx, por lo cual, la actividad del pensamiento es en sí misma dialógica. Al modo de existencia presente en ese diálogo silencioso con unx mismx, Arendt lo llama *solitud*. Por consiguiente, la *solitud* es diferente de otras formas de estar solo o sola, como la soledad y el aislamiento. “La solitud significa que, aunque solo, estoy junto con alguien (esto es, yo mismo). [...] en tanto que la soledad, al igual que el aislamiento, no conocen esta especie de cisma, esta interna dicotomía en la que me hago preguntas a mí mismo y recibo respuestas”, escribe Arendt (2002, p. 207).

Vemos en la cita precedente que, por un lado, la *solitud* refiere a la situación en la que cada cual se hace compañía al pensar y, por otro, la soledad refiere cuando unx está privado de toda compañía, hasta la propia. La *solitud* como el diálogo del dos-en-uno, no significa el hecho de que seamos conscientes de lo que estamos haciendo, sino que tiene que ver “con el específico y activo diálogo silencioso que sólo puede tener lugar cuando actualizo la diferencia dentro de mí” (Birulés, 2017, p. 32).

En este sentido, el pensar no contemplativo es indisociable de este mantenerse como dos y del arte de interrogar sin precipitarse hacia una respuesta. Desde este enfoque, la filosofía como actividad del pensamiento en *solitud* busca distanciarse del confinamiento solitario en tanto prerrogativa y *habitus* del filósofx profesional. A su vez, a través de la mediación del juicio, es posible reconstruir la relación entre el pensamiento, actividad en *solitud* de la filosofía, y la política, referida al mundo compartido de los asuntos humanos.

La noción de *solitud* remite a la actividad del pensar y la noción de lo común refiere a formas del ser con otros y otras. A modo de una relación de conjunción y disyunción entre ambos términos, me propongo explorar hasta qué punto la facultad de pensar, que se ejerce en *solitud*, se extiende a través del juicio a la esfera estrictamente política, en la que unx está siempre en compañía de otros y de otras.

Así, el juicio, en tanto mediación entre el yo y los/as otros/as, constituye una de “las actividades más importantes en la que se produce el compartir-el-mundo-con-los-demás” (Arendt, 1996, p. 234). En palabras de Antonio Campillo:

Si el juicio reflexionante se caracteriza por la aceptación de la pluralidad como su condición de posibilidad, entonces el lugar del juicio es precisamente el espacio de confrontación y comunicación en el que esa pluralidad puede darse y reconocerse como tal. El lugar del juicio es el “entre” del que habla Hannah Arendt: el intervalo, el intersticio, la ambivalente frontera que separa y pone en contacto, la mesa que a un tiempo divide y reúne, la imprecisa tierra de nadie que permite la diferenciación y la transacción -entre las opiniones, los poderes y los sucesos. El juicio reflexionante sólo puede practicarse en la medida en que abre y acoge, instituye y preserva ese espacio de imparcialidad e indecidibilidad en el que los distintos pareceres, intereses y tradiciones pueden hacerse valer y al mismo tiempo reconocer su ineludible parcialidad. (2009, pp. 113-154)

Por tanto, este lugar de confrontación y comunicación que tiene a la base, como condición de posibilidad a la pluralidad y la intersubjetividad, permanece vinculado al ámbito de los asuntos humanos. Así, el juicio evita desentenderse de la responsabilidad política y constituirse en el refugio de almas bellas al servicio exclusivo de una verdad que sobrevuela los asuntos humanos.

En sintonía con la filósofa alemana, consideramos que esta empresa solitaria, del pensador profesional que ha desertado de la esfera de los asuntos humanos, para refugiarse en la quietud de la contemplación, entraña una falta de compromiso con lo público, pone en riesgo la base de la dimensión ético-política de la educación.

En esta articulación del pensamiento con el juicio encontramos las bases para dar un primer paso tentativo en vistas a fortalecer la dimensión política de la enseñanza de la filosofía, contribuyendo así en forma preliminar a recuperar el ímpetu crítico del pensamiento filosófico y, a través del espíritu constructivo del juicio, resituarlo en el mundo.

