ISSN 0719-8310

DESPLAZAMIENTOS DE LA FILOSOFÍA EN CHILE
DESLOCAMENTOS DE FILOSOFIA NO CHILE

revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía
revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia

Especial nº 2 – Coordinado por Carolina Ávalos

Enero 2021

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Universidad de Valparaíso CHILE

Universidad Austral de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

ISSN 0719-8310

DESPLAZAMIENTOS DE LA FILOSOFÍA EN CHILE
DESLOCAMENTOS DE FILOSOFIA NO CHILE

revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía
revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia

Especial nº 2 – Coordinado por Carolina Ávalos

Enero 2021

Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía

Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia

Director · Diretor
Gustavo Celedón (Chile)

Número a cargo de Carolina Ávalos Valdivia (Universidad Austral de Chile)
Número a cargo de Carolina Ávalos Valdivia (Universidade Austral do Chile)

Comité de Redacción de la Revista · Comitê de Redação de la Revista
Gustavo Chataignier (Brasil) – Bernardo Correa (Colombia) – Patricia González (Chile) – Ana Kiffer (Brasil) – Francisco Naishtat (Argentina) – Sergio Pérez (México) – Tatiana Roque (Brasil) – Fernando Santoro (Brasil) – Senda Sferco (Argentina) – Lorena Souyris (Chile) – Ricardo Viscardi (Uruguay).

Comité Científico de la Revista · Comitê Cientifico de la Revista
Carolina Ávalos (Chile) – Claudia Barrera (Colombia) – Alberto Castrillón (Colombia) – Filipe Ceppas (Brasil) – Carlos Contreras (Chile) – Jeanne-Marie Gagnebin (Brasil) – Adolfo Vera (Chile) – Tuillang Yuing (Chile) – Patrice Vermeren (Francia)

Edición
Fabián Videla

Imágenes · Imagens
Juegos de una NinÞa (22 x 23 cm aguafuerte) de María Gabriela Guzmán

Dirección postal · Endereço postal
Av. Gran Bretaña 1041, Playa Ancha, Valparaíso / 2380005 Valparaíso / CHILE

Dirección electrónica · Endereço eletrônico
http://www.revistalatinoamericana-ciph.org

Contacto · Contato
revistalatinoamericana.cif@gmail.com

Patrocina
Universidad de Valparaíso

Edita
Colegio Internacional de Filosofía

ISSN: 0719-8310

SUMARIO

EDITORIAL

¿Dónde ha estado la filosofía en Chile?
Carolina Ávalos Valdivia
Pág. 5

TEXTOS

Guerra, filosofía, universidad"
Pablo Solari
Pág. 13

Democracia, historia y memoria política. Discusiones sobre pensamiento conservador e imaginario nacional
Cristóbal Friz
Pág. 41

El *desplazamiento* de la Filosofía hacia la modalidad técnico profesional. Notas para una reflexión *crítica*
Patricia González San Martín
Pág. 61

La disciplina de la distancia en desplazamiento
Carolina Ávalos Valdivia
Pág. 69

Re-pensar la naturaleza en la era de lo post-orgánico
Camila Contreras Sáez
Pág. 81

Los desplazamientos de Óscar Amalfitano
Roberto Chacana Arancibia
Pág. 87

Filosofía y exilio, de desplazamientos y movimientos
Mariela Avila
Pág. 97

El estado de la cuestión (y la filosofía)
Gustavo Celedón Bórquez
Pág. 97

Editorial

¿Dónde ha estado la filosofía (en Chile)?

Carolina Ávalos Valdivia

"[…] Estábamos en esto de que el maestro es el Herodes de la imaginación, verdadero Herodes y no un […] cualquiera porque la mata a ella en legión, en millar y en millón, persiguiendo un Mesías – que es suyo, del pobre hombre– y que es la Razón y el Juicio".

Gabriela Mistral[1]

"[…] una falla subterránea forcejea contra el suelo filosófico".

Jacques Derrida[2]

La realidad parece haberse partido en dos, en lo público y lo privado. La vida ha transcurrido entre la actualidad de la revuelta social y la pandemia en datos, entre la reivindicación de derechos y sobrevivir al virus. Todo sometido a los medios de comunicación y la tecnología, la realidad como artefactualidad.[3] Este es el lugar desde donde se proyecta el futuro. Un espacio ficticio, virtual, que se localiza entre lo que pasa y los sujetos. Allí no sólo accedemos a lo público sino que confluye también lo privado, incluso lo íntimo. La selección de la información, las jerarquías, los intereses que están detrás de los medios parecen ser el precio de entrada para acceder y alimentar la realidad virtual y así confirmar una y otra vez el sufrimiento que causa la realidad, aunque esto implique una homogenización del dolor, la muerte como dato y el pensamiento como algoritmo. Bajo esta lógica, la llegada de la vacuna parece dar calma a los cuerpos con miedo a morir y a los desesperados por el encierro, erigiéndose como el instante en el que por fin se terminen las restricciones y volvamos a recuperar la libertad. Así se piensa el futuro: como un regreso, una vuelta a la vida normal. Pero el hecho es que habitamos la

[1] G. Mistral, *Pasión de enseñar. Pensamiento pedagógico*. Valparaíso, Ed. Universidad de Valparaíso, 2017, p. 31.
[2] J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 77.
[3] *Cfr*. J. Derrida, "Artefactualidades", en: J. Derrida y B. Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 15-42.

excepción. Algunos, los que pueden, están encerrados enfrentados a toda su vida en un mismo lugar y, los más pobres afuera, salvándose del hambre y de la muerte. No hay vuelta a la normalidad porque la realidad devasta la norma y desvanece el futuro. Una vez más: no hay nada nuevo más que el virus que surte el efecto de fenomenalizar la crisis. Por lo que hoy, más que nunca, estamos compelidos a buscar el sentido en lo imprevisible.

A propósito de la mutación que implica el Covid-19 y del cambio paradigmático que supone, las palabras de Nancy sugieren un sentido de encuentro entre la filosofía y la crisis global, que las filosofías del acontecimiento ya venían apuntando. "Debemos aprender a pensar que no podemos prever nada. ¡Eso es muy difícil! Porque estamos habituados a pensar que pensar es prever […] hay un nivel, un punto en el cual debemos aprender a no ver más nada. ¿qué hacemos cuando no vemos nada? No es que no hacemos nada, hay que aprender a estar a oscuras. […] tal vez comencemos a tantear alrededor nuestro. Es un pensamiento a tientas, táctil".[4] La vacuna – la ciencia, la tecno-ciencia, el tecno-capitalismo, por tanto – prevé el futuro, el pensamiento puede imaginar el porvenir. ¿Dónde ha estado la filosofía? ¿Dónde la sabiduría que requiere este tiempo? ¿Dónde el pensamiento filosófico? Y ¿Dónde ha estado la filosofía, esa que nos hace cargar de sentido esta existencia que hoy busca volver a la normalidad con el fin de recuperar la libertad de consumo? La filosofía más que nunca expone su condición autoinmune: cada idea o concepto que escribimos y enseñamos se vuelven prescindibles para este tiempo tecno-capitalista. Las filosofías de los programas, de las competencias, de los papers y de las acreditaciones sobreviven al sistema atentando contra sí mismas. Allí ha estado la filosofía, en sus nombres y en sus identidades al servicio de la universidad. Pero, la filosofía también ha estado en otros confines, más débiles que su institucionalidad por marginales y externos a lo disciplinar, pero más profundos e influyentes en su pensamiento. En el pensamiento "pedagógico" de Gabriela Mistral podemos encontrar, a través de una filosofía de la enseñanza, ideas que hoy podemos acercar, por ejemplo, al pensamiento de la hospitalidad, de la igualdad de las inteligencias y de la universidad. Allí, el cruce entre

[4] Presentación del libro *Un virus demasiado humano* de Jean-Luc Nancy. Ediciones La cebra. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=WbBQW72knGI

educación, política y estética confirma una hebra filosófica posible por la cual ir imaginado y creando el porvenir. Porque, ya para Mistral, es en la universidad y las profesiones donde la filosofía, a partir del capitalismo, abandonó su carácter pedagógico para enclaustrarse en sus límites disciplinares. "Fue necesario el advenimiento del capitalismo y del ateísmo ciento por ciento para que las profesiones del tipo casi sacerdotal a fuerza de ser meras pedagogías […] medicina, derecho y filosofía, pasaran a ser mercenarismo puro función pagada como la del peón de ruta por la hora y el minuto".[5] Y es que el pensamiento de Mistral recupera la pedagogía como una estética, conecta la docencia con la belleza, lo que puede transformarse en una superficie para un "tanteo" y una resistencia filosófica. También lo doméstico se ha configurado como el territorio de lo filosófico, esas actividades cotidianas que tiñen a la universidad de la casa, pueden pensarse como grietas en las murallas e intersticios entre los cuerpos detrás de las pantallas. Oficio lateral o *métier de coté* del que hablaba Mistral, tan necesario como urgente para el ejercicio pedagógico con los y las niñas y por sobre todo para la "salvación" de las y los profesores. En la universidad neoliberal, parte de una sociedad pedagogizada, "el pobre maestro debe salvarse a sí mismo y salvar a los [estudiantes] dentro de su propia salvación. Llegue, pues, el oficio segundón, a la hora de la crisis, cuando el tedio ya aparece en su fea desnudez; venga cualquiera cosa nueva y fértil, y ojalá sea pariente de la creación, a fin de que nos saque del atolladero".[6] La única salida de la filosofía es la sala/pantalla de clases, y ahora su enseñanza está en la casa.

Como una propuesta de lectura, quizá los textos que se encuentran a continuación se puedan poner en relación con el tanteo. Hoy leo el Coloquio *Desplazamientos de la filosofía en Chile*[7] como un intento de tantear ese tanteo de Nancy, un intento de pensar de otra forma, sin ver, arriesgándonos a mirarnos a nosotros mismos, como anunciando el único espacio posible de resistencia: el territorio, que ahora ocupa el espacio de nuestras casas.

---

[5] G. Mistral, *Pasión de enseñar. Pensamiento pedagógico*, p. 92.
[6] *Ibíd*. p. 79.
[7] Actividad co-organizada con Cristóbal Friz del Centro de Estudios Enzo Faletto, Universidad de Santiago de Chile y realizada el 26 de abril de 2019 en la Universidad Austral de Chile con el patrocinio del Instituto de Filosofía y la Facultad de Filosofía y Humanidades.

"El momento actual de la filosofía denota una complejidad en la que los límites de su institucionalidad ya no pueden delinear simplemente un adentro y un afuera. Márgenes porosos, fronteras maleables, lindes contaminados. La filosofía chilena siempre ha sido un pasar, un transitar, un estar de paso por la filosofía europea occidental. No tiene una tradición propia, porque no hay propiedad. Hay una historia de la institucionalidad filosófica chilena, una memoria que se esfuerza por mantener y sostener los confines de la filosofía, de su disciplina, y que hoy, más que nunca, es interpelada. La filosofía en Chile es un transitar, un continuo desplazamiento en el que su espacio coincide con la vía de acceso a otros lenguajes, otras disciplinas y otras tradiciones. Y ahora está sometida a otras tensiones y otras lógicas, es reclamada por otras disciplinas y su necesidad reconocida más allá de la universidad. La filosofía en Chile hoy está exigida y ese tironeo filosófico, político, económico, social e institucional se instala como lugar de enunciación de todas las prácticas que constituyen nuestro trabajo filosófico y universitario. ¿Cómo responden nuestras investigaciones a estos desplazamientos? ¿Cómo recibe nuestro trabajo estas migraciones?"[8]

En el tiempo en que se presentaron estas ponencias –el 2019 parece otro tiempo–, andábamos reconociendo, buscando en nuestras investigaciones, un pensamiento de la filosofía en Chile, un pensamiento filosófico que sacara a la filosofía de las determinaciones identitarias en las que la universidad, la institución por tanto, la ha sumido en nuestro país. Entonces la idea de desplazamiento cobró sentido como un punto de partida, iniciar una reflexión conjunta desde ese *topos pathos-logicus* de la filosofía que es tránsito. Porque "[…] la filosofía no logra ser lo que querría; y ese lugar es un lugar de disputa, un lugar disputado en el sentido de que se lo disputa, se discute acerca de él, y también es un lugar que se quiere ocupar, apropiar, un lugar disputado. Es un lugar que porta en sí la ley de su desplazamiento, de su heterogeneidad interna".[9] Aquí la filosofía chilena leída en desplazamiento se encuentra con el conservadurismo en su historia, con la crítica a la universidad, con la desesperanza de su pedagogía, con la distancia, con el exilio, con

[8] Argumento enviado a las y los colegas invitados a participar, todos ellos autores de los textos de esta compilación.
[9] Jacques Derrida y Mauricio Ferraris, El gusto del secreto, Buenos Aires, Amorrortu, p. 77.

Bolaño, con la ciencia y los ciborg y con las formas de investigación en nuestro país, todo aquello en su afirmación y negación como resistencia a/de la filosofía.

Bibliografía

G. Mistral, *Pasión de enseñar. Pensamiento pedagógico*. Valparaíso, Ed. Universidad de Valparaíso, 2017, p. 92.

J. Derrida; M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires, Amorrortu.

J. Derrida, "Artefactualidades", en: J. Derrida y B. Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 15-42.

Presentación del libro *Un virus demasiado humano* de Jean-Luc Nancy. Ediciones La cebra. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=WbBQW72knGI

Textos

Guerra, filosofía, universidad

Pablo Solari*

Resumen

Una lectura del breve ensayo de filosofía sobre la universidad *La Excepción Universitaria* (2012) publicado en Chile tras las movilizaciones estudiantiles del 2011. Si bien hay algo de recensión anacrónica, se busca mostrar que el texto repite las reglas de enunciación institucionales de la filosofía contemporánea articulados en el contexto posterior al Golpe de Estado de 1973, mediante un juego de incoherencias entre un pensamiento modernista de matriz kantiana y uno vinculado a las tradiciones tutelares hispánicas del neotomismo y el decisionismo.

Palabras clave: Guerra – Filosofía - Universidad

Resumo

Uma leitura do breve ensaio de filosofia sobre a Universidade *La Exceção Universitaria* (2012) publicado no Chile após as mobilizações estudantis de 2011. Embora haja um pouco de recensão anacrônica, procura-se mostrar que o texto repete as regras de enunciação institucionais da filosofia contemporânea articulados no contexto posterior ao Golpe de Estado de 1973, mediante um jogo de incoerências entre um pensamento modernista de matriz kantiana e um ligado às tradições tutelares hispânicas do neotomismo e do decisionismo.

Palavras chave: Guerra – Filosofia - Universidade

* Profesor a honorarios.

Los gestos de lo filosófico abundan en las declaraciones iniciales que marcan el rumbo de *La Excepción Universitaria*. Por lo pronto, comienza con una arriesgada promesa: reflexionar sobre la "educación misma" en medio una intensa discusión pública que, se estima, ha dicho poco y nada sobre ello, no obstante haberla puesto en el centro de la agenda. Reconociendo la posibilidad de una *sobredeterminación* del concepto, se asume la posibilidad de discernir un significado focal: "decimos y queremos algo más que un ideal político y social cuando usamos la palabra educación"[1].

De inmediato, sin embargo, la promesa se acota, pues sus autores, tres filósofos chilenos, avisan que se ocuparán de la *educación universitaria*, por la común y silvestre razón de ser, ellos mismos, profesores universitarios, es decir, porque prefieren restringirse a hablar "desde la propia experiencia, y no desde la autoridad de pedagogos o economistas de la educación"[2]. La promesa entonces no es abordar el problema desde una perspectiva empírica o técnica, sino "aclarar eso que decimos y queremos cuando hablamos de 'educación'".[3] Esta aproximación a la educación universitaria es filosófica entonces y su propósito es "ofrecer criterios y corregir unilateralidades"[4]. Más adentro en el ensayo se ofrece una explicación más precisa de esta tarea:

> […] buscamos explicitar algunos supuestos implicados en el uso que hacemos del término "universidad", con el fin de determinar lo que efectivamente y no sólo idealmente entendemos por universidad y, por lo tanto, lo que efectivamente queremos (y necesitamos) cuando decimos, por ejemplo, que queremos una educación universitaria de calidad[5].

La necesidad de intervención desde la filosofía en el debate público se hace necesaria por "el nivel de la discusión que se ha generado"[6]. A oídos de los filósofos,

---

[1] J. M. Garrido, H. E. Herrera y M. Svensson, *La Excepción Universitaria*, Santiago, UDP, 2012, p. 9.
[2] *Ibid.* p. 11.
[3] *Ibid.* p. 9.
[4] *Ibid.* p. 11.
[5] *Ibid.* pp. 39-40.
[6] *Ibid.* p. 15.

el discurso estudiantil se limita a repetir una consigna ('educación pública, gratuita y laica') que les suena monótona: "el discurso no ha estado a la altura de la estética de las marchas"[7]. Por su lado, los "ideólogos" se afincan en dogmatismos polares en que se defiende/rechazan en bloque, sin matices, privatismo o estatismo, según sea el lado. Los defensores del Estado critican al lucro y la influencia de la Iglesia, desatendiendo los peligros de la concentración estatal de la educación y omitiendo el aporte histórico de los planteles privados. Los defensores de lo privado reducen su argumento al imperativo de eficiencia y desatienden tanto el efecto negativo del lucro sobre la calidad como el peligro del monopolio privado. Se configura así un "diálogo de sordos".

Ante este juego de suma cero, la singularidad del esfuerzo de reflexión filosófica prometido en este ensayo se acredita ya, en su performatividad, por una constatación de la heterogeneidad de las voces que se disponen a alcanzar consensos básicos para orientar los acuciantes cambios al sistema universitario. El texto se propone como ejemplo de una actitud genuinamente pluralista que es el sello de la universidad y del pensamiento, toda vez que "un vivo intercambio de ideas entre quienes están profundamente enraizados en concepciones rivales de la realidad. […] es un acontecimiento excepcional"[8].

La diversidad de los filósofos que exponen así a la excepcionalidad de sus propias otredades tiene, al mismo tiempo, homogeneidad de excelencia y calidad según los criterios estándar del sistema universitario.

> Somos tres investigadores de creencias políticas y religiosas muy distintas. Uno educado sin religión, otro católico, otro protestante. Los tres hemos tenido la experiencia de estudiar e investigar en universidad chilenas y extranjeras (Francia, Alemania y Estados Unidos). Dos hemos trabajado en universidades estatales chilenas. Los tres nos dedicamos a la filosofía, con metodologías, estilos y especialidades diferentes (filosofía medieval, moderna y contemporánea). Somos evaluados anualmente por nuestras

[7] *Idem.*
[8] *Ibid.* p. 81.

unidades académicas y por FONDECYT. Dos de nosotros obtuvimos nuestra licenciatura de universidades privadas y uno de una universidad del Estado[9].

Doble autorización entonces para los enunciados y esclarecimientos filosóficos que se prometen. Sólo habría que añadir que, en la solapa de la portada, se informa que los tres filósofos dirigen unidades académicas y programas de filosofía en universidades al momento de la publicación, todas universidades privadas 'no-tradicionales'.

En la superficie sobre la que los filósofos inscriben su reflexión, aparece como si hubiera dos posiciones en un equilibrio catastrófico e inmovilista, posiciones "complementarias, precisamente en la medida que son perfectamente asimétricas".[10] Salir de este impasse, "ampliar el campo de lo posible", requiere justamente de una "reflexión más diferenciada, que tenga a la vista la complejidad del asunto"[11]. Aquí aparece la jugada filosófica fundamental: producir un concepto de universidad tal que su posibilidad misma dependa de una coexistencia de lo público y lo privado en el sistema. Por cierto, la argumentación es más compleja en su integridad, como veremos, pero el punto básico es el siguiente:

> La institución de educación superior sólo existe – y se distingue de toda otra institución – bajo condiciones que la vuelvan apta para la comprensión de lo otro, de lo desconocido, de lo incontrolable. […] Nos atrevemos a sugerir una tesis: el ámbito de lo posible se expande recién a partir de una ampliación del pensamiento hacia lo otro, lo excepcional. Se requiere una síntesis de lo múltiple y diverso, que incluya lo inusitado en una comprensión capaz de hacer esa síntesis. […] que la síntesis y la ampliación ocurran depende de que emerja una institucionalidad en cierto modo vaciada de institucionalidad, una organización del poder que sea como una ausencia de poder. Esa organización es la […] la universalidad. […] Ello sólo es realizable mediante un cuidadoso procedimiento de división, de división del poder. […] El campo de lo posible, de la apertura hacia lo otro, crecerá cuando los discursos monocordes de ambos lados se

[9] *Ibid.* pp. 10-11.
[10] *Ibid.* p. 19.
[11] *Ibid.* p. 23.

abran a una deliberación creativa, como institucionalidad, la presencia y las contribuciones del otro y de lo otro[12].

De una concepción del pensamiento como apertura al otro y a lo otro, a una concepción de la universidad como institucionalización del pensamiento, a una fundamentación de un sistema universitario mixto, "cuidadosamente" mixto. La división del poder y el diseño de contrapesos entre lo público y lo privado, se vincula, en la tradición republicana que revindican, con la expansión de la libertad de los individuos. No sólo el poder público debe dividirse, argumentan, sino que también debe hacerlo los poderes culturales y económicos. Interpelando al reduccionismo economicista de los discursos habituales de la derecha en materia de educación superior, advierten que "no es sólo la libertad económica, sino un conjunto de libertades fundamentales lo que está aquí en juego"[13].

Lo que sigue a continuación a esta definición conceptual y derivación normativa es una argumentación empírica que constata logros y virtudes del sistema mixto de educación superior, que es el sistema *efectivamente existente*. No sin ciertas reservas críticas sobre el lucro en el mundo privado y la falta de transparencia en el mundo público, además de alinearse con el foco actual en la regulación y la calidad que impulsa el consenso de los economistas de la educación, se trata de una reproducción del discurso del sistema de educación superior vigente, es decir, del sistema de mercados universitarios, es decir, de la universidad de la contrarreforma: "Si miramos el lado bueno de la moneda, cobertura, diversidad ideológica y ciertos grados de excelencia a nivel latinoamericano serían los resultados de la colaboración de los sectores públicos y privados. Probablemente las cosas, con todo lo insatisfactoria que son actualmente, nunca estuvieron mejor en el pasado"[14].

¿En qué punto los autores aparecen desmarcándose críticamente del actual orden de cosas? Dos son las principales "anomalías" que señalan los autores, tras haber

[12] *Ibid.* pp. 24-25.
[13] *Ibid.* p. 104.
[14] *Ibid.* p. 31.

repetido lo esencial del discurso de la contrarreforma universitaria. La primera y más fundamental, pues atraviesa el texto de punta a cabo, consiste en las "distinciones injustificadas que el Estado establece ahora entre las diversas universidades"[15]. Tres son estas arbitrariedades denunciadas: el trato preferente a las universidades tradicionales en cuanto a los aportes fiscales directos (AFD), la falta de fiscalización al lucro (que empaña la imagen de las nuevas privadas sin fines de lucro) y el centralismo.

El mayor énfasis y densidad argumentativa está puesto sobre el primer punto, que atraviesa todo el ensayo. La crítica se dirige inicialmente contra el atavismo que lleva incluir a las privadas tradicionales junto con las universidades estatales para asignar aportes directos, excluyendo a las privadas nuevas sin fines de lucro, pero luego se dirige también contra los privilegios de todas las universidades afiliadas al CRUCH (Consejo de Rectores de Universidades de Chile), es decir, contra las universidades públicas. Para reivindicar su derecho a aportes fiscales, nuestros autores destacan que el "el ranking QS pone a varias de las universidades nuevas entre las mejores de Chile […] posicionamiento que han logrado incluso sin aporte fiscal directo".[16] Hacia el final, se amarra la tesis de la división de "poder académico" entre lo público y lo privado, así como la cuestión del AFD:

> Un papel descollante en el problema de la división del poder como condición de lo público lo juegan los recursos económicos para la educación superior. La pregunta por el financiamiento es inescindible del problema de la división del poder. Al igual que un poder judicial sin recursos se vuelve impotente frente al ejecutivo, para que la división del poder científico y educativo sea real y no meramente nominal, es necesario que ambos tipos de entidades, a saber, las públicas y las privadas, puedan postular a fondos públicos en igualdad de condiciones[17].

La propuesta concreta es perfeccionar y generalizar el mecanismo de asignación por concurso de fondos de investigación (FONDECYT) mediante grupos de expertos

[15] *Ibid.* p. 32.
[16] *Ibid.* p. 34.
[17] *Ibid.* pp. 79-80.

y evaluación de pares, a la totalidad de los fondos fiscales para la educación superior[18].

Una pieza clave en el discurso de nuestros filósofos, así como de otros teóricos de la universidad que defienden los mercados universitarios, es la distinción entre lo público y lo Estatal. Dos sentidos de lo público debemos discernir: lo público como "propiedad estatal" y lo público como "racionalidad pública"[19]. Entra así explícitamente la referencia al "uso público" de la razón de Kant y a la "idea de razón pública" que remite implícitamente al liberalismo político de John Rawls. Este concepto implica tanto la disposición a dirimir las diferencias mediante un proceso deliberativo de intercambio de razones, en que se reconoce igual libertad al resto para participar, como un encuadre del enjuiciamiento que somete los intereses particulares al primado del interés general, es decir, la adopción de un criterio de universalidad.

El primado de una actitud deliberativa sería condición necesaria para que cualquier institución sea pública, es decir, que se ordene bajo los principios de la razón pública. Si ese compromiso falla, las decisiones institucionales responden a los intereses particulares de individuos o grupos por la vía de la fuerza y la imposición, pero entonces ningún régimen normativo declarado puede impedir esa privatización. Luego, para nuestros filósofos este sentido de racionalidad pública es condición de lo público estatal y no al revés. De aquí que

> […] toda institución de educación superior es pública, pues […] independientemente de quien sea su titular, ella existe propiamente solo cuando cumple con el criterio de publicidad, […] es decir, en donde no es el poder, ni el interés dominante el que impera, en donde no hay simplemente transacciones, sino que se ejerce y reconoce la disposición a emplear argumentos de razón generalmente admisibles[20].

La libertad individual (de la que se presupone que puede haber algo así como una

[18] *Cf.* p. 105.
[19] *Ibid.* p. 64.
[20] *Ibid.* p. 76.

magnitud determinable) que subyace a esta actitud crítica es posible sólo si existe una adecuada *división del poder* que impida la concentración totalitaria de poderes políticos, económicos y culturales: "Esta concentración, más todavía que la concentración del poder político en un órgano final de decisión, disminuye la esfera de la libertad, incluida la esfera de la libertad de los ciudadanos para el ejercicio de la razón pública"[21]. De aquí entonces la importancia de abrir el AFD a las nuevas universidades privadas.

Pero nuestros filósofos, cada uno de los cuales dirigía, al momento de publicar el ensayo, sendas unidades académicas en universidades privadas jóvenes que tienen idearios culturales bastante marcados, deben prevenir a una consecuencia inevitable de su demanda por fondos fiscales. ¿Por qué no habría de exigir el Estado, laico por definición constitucional, alguna contraprestación a esas instituciones nóveles? ¿No tendría que el dinero público imponer condiciones al proyecto institucional, a modo de contraprestación? El texto se vuelve especioso ante esta cuestión, pero lo que se quiere demostrar es que no es necesario imponer un "pluralismo interno" a los planteles que participan de la racionalidad pública.

> El pluralismo en la sociedad estará garantizado y protegido precisamente por la existencia de perspectivas rivales que alcanzan a tener expresión institucional, y que desde esa expresión institucional despliegan su identidad exponiéndose a la vez a la crítica. Al permitir que una visión de mundo adquiera expresión universitaria, al tener libertad para desarrollar tal proyecto de modo que tenga alguna influencia sobre la contratación, sobre las áreas de investigación a privilegiar, etc., salta a la vista de modo más llamativo las consecuencias de las distintas visiones de la realidad. Así el ciudadano se ve enfrentado también a posibilidades más significativas […] alternativas consistentemente pensadas"[22].

El argumento en favor de esta perspectiva reside más bien en mostrar ciertas limitaciones de la tesis contraria, asumiendo que el "pluralismo" es la meta

[21] *Ibid.* p. 71.
[22] *Ibid.* p. 85.

compartida. Por una parte, sostienen, no es evidente, comparando a Chile con Europa, que sean genuinamente pluralistas muchos planteles que se declaran tales: más bien, se trataría de un "ambiente en realidad sumamente homogéneo"[23]. El punto es que la *indiferencia institucional* de los proyectos pluralistas no debería traducirse en imponer *indiferencia* a los académicos en su producción individual. Pero la cuestión no puede quedar aquí, en el plano del "impacto social de la universidad", sino que debe avanzar a una interrogación sobre lo que ocurre en "la vida interna de esta institución"[24].

Este desdoblamiento de la interrogante es clave, pues de lo contrario todavía podría imponerse pluralismo interno a los planteles, alegando que la confrontación de puntos de vista divergentes es una exigencia tanto para la investigación como para la enseñanza académicas, siempre que el espacio institucional interno esté adecuadamente diseñado para ello y no permita una mera cohabitación. La cuña que distingue entre "vida interna" e "impacto social" de las universidades permite a nuestros filósofos acotar al "diálogo entre colegas"[25] la exigencia de exposición al otro en las universidades, obviando su rol en la formación de los estudiantes: el pluralismo interno no sería mandatorio pues, en el caso de las actividades de investigación, existen alternativas interuniversitarias para alcanzar sus objetivos.

Nuestros filósofos parecen tratar de disimular esta consecuencia intercalando un argumento más o menos sofisticado que exporta el postmoderno "clima intelectual de superación de la neutralidad" en epistemología al plano de la diversidad de "cosmovisiones" en la vida social[26]. Pero lo que queda como precipitado es que una de las funciones de las universidades comprometidas con "cosmovisiones" sería colaborar con su reproducción social restringiendo el contacto de los jóvenes con la

[23] *Ibid.* p. 87.
[24] *Ibid.* p. 88.
[25] *Ibid.* p. 91.
[26] Corrientes filosóficas recientes están cuestionando los supuestos ontológicos tras el historicismo y la hermenéutica, sin retroceder, no obstante, a posiciones filosóficas premodernas, cfr. M. Gabriel, *Sentido y Existencia. Una Ontología Realista,* Madrid, Herder, 2017, y Q. Meillassoux, *Después de la Finitud*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015.

pluralidad del mundo, con lo otro y el otro. Esta línea de argumentación defiende, en última instancia, un concepto medieval de "autonomía universitaria" como *libertas scholastica*, que consiste en "la libertad de la universidad, como corporación de maestros y discípulos, para resolver sus propios asuntos académicos, pero en ningún caso la "libertad" del profesor para investigar o enseñar esto o lo otro"[27]. Es importante señalar que este concepto de autonomía que excluye la libertad de cátedra fundamenta una serie de procedimientos disciplinares internos de "censura académica" que no trataban "primariamente con la formulación de tesis o proposiciones intelectuales erróneas o falsas, sino más bien con la voluntad de adherirse a ellas públicamente, circunstancia que producía escándalo (*scandalum*), y ponía en peligro la salvación de las almas"[28]. En suma, nuestros filósofos defienden una forma de libertad institucional con financiamiento público ligado histórica y conceptualmente a la Inquisición.

Ahora bien, antes de preguntar si es legítimo que el Estado aporte recursos a instituciones que pretendan responder a este régimen, cabe despejar si acaso nuestros filósofos son *coherentes* en su planteamiento. No sólo es manifiesta la tensión entre el modelo de autonomía universitaria como *libertas scholastica* y la *idea de razón pública* basada en el libre ejercicio de la razón ante un público, idea reivindicada, recordemos, para justificar la condición pública de los planteles privados. Académicos o estudiantes *pertinaces* que manifiesten doctrinas "erróneas" *en público*, puede ser legítimamente castigados internamente por sus instituciones, aunque se les exija participar en el proceso, en cierto modo experimental, de la deliberación pública y adoptar una actitud crítica para acreditar sus instituciones y acceder a los fondos estatales. Sobre la solución a esta tensión volveremos más adelante. Adicionalmente, como veremos en seguida, a la hora de argumentar en favor de la esencialidad del pensamiento en la formación universitaria (y en contra de las "nuevas pedagogías"), sostienen que "el derecho a estudiar es el derecho a estar expuesto a lo desconocido,

[27] R. Madrid, "El concepto de "libertas scholastica" y el modelo metodológico de la universidad medieval", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXXVIII, Valparaíso, 2016, p. 371.
[28] *Ibid.* p. 372.

a aquello para lo cual no se está todavía capacitado",[29] derecho que debe reducirse literalmente al plano de la "capacitación" si nuestros filósofos han de asegurar la función reproductiva de los planteles con pluralismo restringido o *nulo*.

Falta colocar una última vertebra en la columna discursiva de nuestros filósofos, a saber, canjear aquella promesa inicial de aclarar qué entendemos por educación superior. Aquí nos encontramos con una ligera sorpresa: nuestros filósofos no parecen articular lo que ellos entienden por educación universitaria según sus experiencias, sino más bien hacerse cargo de lo que se entiende por "universidad" en el contexto del "debate acalorado y productivo que ha movilizado a la sociedad chilena"[30] en torno, y de nuevo se acota el asunto, a calidad. ¿Qué se entiende entonces por universidad al ser usada en la descripción definida "universidad de calidad"? Sin explorar variaciones contextuales ni efectuar algún distingo, nuestros filósofos decretan que "el sentido dominante […] en que se usa el término "universidad", es el de "centro de capacitación técnico-profesional"[31].

El desempaque de esta definición se aproxima mucho a la teoría de capital humano que ha informado las discusiones de política pública sobre educación los últimos 50 años en Chile (con la *excepción* de los mil días de la Unidad Popular): "quien quiere ir a la universidad […] quiere […] una mejor perspectiva de vida para sí mismo y para quienes en el futuro dependan de su calidad de vida, no sólo porque podrá vender a mejor precio sus habilidades […] sino porque podrá realizarse como persona".[32] El punto de vista de la rentabilidad social correspondiente a esta motivación individual es el beneficio "espiritual y material" de una población más capacitada. Nada que objetar a esta definición: probablemente tiene una importante adecuación empírica estadística a lo que muchos entenderían por universidad en muchos contextos a nivel mundial. En una primera lectura, cabe constatar la

[29] *Ibid.* p. 52.
[30] *Ibid.* p. 40.
[31] *Idem*.
[32] *Ibid.* p. 40.

decepción[33] frente a este resultado *qua* resultado prometido por una indagación filosófica. Cabe interrogarse, también, su coherencia con otras dimensiones del concepto de universidad que los mismos filósofos introducen cuando defienden su concepto medieval de "libertad académica", pues en este contexto, "universidad" designa, más bien, una agencia cuyo propósito es articular, defender y ajustar la concepción comprehensiva del bien de cierto grupo sociocultural por referencia a un marco de general de "racionalidad pública".