Contribuir con el diálogo entre el campo de lo político y la enseñanza de la filosofía, en dirección a fortalecer la dimensión política de la enseñanza de la filosofía tiene que ver, a mi juicio, con subrayar el carácter conflictual presente en cualquier encuentro con los/as otros/as en un espacio común. En este sentido, las posibilidades que abre el

espacio común no se relaciona primordialmente con la capacidad para llegar a acuerdos o defender una concepción sustancial de lo bueno, sino con evidenciar las condiciones de posibilidad para el desarrollo y ejercicio del juicio político: la dimensión pública y la confrontación con otros puntos de vista. En definitiva, esta capacidad práctica, que sirve de guía en las situaciones conflictivas en las que se desarrollan las acciones, no busca acceder a una Verdad –situada fuera del espacio y el tiempo–, ni a una reconciliación o entendimiento pleno –que no reconoce la pluralidad y contingencia de los asuntos humanos–; sino que pone en juego la toma de decisiones sobre un curso de acción individual o colectiva.

De acuerdo con esta perspectiva, “común” no reviste el carácter de uniforme, homogéneo o estable, sino de posible, abierto, compartido y para todos/as. En definitiva, al decir de Laurence Cornu, “mundo común” no remite a una globalidad normalizada, sino a un *mundo compartido* (Cornu, 2008, pp. 133-145). En esta misma línea, Etienne Tassin subraya la necesidad de desacoplar el criterio de lo común, tal como sugieren los análisis de Arendt, de una lógica identitaria sobre la base de una modalidad que obedece a una pertenencia idiosincrática, bajo la forma de un reconocimiento étnico, confesional, cultural, nacional, etc. Así, el mundo común tiene lugar acogiendo el conflicto o más precisamente una conflictualidad insuperable. En palabras de Tassin:

El verdadero envite es de comprender que el mundo común al cual abre el espacio público, no es común sino al ser *polémico* en sentido heraclítico -abierto sin cesar por *polemos* a la *apeiron*-, mientras que las comunidades particulares de pertenencia identificatorias obedecen, ellas, a una ley de enclaustramiento. (1999, p. 66)

De modo que el mundo común no tiene coordenadas estables, esto es, no está constituido presuntamente de una forma inmutable, universal y necesaria, ni el estar-juntxs en el mundo es pensado como la fusión de muchxs en el uno, sino que lo común es pensado como lo múltiple, es decir, como un magma de movimientos, reacciones, reconfiguraciones y recorridos de ida y vuelta. Aquí es preciso enfatizar que, desde mi perspectiva, Arendt no es una filósofa del consenso⁶, por el contrario, se podría entender

⁶ Resulta esclarecedor al respecto el artículo de Patrice Vermeren “El desplazamiento de la filosofía, el no-lugar de la democracia y la lengua de la emancipación” (2011, pp. 51-63), donde el autor afirma que: “En el punto nodal del campo agonístico de donde proceden los cuestionamientos actuales de la filosofía

lo común en tanto coexistencia de encuentros y desencuentros, donde la “resolución” del conflicto es incesantemente diferida.

Como he intentado poner de manifiesto, lo común no es algo dado de lo cual ya disponemos, sino el efecto de una construcción, que no aspira a la armonía o concordancia, sino a una acción en común en el contexto de las divergencias. Así, el desafío de la función eminentemente política de la filosofía en situación educativa consiste en formar parte de la disputa en la construcción renovada de un mundo común, a través de un *pensamiento-juzgante en solitud: común*.