Sin embargo, una torsión que aparece al cabo de unas páginas pone en evidencia que se trata de una jugada táctica, pues aparentando rendirse a los imperativos sistémicos, nuestros filósofos introducen, como se anticipó recién, al *pensamiento* en la esencia de la capacitación técnico-profesional y, con ello, a la necesidad de un régimen de vida académica que permita una unidad de investigación y enseñanza. Este es, ciertamente, el punto más valioso de su reflexión: "Pensar es la actividad que comienza cuando uno debe ir más allá de lo dado y recibido. Pensar supone ir más allá de lo conocido".[34] Se asume así un concepto elástico de pensar que incluye lo medular a la práctica profesional misma: "el buen profesional es aquel capacitado para captar […] el modo específico de tratar, controlar, asimilar, conocer lo desconocido"[35].

Luego, las universidades, en el sentido especificado, no sólo deben transmitir los conocimientos relevantes, sino que, en la medida que ofrecen "educación de calidad", deben poder entrenar a los estudiantes en la capacidad de "aplicar" esos conocimientos a casos imprevistos o a crear nuevos conocimientos si fuera necesario. Formas de exponer a los estudiantes al problema de pensar en la universidad son los idiomas, las ciencias básicas, el arte y las humanidades. Pero lo fundamental para alcanzar la calidad es que los docentes tengan ellos mismos el hábito de *pensar*, para lo cual (si se dedican a la docencia y no profesionales que hacen clases por razones

[33] Debo tener esta palabra en el tintero al título de una ponencia, finalmente no realizada, de Cristóbal Durán Rojas. Me imagino que se refería a algo como lo que estoy mencionando aquí.
[34] *Ibid.* p. 52.
[35] *Ibid.* p. 47.

de prestigio o para complementar ingresos) es necesario que dediquen tiempo a la investigación, según la definición de este concepto que proponen nuestros filósofos: "exponerse de manera consciente, sistemática y metódica a lo desconocido"[36]. Al relativizar oposición de investigación y enseñanza, nuestros filósofos se apropian de una genuina perspectiva crítica sobre el actual sistema universitario.

Sin embargo, como vimos, esta crítica se encuadra en un discurso general que articula los fundamentos de la lógica de mercados universitarios para exigir ajustes dentro del mismo régimen. Aunque suene paradójico desde los propios ejes conceptuales del texto, Arturo Andrés Roig podría llamar justificadamente a esta operación de fundamentación de lo existente una *filosofía del Estado,*[37] una *ideología*, concepto éste último que nuestros filósofos definen del siguiente modo: "el pensamiento que se desconecta de lo real y que forma un mundo virtual que termina volviéndose como real y en el que sólo subsiste lo que formal y superficialmente calca con lo preconocido"[38].

Ciñéndose a esta definición, es posible señalar ligeras distorsiones a la realidad en la reconstrucción que los autores proponen del sistema universitario actual. Como se sugirió anteriormente, los autores pretenden mostrar que existe actualmente una relativa igualdad entre los sectores público y privado de la educación universitaria y que la coyuntura sociopolítica originada en el movimiento estudiantil *pondría en peligro esta mixtura virtuosa* en favor de una hegemonía de las universidades públicas. Pero no sólo los mismos indicadores de excelencia referidos en el ensayo muestran superioridad de las instituciones privadas, sino que este sector, al menos al momento de la publicación del ensayo, triplicaba en matrícula y más que duplicaba en ingresos al sector público (en términos absolutos y en promedio por estudiante), abarcando una cantidad menor de estudiantes de bajos ingresos, especialmente las nuevas privadas. Al menos en sus brochazos gruesos, el sistema está *lejos* de estar

[36] *Ibid.* p. 44.
[37] A. A. Roig, "Filosofía y Universidad", en F. Naishtat, A. M. García Raggio, S. Villavicencio (comps.), *Filosofías de la Universidad*, Buenos Aires, Colihue, 2001, p. 192.
[38] *Ibid.* p. 58.

equilibrado.

Otras tergiversaciones ocurren en diversos tramos de la argumentación.

Se presume una orientación ideológica dominante en las instituciones públicas, de modo que nuestros filósofos pueden argumentar de la siguiente manera ligeramente infantil: "si todas las instituciones fueran estatales o todas privadas, el resultado probable sería, respectivamente, una hegemonía de centro-izquierdista laica una hegemonía católica, cuando no un monopolio de una u otra corriente sobre la educación superior"[39]. Este tipo de proposición empírica, que atraviesan todo el texto, es impresionista, careciendo de cualquier tipo de respaldo en recopilación y análisis de datos. Sin entrar en detalles, y manteniéndose en el mismo estándar epistémico de nuestros filósofos, cabe indicar que es sabido que hay planteles públicos controlados históricamente por grupos vinculados a la democracia cristiana, lo que reforzaría la "hegemonía" de cierto sector social en el sistema universitario.

A pesar del esmero para discernir lo público y lo estatal, las universidades públicas son consideradas simplemente como *estatales*. Se opera una equivalencia decimonónica entre (Estado = universidad pública) y (sociedad civil = universidad privada) y, de hecho, se presume que los estudiantes y demás voces que salen en defensa de la universidad pública "aspiran a una tutela o a un control directo de las instituciones por parte del Estado".[40] Pero si bien la universidad pública en Chile es formalmente de "propiedad estatal" y una serie de mecanismos regulatorios y de gobernanza lo vinculan con la administración del Estado y del gobierno de turno, la universidad pública no está, actualmente, *controlada* por el poder político. Sin embargo, nuestros filósofos estiman necesario establecer una cadena discursiva que identifique una hipotética hegemonía de las universidades públicas con una hegemonía del Estado y de ahí, siguiendo una pendiente resbaladiza típica del liberalismo acuñado en la guerra fría, vía predominio de un partido único, se llega al *totalitarismo*. Por ende "es necesario distribuir el poder académico y científico entre

[39] *Ibid.* p. 76.
[40] *Ibid.* p. 63.

el Estado y la sociedad civil"[41].

En este punto es importante rescatar un argumento *reaccionario* que Jorge Millas despliega contra la intervención de las universidades en dictadura. Millas recuerda que "al sobrevenir la crisis política de 1973, las universidades, con pocas excepciones, habían iniciado ellas mismas su reconquista", atribuyendo "la fortaleza espiritual de que dio pruebas la universidad chilena en la hora de su desafío, fue producto de su propia historia, confundida en su carácter democrático, con la historia de la nación".[42] La constatación de lo que podríamos denominar una soberanía "nimia" o "discreta" de la Universidad tiene fuerza en ese contexto porque también la tiene en otros contextos. ¿No es posible reconocer otras 'coyunturas críticas' en que las comunidades universitarias chilenas se han movilizado, *como expresión política de la sociedad civil*, en contra de situaciones y proyectos que atentaban contra su libertad, anticipando incluso el sentido de una decisión verificada posteriormente por la 'voluntad general' para el caso de la política?

Sólo considerando la Universidad de Chile, tómense en consideración los efectos desestabilizadores del régimen oligárquico-parlamentario que generaron las movilizaciones estudiantiles y obreras lideradas por el filósofo Pedro León Loyola como presidente de la FECH en la segunda década del siglo XX, movilizaciones que llevan a la promulgación de una nueva Constitución en 1925 y a la sanción jurídica definitiva de la autonomía política y presupuestaria de la Universidad con el estatuto de 1931.[43] ¿No estuvo ese proceso de descomposición del poder frondista prefigurado, a su vez, por la elección de Valentín Letelier entre 1906 y 1913 como rector de la Universidad de Chile? Letelier fue elegido el mismo año de creación de la FECH y la influencia de su rectorado se expresó en la aprobación de la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria en 1920. El triunfo del movimiento triestamental

[41] *Ibid.* p. 74; "así como necesitamos división del poder entre el Estado y los privados, necesitamos pues que el poder cultural esté dividido entre distintos privados*", ibid.* p. 81.
[42] J. Millas. *Idea y Defensa de la Universidad*, Santiago, UDP, 2012 (1981), pp. 98-99.
[43] R. Mellafe, A. Rebolledo, M. Cárdenas, *Historia de la Universidad de Chile,* Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1992, p. 147 y ss.

contra las medidas del rector delegado José Luis Federici a mediados de los ochenta, movimiento que culminó con su salida, ¿no constituye un antecedente significativo del triunfo, para nada evidente, del "No" al año siguiente?[44] Los movimientos estudiantiles de 1997 que culminan, en lo más sustantivo, con la creación del Senado Universitario, ¿no anticipan ya la lucha contra los consensos de la postdictadura que se verifican de modo dramático y espectacular en el estallido de Octubre?[45] La misma fundación de la Universidad de Chile en 1842, ¿no inaugura el debilitamiento del autoritarismo portaliano y la activación de un espacio público y ciudadano durante esa década?[46] El importante movimiento feminista del 2018, ¿podría haberse originado en las universidades llamadas *privadas*? Universidades de propiedad privada, por cierto, han tenido hitos de expresión de sociedad civil que también evidencian una potencia para marcar tendencias históricas, como es la sublevación triestamental iniciada el año 1966 en la Universidad Técnica Federico Santa María contra el intento de Agustín Edward Eastmann por transformar a la institución en una plataforma de negocios de su grupo económico familiar. La toma de la UTFSM estimuló a su vez la toma de la casa central de la Pontifica Universidad Católica de Chile que dio inicio oficial a la época de la Reforma Universitaria.[47] Lo mismo puede decirse de la exitosa oposición de los estudiantes y de parte del cuerpo docente al intento de venta de la Universidad Central al grupo financiero demócrata cristiano Norte-Sur a finales de año 2010, oposición que inspiró el decisivo movimiento estudiantil en el 2011 que, entre otras cosas, logró contener significativamente el lucro formalmente ilegal pero aceptado por el Estado en la educación superior[48].

La constatación de una discreta decisión, no derivable conceptualmente, es más

---

[44] *Ibid.* pp. 130 y ss.
[45] L. Thielemann, *La anomalía social de la transición. Movimiento estudiantil e izquierda universitaria en el Chile de los noventa (1987-2000)*, Santiago, Tiempo Robado, 2016.
[46] Cfr. El estudio introductorio de V. Castillo, & C. Fernández, *El Republicanismo Popular. El caso de Santiago Ramos, "El Quebradino"*, Santiago, LOM, 2017.
[47] Víctor Herrero Aguayo, *Agustín Edwards Eastman: una biografia desclasificada del dueño de El Mercurio*, Penguin Random House, 2014.
[48] Cfr. J. P. Figueroa y T. Araya, "El negocio que esconde la venta de la Universidad Central", en CIPER, 28.04.2011. Recuperado el 22 de Agosto de 2020 https://ciperchile.cl/2011/04/28/el-negocio-que-esconde-la-venta-de-la-universidad-central/

débil que la tesis radical sobre la Universidad-Sujeto que Millas articuló en los sesenta. Según esta tesis, la universidad sería la única institución capaz de "tomar conscientemente su propio control y de transformar lo que es un desarrollo ciego de la historia, en un rumbo deliberado, preconcebido y controlado"[49]. La sociedad técnica de masas requiere "una preocupación consciente de sí misma, una autorregulación absolutamente lúcida y planificada de su destino"[50]. Millas reclama para la Universidad "las funciones de un verdadero sujeto de poder"[51]. La tesis de una Universidad-Sujeto supone la necesidad y la posibilidad de reconstituir la unidad de la soberanía, de subordinar la multiplicidad de poderes particulares y sus respectivos intereses a una misma voluntad que actúan siguiendo orientaciones propias e integradoras: "La educación superior es una condición sine qua non para el ejercicio responsable y eficiente de ese poder".[52] Ello implica creación de sentidos compartidos que hacen posible la comunicación en la sociedad de masas, sentidos que sean fuente de fines sin responiones reconocidas".[53] Por ello, la agencia que la Universidad-Sujeto hace posible es *responsable*der sólo a intereses unilaterales de un sistema de acción, sino "al orden total de valorac, es decir, "liga el poder a un sistema más amplio de fines […] los fines de la intersubjetividad o coexistencia de los hombres […] se integra al orden de la convivencia".[54] No deja de haber una resonancia entre esta tesis de Millas, que hasta cierto punto no es un programa sino la articulación de un proyecto histórico en curso, y la tesis de la universidad como el lugar social de la excepción, de exposición controlada a lo nuevo y a lo otro.

Es "concebible", efectivamente, como afirman nuestros filósofos, que una universidad pública sea capturada de forma sempiterna por camarillas corruptas, pero lo cierto es que, como argumenta Pablo Oyarzún, es empíricamente insostenible

[49] J. Millas, *op. cit.*, p. 42
[50] *Ibid*. p. 84.
[51] *Ibid*. p. 42.
[52] J. Millas, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1962, 107.
[53] *Ibid.* p. 170.
[54] *Idem*.

que el interés corporativo pueda "sostenerse mucho tiempo sin ser confrontado".[55] La relativa falta de paz que se sigue de esta dinámica es el precio que paga la universidad pública por la libertad que emana de su autodeterminación, pero si la universidad pública fue alguna vez víctima de una degradación de ese cuño, ha sido, primariamente, como resultado de agresiones sufridas a manos de regímenes autoritarios. Podríamos coincidir, en fin, con nuestros filósofos en que *lo público* no se define por la propiedad, aunque por razones diferentes a las que ellos proponen: pública es la universidad *expuesta* a esa forma singular de *lo otro* y *la excepción* que es la afirmación litigiosa de lo común que se presenta en la forma inapropiable del acontecimiento, dicho de todo otro modo, la universidad pública es la universidad expuesta al *en-común* o que se deja interpelar por el mismo imperativo que constituye a la filosofía y a la comunidad: "no renunciar al sentido en común".[56] Correlativamente, la universidad privada se inmuniza pretendiendo apropiarse de lo común con férreos mecanismos de gobernanza por agentes exteriores a la universidad o con el diseño de sofisticadas estrategias para representar(se) lo común[57].

Ahora bien, dando otro paso atrás respecto del discurso de nuestros filósofos, cabe preguntarse por la cuestión de la *hegemonía*, que controla la reflexión sobre la universidad desde una óptica política. Como ya se advirtió, frente al avance del movimiento social se propone un diseño institucional tal que impida hegemonizar el sistema universitario, pues "quien controla la educación en cierto sentido lo controla todo, y eso es riesgoso también en las sociedades democráticas"[58]. Sabemos que la jugada esencial es mostrar que la posibilidad misma de la universidad, como

---

[55] P. Oyarzún, "Las Humanidades, lo Público y la Universidad", en J. J. Brunner y C. Peña (eds.) *El conflicto de las universidades: Entre lo público y lo privado*, Santiago, UDP, 2011, p. 128.
[56] J-L Nancy, *La Comunidad Inoperante*, Santiago de Chile, LOM/ARCIS, 2000, p. 108.
[57] El modelo de "gestión universitaria emprendedora", si bien se desmarca del burocratismo de la universidad "estatal", tiene una clara estructura autoritaria monarquista/oligárquica. Esta estructura debe formar un "núcleo de conducción […] posiciones ejecutivas fuertes, dotadas de las necesarias facultades para tomar decisiones difíciles y manejar riesgos y recursos", siendo el órgano principal semejante al directorio de una empresa: "Un consejo o junta de gobierno formado mayoritariamente por miembros externos a la institución, el cual fija la visión de largo plazo; aprueba la estrategia y los recursos […] identifica e interpreta cambios en el entorno externo, y elige a la persona encargada de dirigir la universidad". J. Brunner, "Regímenes de gobernanza universitaria: un estudio tipológico y de tendencias", p. 205.
[58] J. M. Garrido, H. E. Herrera y M. Svensson, *op. cit*., p. 104.

institucionalización del pensamiento, pendería de esta suspensión de la hegemonía. Frente a este tipo de reflexión, previo a cualquier reserva frente a los supuestos "elitistas" o "vanguardistas" de una teoría de la hegemonía, me interesa *proponer una genealogía* de este razonamiento ambivalente que calcula el diseño del sistema universitario desde una representación de la política como correlación de fuerzas antagónicas, al tiempo que afirma la "excepcionalidad universitaria".

Jaime Guzmán, en una columna titulada "Debate Universitario Oportuno", contesta, desde el núcleo duro de la dictadura de Pinochet, la famosa columna de Jorge Millas "Imperativo de Confianza en la Universidad Chilena". Ahí sostiene que sería "ingenuo" pretender que la Universidad quede sustraída por entero a las "restricciones excepcionales" que impone el "estado de emergencia jurídica" que vive el país, por haber olvidado que el mundo vive una *guerra* entre el "marxismo-leninismo y el mundo libre".[59] En esa guerra, dice Guzmán, "el enemigo está dentro del Estado y al lado de uno mismo" y la Universidad es uno de los lugares estratégicos de infiltración. Guzmán presenta esta guerra como un antagonismo que exige una *decisión inescapable*: "Débiles de espíritu que discurren argumentos 'pseudo-inteligentes' para no combatir son fatalmente avasallados"[60].

Para Guzmán la acción 'categórica' contra la infiltración, mediante intervención y sujeción de la autoridad universitaria al poder político oficial no es incompatible con la preservación de una atmosfera de libertad, serenidad y respeto. La Universidad carece de capacidad interna para asegurar su propia autonomía. No puede haber contradicción, pues *las condiciones internas y externas* de la autonomía son como "diversos factores que constituyen la esencia de un ser, la falta de cualquiera de ellos implicaría su muerte"[61]. Esta argumentación de Guzmán es enunciativamente incontestable para Millas. Como observa Derrida a propósito de *El Conflicto entre las Facultades* de Kant, la afirmación 'intrauniversitaria' de la autonomía se mantiene en

[59] "Debate Universitario Oportuno", *El Mercurio*, 18 de enero de 1976.
[60] *Ibíd.*
[61] *Ibíd.*

el dominio de la *idealidad*, pues "si se trata de producir efectos públicos […] la Universidad no se autoriza a sí misma […] está en situación de heteronomía, es una autonomía otorgada, limitada, es una representación de autonomía"[62]. Guzmán, en cierto modo, *deconstruye* el discurso de Millas, mostrando cómo las condiciones de posibilidad de la autonomía universitaria son sus condiciones de imposibilidad.

Clave en la respuesta de Guzmán, sin embargo, es la fictiva declaración de la facticidad excepcional de la *guerra* que suspende la vigencia de la legalidad e implica un antagonismo insuperable y total que sólo deja espacio a la decisión. Siguiendo una argumentación que se asocia a Carl Schmitt, esta declaración afirma los límites *políticos* de la pretensión de neutralidad, universalidad y auto-fundamentación de la racionalidad universitaria que levanta el discurso de Millas, basado en la filosofía de la subjetividad[63]. Bajo la forma extrema de la intensidad antagónica que es la guerra, nada escapa al dominio de la excepción; ni las categorías que dan sentido el discurso de la racionalidad crítica y el libre ejercicio del intelecto, pues se ha decidido que el 'marxista' estaría excluido de este ámbito. La Universidad no puede pretender exterioridad al antagonismo *a menos que ella misma se instituya como soberana*. La tesis más sensible de Guzmán es entonces que la Universidad no es el poder soberano, que *ya no desempeñó —ni pudo haber desempeñado—* el rol de agente normalizador de la sociedad chilena que Millas pretende asignarle.

En su respuesta, Guzmán desliza a Millas una invitación a dejar la Universidad de Chile, pues los verdaderos universitarios "se sientan a gusto en una Universidad confiable por sus merecimientos y confiada en su libertad".[64] Cabe asumir que Millas

---

[62] J. Derrida, "Kant: el Conflicto de las Facultades", en *La Filosofía como Institución*, Barcelona, Juan Gránica, 1984, p. 24.

[63] Schmitt argumenta la irreductibilidad de la relación amigo/enemigo como propia de lo político y la guerra como extrema posibilidad de la intensidad que constituye esa experiencia: "la esencia de las relaciones políticas se caracteriza por la presencia de un antagonismo concreto […] La guerra […] constituye el *presupuesto* que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política". C. Schmitt, *El Concepto de lo Político*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 60-64. La influencia del pensamiento de Schmitt sobre Guzmán a través de juristas conservadores españoles ha sido documentada y analizada por Renato Cristi, cfr. R. Cristi, *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán*, Santiago, LOM, 2000, pp. 77 y ss.

[64] "Debate Universitario Oportuno", *El Mercurio*, 18 de enero de 1976.

sigue el consejo de Guzmán, pues cambió de domicilio académico a la Universidad Austral. De hecho, a juzgar por los textos que siguen al artículo recién analizado, Millas fue parte activa de la reorganización de esa Universidad desde 1974. Durante su permanencia en la UACh, que duró hasta su renuncia en 1981, Millas fue Decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales y Director de Estudios y Planificación.

En 1981 Millas presenta una renuncia más o menos forzada a la Universidad Austral. Hacia el final de su trayectoria intelectual, constatando el sentido de la reforma educacional de la dictadura orientada, en parte, hacia la creación de un sistema de mercados universitarios, Millas parece haber *transgredido las condiciones de enunciación que imponía el discurso representracionalista de la autonomía universitaria*. Giannini sugirió que, sin marginación de la Universidad, sin exposición a la intemperie de lo político, Millas no hubiera emprendido una defensa de la democracia como valor intrínseco, en contra del proyecto de democracia instrumental y libertaria de Jaime Guzmán.[65] Esta defensa es, en estricto rigor, *contradictoria con su exigencia de restauración de la soberanía que presupone su tesis de la Universidad-Sujeto*. El advenimiento del "lugar del poder como lugar vacío", la experiencia de "radical indeterminación" o "pérdida de fundamento" y la consiguiente "institucionalización del conflicto" han sido identificados por Claude Lefort como fenómenos decisivos de la experiencia política moderna y, por tanto, de la democracia moderna[66]. Es justamente esta experiencia la que Millas quiso suprimir en su discurso rectoral de los sesenta, pero apela a ella cuando defiende la democracia, en coherencia con la índole crítica de la modernidad, "como régimen por esencia experimental y auto-correctivo". De aquí desprende Millas lo que ya había señalado en su columna de 1976: "el desafío de la democracia es salvarla desde la democracia

[65] "Millas hizo muchas cosas que jamás habría hecho si hubiese seguido en la Universidad. Jamás lo habría hecho lo hubieran dejado tranquilo. Millas incluso no veía las dificultades del régimen antes del '76" (Humberto Giannini, en I. Jaksic, "La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín", en *Anales de la Universidad de Chile*, sexta seria, número 3, septiembre de 1996, p. 140. Recuperado el 31 de Julio de 2020 de https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/2021/1872).

[66] C. Lefort, "La Democracia y el Advenimiento del Lugar Vacío", en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp.187-193.

misma. […] mediante instituciones realmente democráticas. En su autenticidad, está su verdadera autoridad"[67]. Luego, en la lectura que propongo, la misma fidelidad al criticismo que arranca a Millas de la universidad lo ubica en una trayectoria fuera de la filosofía de la representación y de la subjetividad.

A partir de este antecedente, podemos comprender la estrategia que despliegan nuestros filósofos: articular una concepción crítica de la *forma* del espacio público con una comprensión *decisionista* (o *teológica*) de la "diversidad ideológica".[68] La evidente tensión entre ambas matrices se soluciona transformando la actitud crítica en *simulacro*, pues el horizonte de la *guerra* y la *hostilidad* continúan dominado el pensamiento sobre la universidad. En estas condiciones, el intercambio racional efectivo bajo el principio de libertad e igualdad de lo público ante el que debe acreditar cada universidad su 'razonabilidad' se reduce, finalmente, a ese *Ersatz* del mercado que son los mecanismos competitivos y pretendidamente objetivos de evaluación académica globalizados. ¿Qué otra cosa puede significar que una universidad acredite su admisibilidad ante la racionalidad pública? Puesto que, filosóficamente la neutralidad es imposible (los primeros principios son materia de *fe*, avisan nuestros autores), pero el sistema universitario en su conjunto *debe aparecer como neutral respecto de las "cosmovisiones" en pugna* (y especialmente en cuanto a la asignación de recursos fiscales), entonces todo lo que queda del "espacio público" ante el que las universidades deben *acreditar* su 'razonabilidad', es decir, jugarse su existencia, son los sistemas de evaluación de calidad.

> En un sistema como este, de distribución del poder, la respuesta última a las preguntas de contenido quedaría, en cierto modo, suspendida, y esto podría dejar a los adalides del Estado y los privados sin más sumidos en cierta desazón. Esa suspensión, sin embargo, parece hacer la diferencia entre un régimen totalitario, es decir, sin espacio para el igual y libre ejercicio de la razón pública, y uno que no lo es[69].

---

[67] Discurso pronunciado en el teatro Caupolicán, 1980, citado en M. Figueroa, *El Valor de Pensar*, Santiago, UDP 2012, pp. 151-159.
[68] J. M. Garrido, H. E. Herrera y M. Svensson, *op. cit*. p. 27.
[69] *Ibid.* p. 80.

Contrariando lo que sostienen sobre la "superación de la neutralidad", nuestros filósofos afirman que los sistemas pueden alcanzar un nivel satisfactorio de neutralidad, pues no atienden al contenido sino a indicadores exteriores de desempeño, de productividad, de frecuencia de las transacciones simbólicas (referencias, citas, etc.), etc. No obstante, la lógica misma de estos sistemas parece inhibir, sino atentar contra, esa apertura y esa exposición a lo otro, esa apuesta y ese riesgo que son inseparables del pensamiento y, por tanto, de la universidad[70]. *Otra cosa* sería *deconstruir* las distinciones clave reflexión/cálculo, valor/precio, condicionado/incondicionado, autonomía/heteronomía sobre las que se funda la teodicea de la universidad moderna…pero, ¿en qué medida se puede *usar la deconstrucción*, gestionar, administrar, economizar su despliegue? Si esa fuera la operación de nuestros autores, semejante "operación" los obligaría a *resistir la deconstrucción* de otro conjunto de distinciones que trabajan su discurso o los discursos que ellos trabajan: razón/poder, izquierda/derecha, individual/colectivo, privado/estatal, niño/adulto, masculino/femenino, excelencia/mediocridad, económico/político, alma/cuerpo, vida/muerte, por nombrar sólo algunas.

Por otro lado, es imposible negar que la definición de parámetros clave dependerá siempre de diferenciales de fuerza previos en que llevan ventaja los grupos cuyos intereses nuestros filósofos (al menos parcialmente) defienden (si nos atenemos al modo en que se representan el contexto de la cuestión universitaria), y es innegable que el poder económico de algunos miembros de esos grupos puede suministrar formas de *dumping* para aquellas universidades que les sirven como estación de

[70] "Los actores del sistema son los editores, los evaluadores, las directivas de las universidades; todos ellos aspiran a mejorar su posiciones en los ranking. Y en tanto que son ellos los que toman las decisiones relevantes para las carreras, los científicos quieren alcanzar los puntos que cuentan en el sistema. Estos ya no persiguen las preguntas de investigación que se consideren importantes desde el punto de vista de la ganancia de conocimiento; ellos suman puntos para el escalafón. Ya no se ponen en el camino científico de descubrimiento, sino que siguen el sendero trillado que ha sido implantado por los rankings. Las "mentes filosóficas" mutan, así, en "eruditos ganapanes". A. Kieser, "Ranking académico. La ideología de la investigación por toneladas", en *La Cañada*, 1, 2010, 246. Recuperado el 22 de agosto de 2020 desde https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/340971.

combate ideológico[71]. Es una ingenuidad invitar a creer que quienes llevan las de ganar en la imaginaria *guerra de las universidades* vayan a soltar la presa sólo por buena voluntad ilustrada.

Sopesemos, para ir cerrando, la noción de pensamiento como apertura al otro y lo otro que ofrecen nuestros filósofos. En su ambigüedad, la noción de "otro" parece ser usada en distintos contextos de modo que permite agrupar estratégicamente la exposición a otros seres humanos con los que no tengo familiaridad o con los que no se bien a qué atenerme, el trato con lo empíricamente desconocido en el campo del saber y lo milagroso o misterioso en el plano religioso, la verdad revelada. También evoca aquello que se ofrece al pensamiento sin darse nunca terminantemente, sin terminar nunca de darse. Este concepto de lo otro borra la diferencia entre el trato con seres humanos y ser no humanos. Sugiere que el pensamiento podría darse en un contexto asocial. Borra, además, para acomodar las diversas tendencias de nuestros filósofos, la distinción entre trascendencia e inmanencia, distinción que ha servido como orientación para desplegar discursos críticos en dos direcciones opuestas: contra la tradición y contra la modernidad. La parálisis de esta distinción meta-crítica coincide con la parálisis del tiempo histórico en la transición y configura el campo enunciativo de la filosofía contemporánea chilena con el cruce o *quiasmo* entre el pensamiento Millas y el pensamiento de Guzmán en el contexto constituyente post-golpe[72].

Finalmente, este concepto de universidad como "organización *abierta/cerrada* a

[71] En cuanto a lo primero, es el caso de los sesgos que perjudican a las humanidades en la asignación de fondos públicos de investigación, cfr. Integrantes del Grupo de estudio de Fondecyt 2018 (Lingüística y Literatura) y Asociación de Investigadores en Artes y Humanidades, "¿Son adecuados los criterios utilizados para evaluar la producción de conocimientos en las disciplinas de las Humanidades y Ciencias Sociales?", El Mostrador, 23-7-2018. Recuperado el 22 de agosto desde https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/07/23/son-adecuados-los-criterios-utilizados-para-evaluar-la-produccion-de-conocimientos-en-las-disciplinas-de-las-humanidades-y-ciencias-sociales/ Una muestra de lo segundo son las donaciones a los planteles como la PUC y UANDES, CFR. P. Álvarez Y. y F. Parra, "La Teletón de la Educación Superior: Los millones del empresariado a las universidades en 2015", en El Desconcierto, 31.05.2016. Recuperado el 22 de agosto de 2020 desde https://www.brunner.cl/?p=14337

[72] Cfr. P. Solari, «Sobre el quiasmo Millas-Guzmán en 'El Mercurio', 1976», HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° Especial. Dossier: Pensar en Chile 1973-1990, 2019, pp. 13-50.

la excepción"[73] hereda ciertas dificultades de este concepto de pensamiento e incita otras interrogantes. Sugiere de forma ambigua que la sociedad debe acotar en la universidad su exposición a la excepción: "Si la sociedad quiere estar abierta a lo nuevo, tiene que permitir en su seno un espacio que pueda sorprenderla, aunque muchas veces la libertad que concede le traiga sorpresas que le parezcan preocupantes".[74] Esto supone una problemática tensión entre universidad y democracia, si la democracia es menos un régimen que la apertura al en-común de un "pueblo" que siempre adeuda su enunciación. Una universidad que acapara la exposición a lo excepcional es una universidad que podría estar siendo pensada desde otro lugar, con otros fines, desde ciertos fines. Segundo, el compacto universidad-pensamiento como apertura institucionalizada a lo otro, a un afuera, no deja de suponer cierta *impostación*, cierto fingimiento por el que se produce esa *otredad*, ese *extrañamiento*. El pensamiento-universidad peligra "sorprenderse" por lo que en su afuera simplemente no es sorprendente y dejar con ello de ser pensamiento y, por ello, universidad. De aquí que la universidad no pueda, simplemente, reclamar exclusividad sobre la excepción.

La filosofía sólo bajo una representación ideológica es una actividad pura, ajena de las fuerzas e intereses que atraviesan la contingencia histórica del sujeto que piensa y enuncia. En América Latina, como herencia colonial ha estado, además, estrechamente vinculada a la universidad. Es natural que una filosofía reflexiva piense sus propias condiciones de actividad. Es verdad que las nuevas universidades privadas sin fines de lucro, al menos en el año en que se publica *La Excepción Universitaria* estaban recibiendo un trato discriminatorio, especialmente respecto de las privadas tradicionales, en lo que a asignación por el Estado de recursos no concursables. Esta es una lamentable injusticia que también ha sido denunciada por centros de estudios como Libertad y Desarrollo[75]. Lo más probable es que esta

[73] J. M. Garrido, H. E. Herrera y M. Svensson, *op. cit*. p. 77.
[74] *Ibíd.,* p. 93.
[75] María Paz Arzola G. "Gratuidad y financiamiento de la educación superior: cifras para el debate", serie informe social, 174, 2019. Recuperado el 22 de agosto de 2020 desde https://lyd.org/wp-

situación haya incidido negativamente en las condiciones para investigar en esas casas de estudios, pues la dependencia de los aranceles es mayor, lo que implica más cupos, más cursos, etc.

Ahora bien, ¿nos han llevado nuestros filósofos en su meditación sobre la universidad lo suficientemente lejos como para poner algo seriamente en riesgo, poner en riesgo que sería algo propio de la filosofía? Yo, al menos, me he quedado pensando sobre la pregnancia del enunciado de la *guerra* como enunciado clave en cierto discurso sobre la universidad y en cómo afecta mi propio modo de pensar la educación y la universidad. Nuestros filósofos me han llevado a preguntar, con Levinas, si "lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre paso en el seno de la relación ética de hombre a hombre?"[76] ¿No será que una filosofía que piensa la universidad *desde la guerra* es una filosofía de la *guerra contra* la universidad?

Bibliografía

A. A. Roig, "Filosofía y Universidad", en F. Naishtat, A. M. García Raggio, S. Villavicencio (comps.), *Filosofías de la Universidad*, Buenos Aires, Colihue, 2001.

A. Kieser, "Ranking académico. La ideología de la investigación por toneladas", en *La Cañada*, 1, 2010, 246.

I. Jaksic, "La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín", en *Anales de la Universidad de Chile*, sexta seria, número 3, septiembre de 1996.

J. Brunner, "Regímenes de gobernanza universitaria: un estudio tipológico y de tendencias", en J. Brunner y C. Peña (eds), *El conflicto de las universidades: Entre lo*

content/uploads/2019/05/siso-174-gratuidad-y-financiamiento-de-la-educacion-superior-cifras-para-el-debate-febrero2019.pdf

[76] E. Levinas, *Ética e Infinito*, Madrid, Visor, 1989, p. 76.

público y lo privado, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2011,

J. Derrida, “Kant: el Conflicto de las Facultades”, en La Filosofía como Institución, Barcelona, Juan Gránica, 1984.

J. Guzmán, “Debate Universitario Oportuno”, El Mercurio, 18 de enero de 1976.

J. M. Garrido, H. E. Herrera y M. Svensson, *La Excepción Universitaria*, Santiago, UDP, 2012.

J. Millas, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1962,

J. Millas, *Idea y Defensa de la Universidad*, Santiago, UDP, 2012 (1981).

J-L Nancy, *La Comunidad Inoperante*, Santiago de Chile, LOM/ARCIS, 2000.