V. Consideraciones finales

En este recorrido podemos advertir en qué medida, de acuerdo con Arendt, en la lectura del juicio estético kantiano se cifra la clave para reconsiderar el problema de la relación entre filosofía y política. Desde este enfoque la filosofía puede ser entendida como una práctica en *solitud: común*, es decir, una actividad conjunta del pensamiento y del juicio. Por un lado, el impulso crítico del pensamiento que en *solitud* cuestiona lo establecido y saca a la luz las implicancias de las opiniones no examinadas. Este carácter negativo-destructivo del pensamiento ejerce un efecto liberador sobre la facultad de juzgar y habilita el tratamiento por parte del juicio. Por su parte, el impulso afirmativo-constructivo del juicio, que permanece vinculado al mundo común, permite forjar posiciones provisorias y revisables pero que, a la vez, detentan cierta pretensión de generalidad. A su vez, el pensamiento habilita la revisión de las creencias forjadas por el juicio a fin de evitar su anquilosamiento. Por tanto, existe una articulación dinámica entre el pensar y el juzgar. El movimiento del pensamiento hacia el juicio posibilita resituar al pensamiento en el mundo y, en la dirección inversa, el juicio necesita de la actividad crítico-destructiva del pensamiento para cuestionar lo establecido. Esta interrelación entre pensar y juzgar busca tender puentes para que el primero no pierda el anclaje de la experiencia, y así se vuelva infructuoso e impotente y, el segundo, no sucumba ante lo establecido.

política opera la figura conceptual paradójica de Hannah Arendt”. Así, encontramos una referencia a la filósofa alemana a partir de quienes buscan recuperar la filosofía política académica, y a partir del kantismo de Arendt suscriben su pensamiento a una ética de los derechos, que busca legitimar la pluralidad de las opiniones articuladas al Estado por la forma de la democracia representativa parlamentaria y la pluralidad de los partidos políticos. Por otro lado, Hannah Arendt es leída por Miguel Abensour, en oposición a los restauradores de la filosofía política académica de Myriam Revault d’Allonnes a Ferry y Renaut, a partir de su interés por volver a las cuestiones políticas mismas desde una mirada fenomenológica. Así, este autor la describe “como una figura de resistencia: resistencia a la sociologización que persiste de la política, y resistencia a la restauración de la filosofía política, que apunta al ocultamiento de los asuntos políticos”.

Mi apuesta al fortalecimiento de la dimensión política de la enseñanza de la filosofía recae fundamentalmente en la posibilidad de promover y ejercitar en las instituciones educativas esta práctica en *solitud*: común o, dicho de otra manera, la articulación del impulso negativo-destructivo y del carácter afirmativo-constructivo encarnados en una práctica filosófica que propicie lo que llamo un *pensamiento-juzgante*. Politizar la enseñanza de la filosofía no significa entonces proponer un programa político para enseñar filosofía, ni pretender que la materia Filosofía contribuya a reducir el “déficit democrático” a través de la promoción de competencias para la ciudadanía. Antes bien, nos interesa subrayar la importancia de reconocer la dimensión conflictiva y el carácter público presente en el enfoque crítico y problemático de la filosofía, al considerarla como una actividad que promueve la conceptualización de la realidad y la construcción de criterios de actuación en ella, a partir de intervenir en la lucha por ponerle nombre a las cosas. Por ello, al participar en la disputa por el sentido dominante, el enfoque crítico y problemático de la filosofía, queda sujeto a la lógica de lo político.

En este sentido, en el marco del decaimiento de lo público y de las concepciones instrumentalistas de la acción, consideramos fructífero transpolar al campo educativo la reactivación arendtiana de lo común y su apelación a la dimensión dialógica e intersubjetiva. En tiempos de atomización creciente, donde se proclama el triunfo del individualismo egoísta, en el marco de una globalización normalizada y normalizadora, vale la pena volver a interrogarnos acerca de lo común y, en particular, acerca del lugar de lo común en la tarea de educar. Plantear la cuestión de lo común implica, encarar la dificultad de reencontrar, reinventar su sentido, sin desconocer que en nombre de lo común se han sostenido y se sostienen relaciones de subordinación y de exclusión al servicio de la dominación y el control. En esta dirección, me interesa llamar la atención sobre los peligros de una defensa romántica de lo común que desconozca la complejidad del problema, y, a su vez, sobre los riesgos que conlleva renunciar sin más a pensar qué formas puede asumir la reivindicación de lo común. Ciertamente lo común puede ser pensado e implementado de manera asfixiante, disciplinaria, autoritaria. Sin embargo, de acuerdo con Pablo Gentili, poner lo común bajo sospecha desde el discurso neoliberal ha contribuido con el debilitamiento de la escuela pública:

Poner lo *común* bajo sospecha, identificando toda aspiración a construir lo que nos pertenece y nos iguala como comunidad, esto es, lo *público*, como la causa de todos nuestros males y penurias ha sido una de las mayores victorias del

liberalismo de la segunda mitad del siglo xx. [...] La derrota de lo público, de lo común ante la efervescencia supuestamente creativa del individualismo egoísta se ha gestado en el plano de las ideas y se ha consolidado en el plano político [...] Poner lo común bajo sospecha ha creado condiciones para la promoción de políticas de desprestigio y debilitamiento de una de las instituciones fundamentales de todo orden democrático que aspira a sustentarse sobre la igualdad y la justicia social: la escuela pública y el derecho a la educación. (Gentili, 2008, p. 32)

Siguiendo a Cornu, busco sostener lo común a partir de una pluralidad abierta y polifónica, contra el sentido de una globalización mercantilista, sofocante y deshumanizante. Por lo tanto, según mi punto de vista, contra la destitución de los espacios comunes, la educación no puede ser sino una promesa sobre lo común. Finalmente, después de este recorrido, se abren una serie de interrogantes: ¿se busca enseñar para integrarse a un mundo común precedente y preservarlo o se trata de enseñar para contribuir en la construcción de un mundo común? ¿En qué medida la enseñanza de la filosofía se puede configurar en un espacio de lo común donde se haga posible la capacidad de interlocución para luego poder ser reconocidos como interlocutores?

El desafío que se presenta exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer espacios y tiempos en común y habilitar encuentros para hacer que duren. Para ello es preciso advertir que la enseñanza filosófica se construye en el diálogo filosófico del día tras día, inserto en el marco de la conflictividad propia de los espacios institucionales, y ello convoca a los profesores y profesoras como pensadores y pensadoras para que lleven adelante su tarea de forma activa y creativa.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). ¿Qué queda? Queda la lengua materna. En *Ensayos de comprensión 1930-1954* (pp. 515-538). Madrid: Caparrós.

- Birulés, F. (2017). Arendt y Sócrates, pensar en compañía. En L. Fuster y M. Sirczuk (eds.), *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Katz-Eudeba.
- Campillo, A. (2009). El lugar del juicio. Filosofía, política e historia en Hannah Arendt. En *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías* (pp. 113-154). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cornu, L. (2008). Lugares y formas de lo común. En G. Frigerio y G. Diker (comps.), *Educación: posiciones acerca de lo común* (pp. 133-145). Buenos Aires: Del Estante Editorial.
- Dotti, J. E. (1993). Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario. En J. Sazbón (comp.), *Homenaje a Kant*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – UBA.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Trad. de Irene Romera y Miguel Ángel Vega. Madrid: Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.
- Di Pego, A. (2013). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger* [en línea]. Tesis de posgrado. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf>
- Gentili, P. (2008). Nada en común. Sobre la pedagogía del desprecio por el otro. En G. Frigerio y G. Diker (comps.), *Educación: posiciones acerca de lo común*. Buenos Aires: Del Estante Editorial, 2008.
- Plot, M. (2009). Espacios y tiempo de aparición. Acción, juicio e intersubjetividad. En F. Muller y M. Plot (eds.), *Entre-nos. Ensayos sobre reconocimiento e intersubjetividad* (pp. 29-38). Buenos Aires: Teseo.
- Tassin, E. (1999). Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?. En H. Quiroga, S. Villavicencio y P. Vermeren (comps.), *Filosofías de la ciudadanía Sujeto político y democracia*. Rosario: Homo Sapiens, 1999.
- Vermeren, P. (2011). El desplazamiento de la filosofía, el no-lugar de la democracia y la lengua de la emancipación. *Temas y debates*, 22(15), 51-63.