M. Figueroa, *El Valor de Pensar*, Santiago, UDP, 2012.

M. P. Arzola G. “Gratuidad y financiamiento de la educación superior: cifras para el debate”, serie informe social, 174, Libertad y Desarrollo, 2019.

P. Oyarzún, “Las Humanidades, lo Público y la Universidad”, en J. J. Brunner y C. Peña (eds.) *El conflicto de las universidades: Entre lo público y lo privado*, Santiago, UDP, 2011.

P. Solari, «Sobre el quiasmo Millas-Guzmán en ‘El Mercurio’, 1976», *HYBRIS*, Vol. 10. Dossier: Pensar en Chile 1973-1990, 2019, pp. 13-50.

R. Madrid, “El concepto de ‘libertas scholastica’ y el modelo metodológico de la universidad medieval”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXXVIII, Valparaíso, 2016, p. 371.

Democracia, historia y memoria política. Discusiones sobre pensamiento conservador e imaginario nacional *

Cristóbal Friz **

Resumen

El artículo aborda el trabajo de un conjunto de filósofos chilenos, cuyo objetivo es mostrar que el pensamiento conservador —y puntualmente la historiografía conservadora— construye y transmite un imaginario nacional que, al sancionar la necesidad de una democracia tutelada, comparece como antecedente y justificación del golpe de Estado y la dictadura militar. Junto con exponer y discutir algunos de los supuestos del trabajo de estos autores, el artículo muestra que el mérito del mismo es poner de manifiesto que el relato de la historia —y la consiguiente construcción de memoria— es el lugar de un diferendo, de un conflicto siempre abierto.

Palabras clave: Democracia – Historia – Memoria política

O artigo aborda o trabalho de um conjunto de filósofos chilenos, cujo objetivo é mostrar que o pensamento conservador —e pontualmente a historiografia conservadora— constrói e transmite um imaginário nacional que, ao sancionar a necessidade de uma democracia tutelada, comparece como antecedente e justificação do golpe de Estado e da ditadura militar. Junto com expor e discutir alguns dos pressupostos do trabalho destes autores, o artigo mostra que o mérito do mesmo é evidenciar que o relato da história —e a conseqüente construção de memória— é o lugar de um diferendo, de um conflito sempre aberto.

Palavras chave: Democracia – História – Memória política

---

* Texto publicado originalmente en Hybris. Revista de Filosofía, Vol. 10, 2019, pp. 133-153. Escrito en el marco de los Proyectos FONDECYT de Iniciación nº 11170435 (Chile), y Proyecto 031853FE_POSTDOC_DICYT_VRIDEI, Universidad de Santiago de Chile.

** Doctor en Estudios Americanos Especialidad Pensamiento y Cultura, Universidad de Santiago de Chile, y Licenciado en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Chile. Profesor en la Universidad de Santiago de Chile. Sus temas de investigación giran en torno a cuestiones de filosofía política, teorías de la democracia, educación y pensamiento latinoamericano y chileno. Autor del libro *La universidad en disputa. Sujeto, educación y formación universitaria en la concepción neoliberal* (Santiago de Chile, Ceibo, 2016).

Encuentro con la historia

En la literatura que aborda los efectos de la dictadura militar sobre la actividad filosófica en Chile[1], existe cierto consenso en que la experiencia dictatorial y sus secuelas generan, en algunos filósofos chilenos, una conciencia de ruptura; y que dicho quiebre es asumido como un desafío para el pensamiento filosófico. Eduardo Devés y Ricardo Salas señalan, por ejemplo, que la dictadura "[r]emeció y desafió, rompió esquemas y motivó a entender"[2]. En esto concuerda Humberto Giannini, para quien si bien los perjuicios causados por el régimen dictatorial a la actividad intelectual son enormes, el mismo puede motivar la intención de liberarse de la opresión; en sus palabras, por lo tanto, "la dictadura puede incluso obligar a pensar"[3].

Esta idea de la dictadura y sus secuelas como quiebre radical es ilustrada acaso paradigmáticamente por Jorge Vergara, quien señala que ellas constituyen lo que en lenguaje hegeliano se denomina un "acontecimiento filosófico": un suceso de ruptura que transforma radicalmente los modos asentados de vivir y de pensar[4]. Esta desestabilización de los sentidos comunes y las certezas previas es también acusada por Carlos Ossandón, para quien el golpe "había golpeado no solo los cuerpos, también las cabezas". Multiplicidad de golpes, como vemos, que en su opinión tienen el efecto de crear "[l]a sensación de que algo importante faltaba en la formación recibida […] que era preciso complementar esta formación, que lo ocurrido era tan grave que exigía entenderlo mejor, que había que buscar por terrenos poco

[1] La bibliografía al respecto es relativamente profusa. Un catastro bastante completo y actualizado se encuentra en J. Santos, "Dictadura militar y filosofía en Chile. Cartografía de un campo de relaciones discursivas", *Revista La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno*, nº 4, 2013. Abordo parte de dicha bibliografía en C. Friz, "Entre testimonio, lugar de enunciación y crítica. Ausencia/presencia de lo político en la filosofía chilena desde 1973", *Ideas y Valores*, vol. 68, nº 169, 2019.

[2] E. Devés y R. Salas, "La filosofía en Chile (1973-1990)", en: E. Devés, J. Pinedo, R. Sagredo (comp.), *El pensamiento chileno en el siglo XX*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 202.

[3] I. Jaksic, "La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín", *Anales de la Universidad de Chile*, sexta serie, nº 3, 1996, p. 139.

[4] J. Vergara, "Marcos García de la Huerta y la filosofía crítica en Chile", en: M. Aguirre, C. Sánchez (edit.), *Reflexiones sobre política y cultura en Latinoamérica. Marcos García de la Huerta, lecturas y deslecturas*, Santiago, LOM/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2016, p. 49.

transitados por la filosofía”[5].

A esta sentida necesidad de complementar la formación recibida para comprender y encarar lo acontecido, algunos filósofos responden, como apuntan Eduardo Devés y Ricardo Salas por una parte, y José Santos por otra, con una serie de “ampliaciones” o “aperturas”. Ellas comprenden desde la instauración de nuevas referencias teóricas y temas de investigación, pasando por la resignificación de problemas abordados previamente por los filósofos en el país, hasta el acercamiento a otros ámbitos disciplinares —a otros lenguajes, a otras textualidades—, tanto de las ciencias sociales como de las humanidades[6].

Es en este escenario, como se verá, en el que tiene lugar el encuentro entre filosofía e historia que acá nos interesa. Según mostraremos, lo que se pone en juego en dicho encuentro es el hecho de que la pregunta por la política y la democracia —por una democracia “suspendida” por la dictadura, y posteriormente “recuperada”, en gran medida, bajo las coordenadas impuestas por el régimen dictatorial— se traduce en una preocupación por la historia.

Intercambiando los términos de la relación, la pregunta puede entenderse asimismo como una interrogación por la historia —por la narración de la historia, por la historiografía— como pregunta por la política y la democracia. Adelantemos que, formulada así la cuestión, lo central para nosotros no es tanto la “verdad” u “objetividad” de la narración histórica, como lo que podemos denominar la función performativa o los efectos de verdad del relato historiográfico, en el sentido en que el mismo comporta una sanción, validación o legitimación, ya sea de un determinado ordenamiento político, o de las condiciones o posibilidades políticas de una comunidad.

[5] A. Ibarra, “Filosofía, política y arte en el espacio público. Entrevista de Alex Ibarra a Carlos Ossandón Buljevic”, *Le Monde diplomatique*, Santiago, 24 de enero de 2017.
[6] *Cfr*. E. Devés y R. Salas, “La filosofía en Chile…”, *op. cit*., p. 203; J. Santos, “Dictadura militar y filosofía…”, art. cit., p. 22.

Entre ruptura y continuidad

"¿Bajo qué clave —se pregunta Manuel Cruz— leer el signo de los acontecimientos pasados? ¿Como una sucesión de sorpresas o como el cumplimiento de alguna profunda legalidad?"[7]. Extrapolando la pregunta para lo que acá nos ocupa: el quiebre de la institucionalidad democrática en 1973, ¿reviste la forma de lo sorpresivo e imprevisible, o de lo que estando sujeto a alguna legalidad es por lo tanto esperable?

Pues bien, con el objeto de bosquejar el cuadro en que tiene lugar el encuentro con la historia que acá nos atañe, refería el impacto que representa el golpe y la dictadura para un conjunto de filósofos chilenos, ejemplificándolo con el parecer de Jorge Vergara: el golpe corresponde a un "acontecimiento filosófico". La afirmación tiene la indudable intención de explicitar el carácter rupturista del golpe, presentarlo como un hito fundamental, como el parteaguas de nuestra historia reciente. La fórmula es efectiva, pero no deja de presentar problemas, toda vez que parece entender al golpe como un suceso sin precedentes —no sujeto a legalidad alguna— y, por ello, como una sorpresa o novedad radical; en un extremo, si se quiere, como un evento incomprensible, ininteligible.

¿No convendrá, quizá, matizar los términos, y considerar al golpe como un evento que al tiempo que comporta una ruptura con el ordenamiento republicano y democrático del país, supone también una importante cuota de continuidad? A este último sentido parecen apuntar un conjunto de obras filosóficas de las últimas décadas, que recaban en lo que se puede considerar como los antecedentes del golpe y la dictadura, y que permiten comprender la ruptura como parte de una continuidad mayor. Se trata de obras, como veremos, que emprenden el estudio del "pensamiento conservador" y de derecha y que, con ello, problematizan el "imaginario nacional" construido por la historiografía tradicional chilena (o, más matizadamente, por

[7] M. Cruz, *La tarea de la memoria. Sujeto, responsabilidad y política*, Concepción, Escaparate/Universidad de Valparaíso, 2016, p. 36.

algunas de sus modulaciones dominantes).

El libro más ambicioso a este respecto –y en el que por lo tanto centraremos el análisis– es *El pensamiento conservador en Chile* de Renato Cristi y Carlos Ruiz.[8] Dicha obra, que recoge investigaciones desarrolladas desde 1974, tiene la finalidad, según señalan sus autores, de mostrar la existencia de una bien nutrida tradición conservadora en el país, entendida como tradición intelectual contraria a la democracia, y propensa a las dictaduras y al autoritarismo.[9] La preocupación por un pensamiento conservador entendido en los términos reseñados es gravitante asimismo en *El pensamiento político de Jaime Guzmán* de Renato Cristi[10]. Esta obra reúne trabajos llevados a cabo desde comienzos de la década del 80 y, conforme a indicaciones de su autor, puede considerarse como una continuación de la anterior[11].

La mentada preocupación se encuentra también –aunque, como habremos de mostrar, con un enfoque diferente, con otros matices– en distintos pasajes de la obra de Marcos García de la Huerta: entre otros, en *Memorias de Estado y nación*, y en su artículo "Notas para una genealogía del pensamiento conservador", escrito a propósito de la reedición de *El pensamiento conservador en Chile*[12].

---

[8] R. Cristi y C. Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos*, Santiago, Universitaria, primera edición de 1992, segunda edición corregida y aumentada de 2015. Todas las referencias serán a esta última edición.

[9] *Cfr*. R. Cristi y C. Ruiz, "Introducción", *ibíd.*, p. 13.

[10] R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Una biografía intelectual*, Santiago, LOM, primera edición de 2000 (con el subtítulo *Autoridad y libertad*), segunda edición corregida y aumentada de 2011. Todas las referencias serán a esta última edición.

[11] Para este último aserto, véase R. Cristi, *Ibíd*., pp. 20, 25 y otras, donde refiere explícitamente a lo ya trabajado junto a Ruiz en *El pensamiento conservador en Chile*.

[12] M. García de la Huerta, *Memorias de Estado y nación. Política y globalización*, Santiago, LOM, 2010; "Notas para una genealogía del pensamiento conservador", *Cuadernos de Historia*, nº 47, 2017. Según mostraremos, mientras en los trabajos de Cristi y Ruiz en torno al conservantismo chileno hay una serie de puntos comunes y convergencias fuertes – lo que nos permite postular que *El pensamiento político de Jaime Guzmán* es una suerte de continuación de *El pensamiento conservador en Chile* –, el análisis de García de la Huerta comporta una toma de distancia respecto de algunos de los supuestos fundantes del trabajo de aquéllos. Estimamos, con todo, que aun siendo estas divergencias importantes, el trabajo de García de la Huerta revela una preocupación por la historiografía conservadora – el eje que acá nos interesa – muy cercana a la de Cristi y Ruiz.

Pensamiento conservador e historia

Conforme a lo mencionado anteriormente, con la noción de pensamiento conservador, Cristi y Ruiz refieren a un conjunto de obras e intelectuales nucleados en torno a un punto común: un rechazo abierto y sistemático ante la democracia, y una correlativa propensión al autoritarismo y las dictaduras. Esto es lo que, en su interpretación, los constituye en antecedentes del golpe y el régimen de Pinochet. En el "Prefacio a la Segunda Edición" del libro se lee:

> Nuestro propósito al publicar este libro, veintitrés años atrás, fue sistematizar y exponer críticamente las ideas de un grupo de pensadores que había contribuido a la formación de un importante cuerpo de ideas de orientación conservadora en Chile. Pensamos entonces que la convergencia de dos vertientes de ese ideario conservador, nacionalismo y corporativismo, podía explicar tanto la génesis del golpe militar de Pinochet como la constitución política del nuevo régimen. Pudimos comprobar que Jaime Guzmán, la eminencia gris del régimen militar, fue el artífice de la síntesis de esas vertientes tradicionales del pensamiento de derecha, a la que añadió un tercer elemento, el ideario neoliberal [...] Esta síntesis, que logró su expresión más articulada en la Constitución de 1980, puede explicar la hegemonía estable del régimen político diseñado por Guzmán e implementado por la dictadura militar de Pinochet[13].

¿Quiénes son los autores que dan forma a este cuerpo de ideas conservadoras? Esta pregunta conduce a algunos de los puntos más decisivos —y quizá por ello controversiales— del trabajo de Cristi y Ruiz: la definición de pensamiento conservador, y la consideración de sus representantes como "participantes de un proyecto común"[14].

Sobre lo primero, los autores no eluden las dificultades aparejadas a la definición de conservantismo, imprescindible para delimitar y acotar el objeto de análisis[15]. En

[13] R. Cristi y C. Ruiz, "Prefacio a la Segunda Edición", *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p. 9.
[14] R. Cristi y C. Ruiz, "Introducción", *Ibíd*., p. 13.
[15] Para ello, discuten con la principal bibliografía al respecto – entre otros, con K. Mannheim, "Conservative thought" (1927), quien acuña la categoría de pensamiento conservador; R. Nisbet, *Conservatism* (1986); y J.L. Romero, *El pensamiento político de la derecha latinoamericana* (1970) –, no sin prestar atención a las complejidades de aplicar la noción a Latinoamérica y Chile.

términos generales, aun cuando admiten la existencia de antecedentes durante el siglo XIX, afirman categóricamente que "[e]l desarrollo de un pensamiento conservador chileno es un fenómeno que se da esencialmente en el siglo XX"[16].

Procurando delimitar la noción, Ruiz señala que las "ideas conservadoras o autoritarias" se determinan por un rasgo común: "una oposición sistemática respecto del liberalismo, la democracia y la articulación de ambos en la democracia liberal"[17]. Considerando, pues, que en su rechazo al absolutismo y al ejercicio arbitrario del poder, las grandes revoluciones modernas (la norteamericana de 1776 y la francesa de 1789) suponen la confianza en la capacidad constructiva de la razón —y asientan, con ello, principios liberales tales como el Estado de Derecho, la igualdad jurídica de los ciudadanos, y el consentimiento del gobierno por parte de los gobernados—, una nota característica del pensamiento conservador es su carácter antimoderno. En oposición al constructivismo, el conservantismo —puntualiza Ruiz— dice relación a "una cultura política que se percibe a sí misma más como una forma de vida o una tradición que como un producto de la especulación y la razón, que intenta precisamente combatir toda abstracción y que privilegia lo concreto, lo local y lo histórico por sobre lo universal"[18].

Si, como vemos, una nota fundamental del pensamiento conservador es conceder un privilegio a la historia, no es de extrañar que en la configuración del mismo tengan

---

[16] R. Cristi y C. Ruiz, "Introducción", *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p. 13. En un apéndice incorporado a la edición de 2015, Ruiz aborda los que se podrían considerar como precedentes decimonónicos del pensamiento conservador chileno, desde el "republicanismo autoritario" de la primera mitad del siglo (cuya figura intelectual central es Andrés Bello), hasta el conservantismo de carácter católico dominante en la segunda mitad de la centuria. Con todo, señala Ruiz: "el conservantismo chileno [del XIX], incluso en sus variantes ultramontanas, contribuye a la conformación de un espacio político ajeno a las dictaduras, cuestión que no mantendrá el nuevo conservantismo del siglo XX, con sus conexiones militaristas, fascistas y franquistas". C. Ruiz, "Las ideas conservadoras en Chile. Antecedentes históricos", *Ibíd*., p. 187.

[17] C. Ruiz, "Conservantismo y nacionalismo en el pensamiento de Francisco Antonio Encina", *Ibíd*., p. 51. Cristi reitera esta aserción en su estudio del ideario político de Guzmán: "En un trabajo anterior publicado con Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, intentamos demostrar la difícil relación del pensamiento conservador chileno con la democracia. Su encono no estaba dirigido contra el liberalismo, sino contra el capital de ideas democráticas que había colonizado a la tradición liberal chilena. El caso de Guzmán no es diferente. Se da en él una relación conflictiva con los temas democráticos más sustantivos". R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, ed. cit., p. 25.

[18] C. Ruiz, "Las ideas conservadoras en Chile…", en: R. Cristi y C. Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p. 174.

un lugar preeminente los forjadores por excelencia del relato histórico: los historiadores.

En efecto, en la interpretación de Cristi y Ruiz, la figura inaugural del conservantismo chileno es Alberto Edwards, y su periplo transita por autores como Francisco Antonio Encina, Jaime Eyzaguirre, Julio Philippi, Osvaldo Lira y Mario Góngora, teniendo su culminación y coronación en Jaime Guzmán. Teniendo en cuenta que del repertorio referido Edwards, Encina, Eyzaguirre y Góngora son historiadores, resulta razonable afirmar que en esta tradición conservadora hay un predominio importante, acaso un protagonismo del discurso historiográfico, puntualmente de narraciones del siglo XX —como la *Fronda aristocrática* (1928) de Edwards y el *Ensayo histórico sobre la noción de Estado* (1981) de Góngora—, entre cuyos temas destacan la conformación del Chile republicano durante la primera mitad del XIX.

Respecto del segundo punto indicado —el supuesto de los pensadores conservadores como partícipes de un proyecto común—, Cristi y Ruiz dan por sentado que las elaboraciones teóricas (y, para lo que aquí interesa, las historiográficas), aun cuando se presentan como producciones individuales, encarnan intereses de grupos sociales por conquistar y asegurar posiciones de poder, y que son justamente estos intereses los representados por los intelectuales.

Según Luis Villoro, "[l]as situaciones que nos llevan a hacer historia rebasan al individuo, plantean necesidades sociales, colectivas, en las que participa un grupo, una clase, una nación, una colectividad cualquiera". "Las historias nacionales «oficiales» —comenta asimismo el mexicano— suelen colaborar a mantener el sistema de poder establecido y manejarse como instrumentos ideológicos que justifican la estructura de dominación imperante".[19] En esto parece concordar Ruiz, para quien es precisamente la historia —junto a la literatura, el derecho y luego las doctrinas económicas—, la región dominante de la formación cultural chilena, y es en esta

[19] L. Villoro, "El sentido de la historia", en: C. Pereyra *et alt*., *Historia, ¿para qué?*, México D.F., Siglo XXI, 2005, pp. 42, 45.

disciplina, y a partir de sus imágenes y símbolos, como se viven en Chile, las oposiciones sociales y políticas globales de los grupos sociales fundamentales[20].

De lo anterior se desprende que, para los autores de *El pensamiento conservador en Chile*, el relato histórico es un ámbito de disputa. "[L]a historia es siempre escrita —puntualiza Hayden White— como parte de una contienda entre figuraciones poéticas rivales acerca de en qué *puede* consistir el pasado"[21]. Según Cristi y Ruiz, en efecto, "[l]a historia es el campo de batalla que mejor se presta para la estrategia argumentativa conservadora". Ello radica, en su opinión, en que el "argumento conservador [está] basado en la tradición". De ahí que, en su interpretación, sean sobre todo "la historia y la filosofía de la historia" —y no elaboraciones abstractas— las que fundan su argumento[22].

Permítasenos, antes de abordar el núcleo conceptual que para nuestros autores comporta el conservantismo chileno, llamar la atención sobre dos elementos importantes. Destaquemos, en primer lugar, que el encuentro con la historia del que aquí nos ocupamos —encuentro marcado, por una parte, por el intento de reconstruir una historia del pensamiento conservador chileno y, por otra, por la hipótesis de que dicho pensamiento ha asumido al discurso histórico como terreno de lucha— supone un cuestionamiento o replanteamiento de los modos tradicionales de la investigación filosófica, los que bien cabe interpretar dentro de las "ampliaciones" o "aperturas" asumidas por algunos filósofos locales para comprender —o encarar reflexivamente, si se quiere— el escenario político instaurado desde 1973.

En la Introducción de *El pensamiento conservador en Chile*, Cristi y Ruiz indican, por ejemplo, que abordan el desarrollo del conservantismo chileno "desde una

---

[20] C. Ruiz, "Corporativismo e hispanismo en la obra de Jaime Eyzaguirre", en: R. Cristi y C. Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p. 94.

[21] H. White, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, trad. Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino, Barcelona, Paidós, 2003, p. 137.

[22] R. Cristi y C. Ruiz, "Introducción", *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p. 14. Esto es refrendado por Cristi: "una de las características del pensamiento conservador ha sido evitar el abstraccionismo ilustrado para atender a situaciones históricas concretas. El pensamiento conservador está inmerso en la particularidad y la contingencia. Se opone así al constructivismo legal y político, para afirmar por sobre todo el conocimiento empírico y práctico". R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, ed. cit., p. 17.

perspectiva filosófica que subraya el aspecto argumentativo de un discurso inmerso en la particularidad del acontecer histórico"[23]. Cristi, por su parte, haciendo referencia a la atención dada por el conservantismo a situaciones históricas puntuales, a lo contingente y particular —y su contracara: el recelo ante las construcciones abstractas—, señala: "Esta me parece ser una característica distintiva del pensamiento conservador, que no significa necesariamente un rechazo de la filosofía, sino su reorientación"[24].

Recordemos, en segundo término, que según indicáramos, García de la Huerta toma distancia de algunos de los supuestos asumidos por Cristi y Ruiz. Adelantemos, pues, que este autor pone en entredicho la noción misma de pensamiento conservador tal como es asumida por aquéllos, optando en sus trabajos por hablar más bien de "los historiadores de la política" o de la "historiografía conservadora"[25].

Como hemos visto, Cristi y Ruiz pretenden reconstruir una tradición conservadora que, aun con sus divergencias, es unitaria y continua,[26] y que en su interpretación converge —por obra de la síntesis llevada a cabo por Guzmán— en la justificación del golpe y la dictadura. Pues bien, para García de la Huerta, hablar de un pensamiento conservador como "antecedente" del golpe y el régimen de Pinochet, tiene el efecto de restar especificidad a la política, al pretenderla sobredeterminada por las ideas. El énfasis en la presunta unidad y continuidad del conservantismo chileno hace suponer además, según este autor, que la lista de "cómplices pasivos" del régimen se remonta hasta Edwards, siendo que de los historiadores abordados en *El pensamiento conservador en Chile*, sólo Góngora fue contemporáneo de la dictadura, y paradójicamente crítico de la misma, por considerar las políticas neoliberales

[23] R. Cristi y C. Ruiz, "Introducción", *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p. 17.
[24] R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, ed. cit., p. 17.
[25] M. García de la Huerta, "Notas para una genealogía…", art. cit., p. 142; *Memorias de Estado y nación*, *op. cit.*, p. 55.
[26] Señala Ruiz: "no es claro (…) que haya algo así como una historia relativamente continua del conservantismo en Chile, y que este no sea más bien el resultado de una serie de reacciones ante coyunturas históricas percibidas por los grupos tradicionales de la sociedad como amenazantes. Es cierto, sin embargo, que el conjunto de estas reacciones coyunturales va también constituyendo tradiciones y sujetos que podríamos considerar como elementos de una historia". C. Ruiz, "Las ideas conservadoras en Chile…", en: R. Cristi y C. Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p. 173.

antiestatales, en un país construido, en su opinión, por el Estado.

La consideración de estos reparos no implica, para García de la Huerta, echar por la borda el argumento de Cristi y Ruiz, sino en cierto modo invertirlo, genealógicamente:

> Es posible —en sus palabras— aislar ciertos núcleos conceptuales en algunos historiadores de la política y configurar una suerte de modelo de «pensamiento conservador». (…) En lugar de situar dicho «ideario» en el origen del Golpe, la «genealogía» invierte el argumento y sugiere que la dictadura provoca un efecto de iluminación del pasado, procurando una articulación y sentido unitario a autores que presentan diferencias significativas, a pesar de sus afinidades[27].

La construcción del imaginario nacional: la necesidad de una democracia tutelada

Carolina Pizarro y José Santos llaman la atención sobre un hecho que, aunque evidente, es importante no perder de vista: "La historiografía en tanto que reproducción de la realidad pasada es en realidad una producción del pasado".[28] Esta producción, como es también patente, se encuentra siempre motivada por intereses presentes. Según apunta Villoro:

> La historia nacería, pues, de un intento por comprender y explicar el presente acudiendo a los antecedentes que se presentan como sus condiciones necesarias. En este sentido, la historia admite que el pasado da razón del presente; pero, a la vez, supone que el pasado sólo se descubre a partir de aquello que explica: el presente[29].

Así comprendida, toda elaboración del pasado apunta al problema de la memoria, si consideramos a ésta, con Sergio Rojas, como el "sentido que pueda tener hoy el pasado para el presente": "no se trata —puntualiza el autor— del pasado como de lo

[27] M. García de la Huerta, "Notas para una genealogía…", art. cit., p. 160.
[28] C. Pizarro y J. Santos, "Del relato maestro a la polifonía historiográfica. Crítica a la historia de la emancipación latinoamericana", *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 29, nº 2, 2014, p. 240.
[29] L. Villoro, "El sentido de la historia", *op. cit*., p. 38.

que simplemente «pasó» […], sino que leído bajo el concepto de *memoria* el pasado tiene más bien el sentido de aquello que, habiendo acaecido, *permanece*"[30].

Si, como vemos, el discurso historiográfico comporta, en cuanto ejercicio de memoria, una elaboración del pasado motivada por preocupaciones e intereses presentes —y supone, con ello, efectos sobre la construcción de futuros posibles[31]—, detengámonos entonces en el sentido de la construcción de pasado llevada a cabo por la historiografía conservadora, en la interpretación de nuestros autores.

Tengamos en cuenta, para ello, que según la caracterización de Cristi y Ruiz, el pensamiento conservador, junto con su rechazo a la democracia —y al maridaje entre liberalismo y democracia que se expresa en la democracia liberal—, y en concordancia a su repudio al constructivismo moderno y, con ello, a la abstracción y la sistematización, presenta dos características centrales, íntimamente relacionadas: 1) su articulación como respuesta a circunstancias concretas, y 2) su intento de legitimarse en la tradición.

Deteniéndonos en la primera característica señalada —su estructuración como reacción a coyunturas puntuales—, y tomando en consideración el repertorio de autores sindicados como conservadores, salta a la vista que las situaciones ante las cuales se ha erigido esta corriente de pensamiento son sumamente variables. Ellas comprenden acontecimientos y procesos disímiles, desde la república parlamentaria —criticada por Edwards—, el surgimiento de la cuestión social, el ascenso del Frente Popular, los proyectos de transformación social y política de los gobiernos de Frei y Allende —a los que se oponen Lira y Guzmán—, hasta la entronización del

[30] S. Rojas, "Prólogo: Cómo abrir futuro cuando el pasado no se marcha simplemente", en: M. Cruz, *La tarea de la memoria. Sujeto, responsabilidad y política*, Concepción, Escaparate/Universidad de Valparaíso, 2016, p. 13.

[31] Para Villoro, "la historia nace de necesidades de la situación actual, que incitan a comprender el pasado por motivos prácticos". Por esto, en su opinión, "el intento por explicar nuestro presente [que es lo que según él moviliza todo esfuerzo historiográfico] no puede menos de estar motivado por un querer relacionado con ese presente". En concordancia con esta aseveración, afirma que los historiadores, "al mismo tiempo que contestan preguntas planteadas por su situación, justifican programas que orientan la acción futura". L. Villoro, "El sentido de la historia", *op. cit*., pp. 39, 41.

neoliberalismo, fuertemente rechazada por Góngora.

Aun cuando muchas de estas situaciones y procesos pueden interpretarse como avances democráticos, conviene reconocer que su diversidad es importante. Es razonable, por ello, suponer que lo central para afirmar una unidad en el pensamiento conservador (y sostener que los intelectuales que lo componen concurren en un propósito común), sea su recurso a la tradición: aquello que los autores buscan y confían encontrar refrendado en ella.

La palabra tradición, como se sabe, procede del latín *traditio*: entrega, transmisión. Esto sugiere que en toda tradición hay una selección, un discernimiento respecto de aquello que se desea y se decide transmitir y aquello que no. La tradición es, en consecuencia, el resultado de una elaboración historiográfica; esto es, de una construcción, por fuerza selectiva, de la memoria[32].

Lo decisivo parece ser, por lo tanto, el hecho de que la historiografía conservadora construye y transmite un relato de la historia de Chile como país independiente, que cumple una importante función performativa, en el sentido de sancionar o prescribir una determinada interpretación de las posibilidades políticas del mismo. A pesar de las diferencias y énfasis de sus distintas modulaciones, el esquema de dicho relato es simple y conocido: en contraposición a los restantes países hispanoamericanos, que tras las gestas independentistas se baten entre anarquías, caudillismos y guerras civiles, nuestro país haría gala de una "excepcionalidad", consistente en haber logrado una temprana estabilidad política (la que, dígase de paso, habría venido a ser interrumpida, también excepcionalmente, por el golpe)[33].

---

[32] "La historiografía, cualquier relato histórico −comentan Pizarro y Santos−, como es evidente, implica recortes, una selección de aquellos acontecimiento que serán parte y aquellos que quedarán fuera de lo narrado". C. Pizarro y J. Santos, "Del relato maestro a la polifonía historiográfica…", art. cit., p. 243. White llega incluso a sostener que "[n]uestras *explicaciones* de las estructuras históricas y los procesos están (…) determinadas más por lo que dejamos fuera de nuestras representaciones que por lo que incluimos en ellas". H. White, *El texto histórico como artefacto literario…*, trad. cit., p. 124.

[33] García de la Huerta critica esta noción de excepcionalidad, signando al golpe como el acontecimiento que pone en jaque su legitimidad: "Hasta no hace mucho nos creíamos el cuento de que Chile era una excepción en el continente: además de un oasis de democracia, era una isla ilustrada (…) Cuando vino el golpe, pareció de pronto que teníamos un inconfundible aire de familia con otros países del vecindario, que éramos, a fin de

Un tópico recurrente entre los historiadores conservadores, es que dicha estabilidad es obra del genio de Portales. Señalan Cristi y Ruiz en el Prefacio a la Segunda Edición de *El pensamiento conservador en Chile*: "Todos los autores estudiados manifestaron admiración por la figura de Portales, y Guzmán, en particular, buscó emular su relación con el presidente Prieto, tanto así que se le ha identificado como el Portales de Pinochet"[34]. En la construcción de esta suerte de este héroe civil de la república autoritaria —construcción que en la lectura de Cristi y Ruiz se reitera, con distintas modulaciones, desde Edwards hasta Góngora— se dan cita todos los recursos ficcionales que componen una narración histórica[35]. "Edwards —comenta García de la Huerta— recubre con tantos atributos imposibles la figura del Ministro, que uno empieza a dudar de su existencia: «Era un Felipe II trasplantado al suelo de América», «comparable con Julio César, salvo las dimensiones del teatro»"[36].

La genialidad de Portales, tal como lo pinta la historiografía conservadora, radica en que dotado de una acentuada vocación comercial y por los negocios, y premunido de una actitud "realista" contra la democracia,[37] consigue asegurar la continuidad del orden jerárquico tradicional de la sociedad colonial, en ropajes republicanos. Respecto de los historiadores conservadores, señala García de la Huerta: "Lo que destacan en la figura de Portales, es la síntesis liberal-conservadora, es decir: régimen autoritario y libertad de comercio. El *Estado portaliano* consistiría en la combinación de autoridad centralizada y fuerte, característica del antiguo régimen, con las formas

---

cuentas, astillas del mismo palo". M. García de la Huerta, *Pensar la política*, Santiago, Sudamericana, 2003, p. 156.

[34] R. Cristi y C. Ruiz, "Prefacio a la Segunda Edición", *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p. 10.

[35] Piénsese, con Hayden White, en la naturaleza *narrativa* del relato historiográfico; en la consideración, pues, de la historia como una *construcción*, en la que en último término no es discernible lo factual de lo ficcional. Señala White: "Los acontecimientos son *incorporados* en un relato [histórico] mediante (…) todas las técnicas que normalmente esperaríamos encontrar en el tramado de una novela o una obra". La construcción de dicho relato, concluye el autor, "es esencialmente una operación literaria, es decir, productora de ficción. Y llamarla así en ninguna forma invalida el estatus de las narrativas históricas como proveedoras de un tipo de conocimiento". H. White, *El texto histórico como artefacto literario…*, trad. cit., pp. 113-115.

[36] M. García de la Huerta, *Memorias de Estado y nación*, *op. cit.*, p. 34. Los fragmentos citados corresponden a A. Edwards, *La fronda aristocrática*, Santiago, Universitaria, 1992, p. 65.

[37] "La democracia que tanto pregonan los ilusos –sostiene Portales– es un absurdo en los países como los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera República". Carta de Portales a José M. Cea de 1822, citada por M. García de la Huerta, *Memorias de Estado y nación*, *op. cit.*, p. 39.

e instituciones republicanas"[38]. Esta síntesis, para Cristi y Ruiz, se reitera, en diversas coyunturas y bajo distintos signos, hasta la síntesis definitiva del conservantismo chileno obrada por Guzmán, de lo cual dan cuenta, en su opinión, la *Declaración de Principios del Gobierno de Chile* de 1974, y la Constitución del 80.

El efecto de este relato sobre la comprensión de las posibilidades políticas de Chile es tan conocido como el relato mismo: sancionar una suerte de "identidad política"; o en palabras de García de la Huerta, construir un "imaginario nacional"[39] que decreta no sólo lo que hemos sido, sino ante todo, lo que podemos llegar a ser. La prescripción de dicho imaginario dice más o menos así: no estamos preparados para un orden republicano y democrático, pues carecemos de la "virtud" que ha de fundar la política moderna; lo mejor a que podemos aspirar, por lo tanto, es a un poder central fuerte – obra de Portales, en cuanto portador de la "virtud republicana" de que adolece el pueblo[40]– el que, eventualmente, se puede combinar con una economía de mercado.

Si esta síntesis entre conservadurismo y liberalismo (contraria, pues, al maridaje de liberalismo y democracia a que se opone la historiografía conservadora)[41] es, como piensan Cristi y Ruiz, fundacional, nos encontramos con que el corolario del pensamiento conservador es construir y transmitir una memoria; esto es, sancionar la reiteración y permanencia del pasado, en cuanto determinación fundamental de

---

[38] M. García de la Huerta, "Notas para una genealogía…", art. cit., p. 149.
[39] M. García de la Huerta, *Memorias de Estado y nación*, *op. cit.*, p. 59.
[40] *Cfr*. *Ibíd*., p. 39.
[41] En el artículo que escribe con ocasión de la reedición de *El pensamiento conservador en Chile*, García de la Huerta llama la atención sobre el hecho de que la primera edición del mismo es de 1992, y que los trabajos que lo componen son desarrollados por los autores desde 1974: es decir, durante la Guerra Fría y en plena dictadura militar. Señala asimismo que, aun cuando Cristi y Ruiz se ocupan de los problemas de definir "conservador", "conservantismo" y otros términos afines, en la actualidad la noción, ya de suyo problemática, pierde la nitidez que pudo tener en el momento en que se escribió el libro.
Después del derrumbe de los socialismos reales, y una vez decretado el "fin de las ideologías" asistimos, según García de la Huerta, a una "babelización del mundo", a un "fenómeno de fusión y confusión de las lenguas": conservadurismo y progresismo se confunden, al punto de que es dado hablar de una "revolución conservadora". Y, como si fuera poco, la "síntesis conservadora" referida por Cristi y Ruiz es una combinación de una actitud conservadora en lo político con una progresista o liberal en lo económico. M. García de la Huerta, "Notas para una genealogía…", art. cit., p. 144. No es tarea fácil, pues, en la hora actual, determinar qué sea progresista y qué conservador, y qué cuota o modulación de liberalismo sea más propicia para cada cual, pues como señala Jacques Rancière, "[l]a palabra «liberalismo» se presta hoy a todo tipo de confusiones". J. Rancière, *El odio a la democracia*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 117.

nuestros futuros posibles.

Esto es refrendado por García de la Huerta, quien opta por hablar, más que de un pensamiento, de un "momento conservador" que se reitera en la historia patria:

> Sería posible, entonces, postular un «momento conservador» recurrente, en el que se destacan dos figuras centrales: un general y su acólito; el acólito dicta el libreto o escribe él mismo la trama, *manu militari*. La dupla inicial Prieto-Portales, se replica un siglo después en la de Ibáñez-Edwards y, finalmente, en la de Pinochet-Guzmán[42].

Según el autor, la consecuencia de esta reiteración del fundamento, sostenida sobre la exaltación de Portales como creador del Estado, es la sanción y constatación de la conveniencia y la *necesidad*, para nosotros, de una "democracia tutelada"[43].

El conflicto de la historia y la memoria

La sanción de la necesidad de un ordenamiento democrático sujeto a tutela – lo que con Kant podemos signar como la condena a una "minoría de edad", a una "incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza"[44] y, por ello, permanente e insuperable –, fundada en el "imaginario nacional" construido y transmitido por la historiografía conservadora, ayudaría a comprender no sólo el golpe y la dictadura (recordemos la insistencia de Pinochet y Guzmán en denominar al régimen militar como democracia tutelada o protegida), sino que daría razón, también, de la democracia postautoritaria.

Esto es claramente sugerido por Ruiz en su análisis de los modelos de democracia adoptados en la transición. Ahí el autor pone de manifiesto cómo distintos políticos e intelectuales que serán claves en el proceso suscriben, de la mano de historiadores como Gonzalo Vial y Mario Góngora, la tesis de la historiografía conservadora, según la cual el quiebre democrático del 73 es una respuesta —acaso inevitable— a la

[42] M. García de la Huerta, "Notas para una genealogía…", art. cit., p. 151.
[43] *Ibíd*., p. 152.
[44] I. Kant, "¿Qué es la ilustración?" [1784], *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 25-26.

pérdida de los consensos básicos supuestamente fundantes de la convivencia política nacional, provocada por la excesiva polarización política e ideológica de la década del 60 y de comienzos de los 70. Muestra Ruiz que, en virtud del mentado diagnóstico, los protagonistas del proceso transicional propondrán al modelo democrático consociativo (una de las tantas versiones de teoría democrática elitista) como aquel que, "profesionalizando" y "desideologizando" la esfera política —concentrando la discusión pública en cúpulas presuntamente especialistas y excluyendo, con ello, la participación ciudadana—, permitirá de un modo "realista" reconstruir los acuerdos básicos sobre los que restaurar la convivencia democrática[45].

Debe tenerse en cuenta, asimismo, que el influjo del pensamiento y la historiografía conservadora sobre la comprensión de las posibilidades políticas de Chile es aún poderoso en la actualidad. Buena muestra de esto lo constituye un reciente ensayo de Hugo E. Herrera, «La derecha ante el cambio de ciclo», comentado críticamente por Cristi y Ruiz en la segunda edición de *El pensamiento conservador en Chile*, donde el autor, ante lo que diagnostica como un "mutismo" o "parálisis contemplativa"[46] de la derecha actual, propone una revitalización del capital de ideas de su sector, puntualmente de Edwards, Encina y Guzmán. "Por nuestra parte —señalan Cristi y Ruiz—, nos parece peligroso para la democracia chilena alentar un renacimiento de la derecha al amparo del pensamiento conservador de estos autores".[47] El motivo es simple: Herrera, en la opinión de Cristi y Ruiz, "[n]o toma en cuenta que Edwards, por ejemplo, al igual que Guzmán, apela al miedo para justificar la necesidad de un gobierno dictatorial"[48]; y que durante la dictadura, "[l]o que en verdad temía Guzmán […] era […] una restauración democrática"[49].

---

[45] *Cfr*. C. Ruiz, "Concepciones de la democracia en la transición chilena", *Seis ensayos sobre teoría de la democracia*, Santiago, Universidad Andrés Bello, 1993, pp. 166-168.
[46] H.E. Herrera, "La derecha ante el cambio de ciclo", *Estudios públicos*, nº 135, 2014, p. 186.
[47] R. Cristi y C. Ruiz, "Prefacio a la Segunda Edición", *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., pp. 9-10.
[48] *Ibíd.*, p. 10.
[49] R. Cristi, "Claves conceptuales de la síntesis conservadora liberal de Jaime Guzmán: Bien común, subsidiaridad y propiedad privada", en: R. Cristi y C. Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, ed. cit., p.171.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la preocupación por el relato de la historia que encontramos en nuestros autores, constituye en buena medida una respuesta a la dictadura militar y a la suspensión de la democracia por ella obrada. Esta preocupación por una suerte de justificación originaria, constantemente reiterada, de una democracia tutelada por parte de la historiografía conservadora, se comprende por el hecho de que, según García de la Huerta, la salida de la dictadura —el mentado "retorno a la democracia"— reactualiza el problema del origen, de nuestra fundación republicana:

> La fundación recobra vigencia […] porque […] el quiebre de la institucionalidad democrática reactualiza en cierto modo el comienzo. Lo que se intentó instaurar en el momento fundacional era precisamente el marco jurídico e institucional de una *nación* capaz de gobernarse «sin tutelajes», de modo que el quiebre de la institucionalidad republicana parodia ese pasado y permite leerlo como un «pasado que no pasa», o que sigue pasando. Independizarse de una monarquía y liberarse de una dictadura tienen cierto aire de familia: ambos instauran la política recusando una autocracia que la hace imposible[50].

Señalemos, para cerrar, que la discusión sostenida por nuestros autores con el pensamiento conservador —con lo que llamábamos la función performativa o los efectos de verdad del imaginario nacional construido y transmitido por la historiografía conservadora—, tiene el mérito de poner en evidencia que la relación entre política, historia y memoria es un campo de disputas: el lugar de un diferendo, de un conflicto siempre abierto. Un terreno, por lo tanto, en el que siempre es factible construir otro relato histórico, y otra memoria, con el fin de plantear la posibilidad de otro ordenamiento democrático. O si se quiere, donde siempre queda abierta la eventualidad de comprender e imaginar de otro modo lo que hemos sido y, sobre todo, lo que podemos llegar a ser.

[50] M. García de la Huerta, *Memorias de Estado y nación*, *op. cit.*, p. 9.

Bibliografía

A. Ibarra, "Filosofía, política y arte en el espacio público. Entrevista de Alex Ibarra a Carlos Ossandón Buljevic", *Le Monde diplomatique*, Santiago, 24 de enero de 2017.

C. Friz, "Entre testimonio, lugar de enunciación y crítica. Ausencia/presencia de lo político en la filosofía chilena desde 1973", *Ideas y Valores*, vol. 68, nº 169, 2019, pp. 219-240.

C. Pizarro y J. Santos, "Del relato maestro a la polifonía historiográfica. Crítica a la historia de la emancipación latinoamericana", *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 29, nº 2, 2014, pp. 237-251.

C. Ruiz, "Concepciones de la democracia en la transición chilena", *Seis ensayos sobre teoría de la democracia*, Santiago, Universidad Andrés Bello, 1993, pp. 159-197.

E. Devés y R. Salas, "La filosofía en Chile (1973-1990)", en: E. Devés, J. Pinedo, R. Sagredo (comp.), *El pensamiento chileno en el siglo XX*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 199-211.

H. White, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, trad. Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 107-139.

H.E. Herrera, "La derecha ante el cambio de ciclo", *Estudios públicos*, nº 135, 2014, pp. 175-202.

I. Jaksic, "La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín", *Anales de la Universidad de Chile*, sexta serie, nº 3, 1996, p. pp. 115-171.

I. Kant, "¿Qué es la ilustración?" [1784], *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 25-38.

J. Rancière, *El odio a la democracia*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

J. Santos, "Dictadura militar y filosofía en Chile. Cartografía de un campo de relaciones discursivas", *Revista La Cañada. Pensamiento Filosófico Chileno*, nº 4, 2013,

pp. 9-52.

J. Vergara, "Marcos García de la Huerta y la filosofía crítica en Chile", en: M. Aguirre, C. Sánchez (edit.), *Reflexiones sobre política y cultura en Latinoamérica. Marcos García de la Huerta, lecturas y deslecturas*, Santiago, LOM/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2016, pp. 45-62.

L. Villoro, "El sentido de la historia", en: C. Pereyra *et alt*., *Historia, ¿para qué?*, México D.F., Siglo XXI, 2005, pp. 33-52.

M. Cruz, *La tarea de la memoria. Sujeto, responsabilidad y política*, Concepción, Escaparate/Universidad de Valparaíso, 2016,

M. García de la Huerta, "Notas para una genealogía del pensamiento conservador", *Cuadernos de Historia*, nº 47, 2017, pp. 141-163.

M. García de la Huerta, *Memorias de Estado y nación. Política y globalización*, Santiago, LOM, 2010.

M. García de la Huerta, *Pensar la política*, Santiago, Sudamericana, 2003.

R. Cristi y C. Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos*, segunda edición corregida y aumentada, Santiago, Universitaria, 2015.

R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Una biografía intelectual*, segunda edición corregida y aumentada, Santiago, LOM, 2011.

S. Rojas, "Prólogo: Cómo abrir futuro cuando el pasado no se marcha simplemente", en: M. Cruz, *La tarea de la memoria. Sujeto, responsabilidad y política*, Concepción, Escaparate/Universidad de Valparaíso, 2016, pp. 13-22.

El *desplazamiento* de la Filosofía hacia la modalidad técnico profesional. Notas para una reflexión *crítica*[*]

Patricia González San Martín[**]

Resumen

El texto sitúa una de las emergencias de la reflexión crítica en la modernidad en el desarrollo de la filosofía materialista. Expone, brevemente, la perspectiva con la que se articuló una crítica a la *forma* moderna de producir. Desde esta conceptualización se plantea una alternativa crítica y situada para la instalación de la filosofía en la modalidad técnico-profesional de enseñanza indicando sentidos posibles del desplazamiento de la filosofía hacia ese lugar.

Palabras clave: Filosofía – Modalidad técnico profesional

Resumo

O texto situa uma das emergências da reflexão crítica na modernidade no desenvolvimento da filosofia materialista. Expõe, brevemente, a perspectiva com a qual se articulou uma crítica à forma moderna de produzir. Desde esta conceptualização se propõe uma alternativa crítica e situada para a instalação da filosofia na modalidade técnico-profissional de ensino indicando sentidos possíveis da deslocação da filosofia para esse lugar.

Palavras chave: Filosofia - modalidade técnico profissional

---

[*] Ponencia producida en el contexto del Proyecto de Investigación Fondecyt de iniciación núm. 11180247: "Los encuentros y desencuentros de la filosofía con Marx en América Latina. Osvaldo Fernández y Oscar del Barco, dos trayectos heréticos de una filosofía de la crisis".

[**] Dra. en Filosofía. Académica del Departamento de Filosofía de la Universidad de Playa Ancha-UPLA, Valparaíso, Chile. Directora del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano-UPLA.

A modo de introducción

Este escrito es una segunda versión de la ponencia leída en el Coloquio "Desplazamientos de la Filosofía en Chile", organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral de Chile, realizado en la ciudad de Valdivia, el 26 de abril de 2019. En ese contexto, mi propósito fue, en primer término, la de asumir lo puesto en cuestión en el Coloquio, a saber, cómo se sitúa el quehacer filosófico —el de cada cual, en cada caso— en relación con los desplazamientos por los que ha ido transitando la filosofía en Chile, desplazamientos que tienen como denominador común la localización del pensar, el lugar de la enunciación, filosofía *en* Chile.

De las múltiples cuestiones que implica el advertir la situacionalidad del ejercicio del pensar, decidí proponer algunas ideas para la discusión relativa a lo que implicaría la apertura de la escena técnico-profesional, a propósito de la reforma a los planes de estudio de la educación media.

La filosofía, una disciplina *tolerada*[1]

Recordemos muy brevemente que el año 2016 la filosofía quiso ser eliminada de los planes de estudio de la educación secundaria, situación que provocó la inmediata reacción de la REPROFICH[2], la asociación de profesoras y profesares que lideró la Defensa de la Filosofía. A tal cruzada se le unió la gran mayoría de las y los integrantes de la academia filosófica nacional, denunciando el despropósito de tal medida, toda vez que la filosofía se erigía como *el* lugar para cultivar el pensamiento crítico. Defender tal lugar en la educación media pareció del todo razonable, más aún cuando éste se vinculó a la democratización de las habilidades relacionadas con la argumentación, así como a la identificación y comprensión de los principios que guían la acción, habilidades necesarias para el funcionamiento de nuestra defectuosa democracia, esa fue una de las líneas de argumentación de la defensa de la filosofía.

[1] Utilizo esta expresión en el sentido que le da Cecilia Sánchez al analizar el ejercicio filosófico que pudo permanecer en la academia chilena en tiempos de la dictadura cívico-militar iniciada con el golpe de Estado de 1973. Sánchez, Cecilia, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC/CESOC, Santiago, 1992.
[2] Red de profesores y profesoras de filosofía de Chile.

Sin duda la ganancia de la filosofía a partir de la movilización para defender su presencia en los espacios educativos fue total, toda vez que nuestra disciplina tuvo que ser reconocida como un asunto fundamental y, por lo tanto obligatorio, para *todas* las modalidades de enseñanza —científico-humanista, artística y técnico profesional.

Ganado el espacio se plantea la cuestión de qué enseñar, cómo hacerlo, bajo qué sentido, para qué propósitos, o sea, se abre un campo problemático que es filosófico pero que al mismo tiempo excede a la disciplina. La filosofía y lo que la excede, en ese borde quiero plantear la pregunta por la criticidad de ella misma en vistas de su enseñanza y, en particular, cómo aquello se expresaría en la modalidad técnico profesional. Me importa particularmente esta modalidad, porque la filosofía había sido excluida de ella desde hace décadas; además, porque en esta modalidad estudian los y las jóvenes pertenecientes a los sectores sociales más pobres de nuestro país, es decir, en ella sí se expresa y con claridad la diferencia de clase.

Entonces, a propósito de la pertinencia de los contenidos y los modos de enseñar, la centralidad en el educando en vistas de la significatividad de lo que se enseña —criterios declarados por las ciencia de la educación en vistas del aseguramiento de la calidad de ésta— me pregunto, cómo la filosofía va a habérselas con una situación educativa tan marcada por la pertenencia de clase, cómo va a ser interpelada por esa situación que de entrada implica un exceso *real*, qué podrá sugerirle a ella, qué desplazamientos pueden ser avizorados en esta escena.

Mi hipótesis es que este nuevo lugar para la enseñanza no provocará ningún desplazamiento significativo del ejercicio filosófico-docente, es más, mi sospecha es que la filosofía se va a retrotraer a sus lugares comunes y sus sentidos confortables, y esto no por mala voluntad de sus enseñantes, sino porque se va a expresar la univocidad filosófica que ha imperado en Chile en los últimos 40 años, a saber, que la filosofía en Chile, al decir de José Santos ha sido un ejercicio dominado por un

carácter uniforme[3], eurocéntrico[4], fuertemente normalizado y conservador[5]. Mi impresión es que estas cualificaciones que denotan formas de clausura de la filosofía en Chile, sobre todo en su dimensión docente, será el criterio vigilante que, operando con autonomía, y subrayo esto, de las buenas intensiones de los profesionales de la disciplina, dificultará que la filosofía enseñada se desplace efectivamente de sus contenidos y formas hegemónicas de ejercicio.

Es más, creo que el espacio para la filosofía en la educación técnico-profesional será diseñado como un dispositivo de control del pensamiento cuya noción de criticidad se encargará de obturar ese real −la situación de quien piensa, la diferencia de clase− a fin de que siga operando la *conciencia invertida del mundo*, permitiendo con ello que el pensamiento crítico no roce siquiera el orden jerárquico que ha ordenado a la polis moderna. Perdón por el pesimismo.

Crítica, saber, técnica y trabajo

La inauguración moderna del pensamiento crítico[6] tiene como uno de sus puntos de referencia al movimiento filosófico de los hegelianos de izquierda, en lo que se

[3] "Las mallas curriculares de formación filosófica en Chile están articuladas sobre la base de tres ejes que funcionan como una matriz que se replica en todas las universidades: un entramado de cursos de carácter histórico, la existencia de un pequeño grupo de autores considerados imprescindibles y la presencia de ciertas temáticas […]" (Santos-Herceg, José, *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*, Libros de la Cañada, Santiago, 2015, p. 46), consideradas propias de *la* filosofía.

[4] Hegemonía monocultural de la filosofía elevada a condición universal. *Ibíd*., p.57.

[5] Naturalización del modo hegemónico de hacer filosofía. Activación de aparatos de control en las currícula en vistas de garantizar la permanencia de estos sentidos naturalizados. *Ibíd*.

[6] La inauguración de lo moderno lo entiendo desde una perspectiva no eurocéntrica, por lo que me adscribo a la tesis de Enrique Dussel referida a la existencia de, al menos, dos modernidades. En efecto, el filósofo de la liberación, en su ética de 1998, distingue una primera modernidad *española* −inaugurada en 1492 y vigente hasta principios del siglo XVII−, y una segunda modernidad propiamente *europea* inaugurada en 1636 —inauguración que tiene como referente la publicación del *Discurso del Método*. Lo importante de la distinción para Dussel, es el reconocimiento de la emergencia de distintos discursos críticos a la modernidad y su política hegemónica y, en este sentido, lo crítico en la modernidad estaría enlazado originalmente a una interpelación directamente ética, realizada en la primera modernidad —realizada por el Padre Bartolomé de las Casas a propósito de haber sido testigo directo del genocidio de los "indios" por parte del régimen imperial español. Así, lo crítico en la modernidad no es la formulación ni el resultado de la conciencia de un sujeto trascendental sino, por el contrario, un ejercicio posible sólo a partir de una toma de posición ético-política, es decir, a partir de lo extra-filosófico. (Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2000, sección 2, pp. 50-76).

constituyó como la corriente materialista. Dicha corriente se identifica con lo crítico en la modernidad justamente porque establece el nexo que habría entre lo filosófico y lo *no filosófico*, el modo en que se gesta una perspectiva filosófica a partir de una sensibilidad social identificada con las condiciones de vida de hombres, mujeres y niños que se constituyeron en *lo otro* de la sociedad burguesa. Aquella negatividad y pobreza específica del modo de producción moderno.

Es en esta ubicación social del pensar donde se erige una filosofía crítica del idealismo alemán y muy particularmente de Hegel. Bruno Bahuer, Ludwig Feuerbach y Karl Marx son lo pensadores que ponen a la Filosofía –alemana– de cara a la no filosofía, a aquello que la excede, a *su* real. Son los pensadores que ponen a la filosofía a pensar *aquello* propio del mundo moderno. En esta empresa, Marx se esfuerza por pensar la *forma* moderna, inteligirla en sus determinaciones específicas, en su esencialidad y su fenomenalidad.

Bajo este respecto, Marx opera un desplazamiento del *objeto* de investigación, lo que significó un cambio de problemática: desde la filosofía –las problemáticas del idealismo alemán– a la economía política —fundamentalmente los conceptos y marcos categoriales de los economistas ingleses, Ricardo y Smith. Bajo este primer desplazamiento es que se constituye la primera reflexión *crítica* sobre la técnica *moderna*.

La centralidad de la tecnología en la producción moderna se explica, en última instancia, a partir de la lógica propia del modo de producción capitalista, la lógica del valor, por lo tanto, la técnica moderna es un modo social, modo en el que opera *realmente* la alienación y el fetichismo. La producción maquínica es la inversión real, el movimiento que subsume la fuerza de trabajo –específica, diferente, siempre singular– en un concepto *abstracto de trabajo* que aparece subordinado al ejecutor que es el aparato técnico. La cosa aparece determinando al productor y, por ende, se invierte el lugar del sujeto. Importante de recordar aquí, es que se trata de un problema real, no un problema de la conciencia, la sociedad moderna regida efectivamente por la mercancía, una lógica que se despliega con independencia de la

voluntad de los individuos.

Al decir de Oscar del Barco, uno de los filósofos marxistas latinoamericanos más agudos, "la técnica moderna es la verdadera astucia de la razón burguesa"[7], toda vez que su aparición permitió que se haya desplegado la ideología de la productividad, la ideología del desarrollo de las fuerzas productivas y, actualmente, la ideología del capital humano. Astucia que consiste en presentar a la técnica como algo neutral y como la derivación de un saber científico escindido del que está en la faena de la producción. El operario de la fábrica es movido por un saber que no es suyo, un saber que se presenta objetivado en la máquina.

Neutralidad y escisión que no es sino la manifestación de una forma productiva que opera a partir de la división social del trabajo y la jerarquía social. Para decirlo al modo conceptual tradicional y sintético: La tecnología moderna como forma real de dominio de-clase.

A partir de lo expuesto, habría que identificar un segundo desplazamiento de la crítica marxiana, una crítica que necesariamente se desplaza de lo teórico a lo político. Pero para ello, fue necesario advertir el movimiento real y conceptual, a la vez, del fenómeno de la abstracción como la forma de dominio del trabajo moderno, forma de dominio que establece el *orden* de la producción, como dijimos, objetivada en el aparato técnico.

El 'gesto' de la teoría materialista fue establecer explícitamente la relación de lo teórico con lo no-teórico; con el 'joven Marx'[8] se pudo establecer que la teoría – tanto la ciencia como la filosofía moderna – es forma de lo no-teórico y, en la medida que ese no-teórico está determinado por la diferencia (de clase) diferencia obturada por el fenómeno de la abstracción real (trabajo abstracto) y conceptual (universalidad de las ciencias y las categorías de la filosofía), entonces la reflexión filosófica crítica no debería soslayar estas determinaciones que afectan al ejercicio filosófico, pero claro,

[7] Del Barco, Oscar, *Esencia y apariencia en el capital*, Editorial Marat, Buenos Aires, 2017.
[8] Marx, Karl, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, ediciones Espartaco, 2001.

esto supuso y supone todavía considerar el exceso real del filosofar. El desplazamiento de lo teórico a lo práctico-político.

Crónica de un desplazamiento tolerado

Estas ideas se me vienen a la mente a propósito del nuevo espacio para la enseñanza de la filosofía, enseñanza que, como le gusta decir a los teóricos de la educación, debería estar orientada por la vida *real* del educando, los problemas *reales* a fin de cautelar pertinencia y significatividad del proceso educativo. El asunto será, pues, cómo la filosofía asumirá ese real: si por tal va a entender la expresión de una individualidad egocéntrica y nihilista para la cual las demandas y complejidades del mundo actual reafirma aún más el yo, ya sea en su versión hedonista o en su versión moralizante.

Mi inquietud, la repito, es que al diseñar el programa de filosofía para la educación media, probablemente se aborden los temas de la ciencia, la técnica en el contexto contemporáneo, esto es, en relación con el desastre medio ambiental contemporáneo, o partir de la introducción de la Inteligencia Artificial en los sistemas productivos, sin embargo, sospecho que esta analítica se ajustará finalmente a la normatividad antropológica moderna sin desplazarse de sus certezas constitutivas. En este marco, las respuestas humanistas en el formato de la ética medioambiental, la responsabilidad social empresarial, la bio-ética son modalidades de la filosofía en las que esta no se desplaza un centímetro de su centro firme hegemónico, eurocentrado y normalizador.

Humanidad, humanismo, incluso post-humanismo, son categorías molares de la filosofía que pueden pensarse sin desplazar un centímetro el filosofar si este no asume el exceso real de la teoría, lo cual por cierto, supone un movimiento no solo teórico.

Bibliografía

J. Santos-Herceg, *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*, Libros de la Cañada, Santiago, 2015.

E. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2000.

O. del Barco, *Esencia y apariencia en el capital*, Editorial Marat, Buenos Aires, 2017.

K. Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, ediciones Espartaco, 2001.

C. Sánchez, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC/CESOC, Santiago, 1992.

La disciplina de la distancia en desplazamiento*

Carolina Ávalos Valdivia **

Resumen

En este texto se propone una lectura de la idea de desplazamiento de la Filosofía en Chile desde la discusión que expone Oyarzún, a propósito de la tesis de Sánchez sobre la *distancia* de la disciplina filosófica. Veremos que en ambas direcciones —contrarias— de la "distancia" se confirma una búsqueda de la identidad que está mucho más cercana a revindicar la autoridad de la filosofía que su propio desplazamiento.

Palabras clave: Distancia – filosofía – disciplina – Sánchez – Oyarzún – desplazamiento

Resumo

Neste texto propõe-se uma leitura da ideia de deslocamento da Filosofia no Chile desde a discussão que expõe Oyarzún, a propósito da tese de Sánchez sobre a distância da disciplina filosófica. Veremos que em ambas as direções —contrárias— da "distância" se confirma uma busca da identidade que se encontra muito mais próxima a reivindicar a autoridade da filosofia do que seu próprio deslocamento.

Palavras chave: Distância – filosofia – disciplina – Sánchez – Oyarzún – deslocamento

---

* Una primera versión de este texto fue presentado en una Conferencia titulada "Derecho a la filosofía o la insuficiencia de la institucionalidad filosófica chilena", presentada en el II Congreso de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de Chile en Julio de 2018. En una segunda versión, se presentó este texto en el Coloquio "Desplazamientos de la filosofía en Chile", organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral de Chile en Abril de 2019.

** Dra. en Filosofía Universidad Paris 8 / P. Universidad Católica de Valparaíso. Académica Instituto de Filosofía de la Universidad Austral de Chile.

"[…] la indigencia que nos hace vestirnos con telas extranjeras, nos hace también nutrirnos espiritualmente con el sentimiento de las obras de arte extrañas".

G. Mistral, 1923.

Desplazar, desplazarse, desplazamiento. Estas palabras indican, a primera vista, movimiento y una cierta temporalidad, suponen también un lugar de partida, un punto de inicio desde el cual se sale. Un eje que "sirva de sostén del movimiento",[1] un estado que contenga parcialmente; un lado estático que se presente. Esta obviedad se complica y deja de ser tal cuando lo que se desplaza es la filosofía. ¿Cuál sería este momento anterior al desplazamiento? Lo "propiamente" filosófico ha sido considerado como la interioridad, como aquello que enuncia la naturaleza de la filosofía, su propiedad. Lo *propio* de la filosofía se ha presentado como un centro legitimado, un núcleo presente habilitado para afirmar lo que es la filosofía (y lo que no). Es lo que se ha definido como "filosofía académica" homologándola a la "normalidad"[2] de Francisco Romero: "Estilo de ejercicio autónomo y profesional, cuyo único control o autoridad habrá de residir en el poder legitimador de quienes comparten y ejercen este saber".[3] Pero desplazamiento supone la filosofía en otra parte y más allá de lo que su "poder legitimador" establece. La cuestión está en indicar si es posible una exterioridad, un afuera de la filosofía; si el desplazamiento implica ponerla en otro lugar. En este sentido valdría pensar en "la filosofía en desplazamiento", que contendría, al mismo tiempo, una filosofía *del* desplazamiento. ¿Cómo acceder a la disgregación de lo propiamente filosófico? ¿Dónde la vía de acceso al debilitamiento de la autoridad filosófica? ¿Cómo arribar a aquellos lindes permeables, a aquellos márgenes contaminados sin reproducir el interior-exterior? Una disyunción que habría que cuestionar: el punto de partida y el desplazamiento.

En los 90', aquellos años de la transición a la democracia, pensar la universidad en Chile y su relación con la filosofía fue parte de varias discusiones, publicaciones,

[1] Rae en línea. Primera acepción de "eje".
[2] "Tal categoría fue utilizada para tipificar las nuevas características de la filosofía en Latinoamérica. Como se sabe, dicho concepto corresponde a la descripción de lo que Romero entiende como etapa de "mayor evolución" alcanzada por la filosofía al promediar los años '40". En: Cecilia Sánchez, "Formas de circulación…", p. 194.
[3] *Ibid*. p. 195.

congresos y debates. Algunos hicieron público el ejercicio introspectivo que implica, en algunos casos, la pregunta por la "identidad de la filosofía chilena", lo que para ese entonces, recién comenzaba a ser posible como crítica a las instituciones. No fueron pocos,[4] sin embargo el texto, que a mi modo de ver, propone una nueva perspectiva para pensar la filosofía en Chile es el de Cecilia Sánchez. A casi treinta años de su publicación, numerosas son las referencias en trabajos que suponen una vía de acceso a la filosofía desde lugares de pensamiento que no habían sido considerados anteriormente por el carácter disciplinar de la filosofía.[5] La crítica filosófica que desarrolla Cecilia Sánchez, no se conforma con buscar la identidad en la interioridad de la filosofía, "esto es, en las obras de individuos aislados, sino que también," —y poniendo en cuestión su propia posibilidad e importancia— "simultáneamente, se trataría de buscar […] en el complejo entramado político, institucional y epistemológico de un 'orden' en permanente instalación"[6]. Orden que históricamente ha sido naturalizado en nombre de la autonomía, con la idea que aquella garantizaría el saber filosófico propiamente tal. La esperanza en una especie de inmunidad se ocultaría aún en las formas más críticas "de ciertos modos dominantes de hacer filosofía". Incluso, la pregunta ¿es posible la autonomía filosófica? entraña una contradicción: la autonomía necesita de la institución, de un orden instituyente[7]. El problema aparece cuando se ha pensado la autonomía como la posibilidad de una entereza filosófica más allá de su contacto o no con los problemas sociales, culturales y políticos que habitualmente están reservados a las ciencias sociales. Este problema lo podemos ver en la lectura que hace Pablo Oyarzún de la idea de "distancia" que desarrolla Cecilia Sánchez en su primer libro. Hecho

[4] Algunos textos: Pablo Oyarzún y Adriana Valdés, *Fragmentos de una conversación acerca de la universidad*. Pablo Oyarzún, *Universidad y creatividad* (1992); *El dedo de Diógenes* (1996); Sol Serrano, *Universidad y nación* (1994), Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna* (1996); Faride Zerán (ed.), Anales de la Universidad de Chile, Sexta serie, Nº 1, 1995.

[5] Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, *op. cit.* Me refiero a las citas que encontramos en tesis de Pedagogía en Filosofía entre los años 2014 y 2017 (en las universidades de Valparaíso, UPLA, UV, PUCV), en las alusiones en ponencias en distintos congresos de enseñanza de la filosofía y en las discusiones con profesores de filosofía en torno a la actividad de la REPROFICH.

[6] Cecilia Sánchez, "Formas de circulación…", p. 190.

[7] *Crf.* Jacques Derrida, "Privilège". *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

interesante que podría considerarse como un síntoma, porque a pesar que el trabajo de Oyarzún transita por otras disciplinas, otros lenguajes e incluso por lo político-institucional, cuando se trata de poner en juego a la filosofía lo hace desde una autonomía que parece olvidar las implicancias filosófico-epistemológicas de las condiciones político-institucionales en las que se engarza dicha autonomía.

En 1992, Pablo Oyarzún en un texto escrito para el ciclo *Sub-Versión filosófica*, organizado por estudiantes de Filosofía de la Universidad de Chile, comenzaba con la provocación:

> Y si me preguntan de golpe qué es lo que pienso a propósito del asunto que aquí nos ocupa, diría, a mero título de sonda, con designio de averiguar qué pienso a fin de cuentas, diría que ello se resume en una frase: no hay en Chile - ahora - Departamento de Filosofía. O si prefieren ustedes que lo plantee de otro modo, siempre en el sentido de lo que señalaba, les propondría un ejercicio, un juego de ficción: hagamos como si en Chile no hubiese - en ninguna parte, aquí tampoco - algo así como un Departamento de Filosofía, nada que correspondiese a lo que un tal *podría* y *debería ser*. Y aquí […] lo de poder y deber *tiene que ser* lo mismo[8].

Siguiendo la ficción de Oyarzún, ¿por qué podría no haber departamento de filosofía en Chile? ¿Qué relación podemos encontrar entre esta afirmación y la pregunta por la identidad de la filosofía en Chile? ¿Podremos seguir sosteniendo lo mismo después de 30 años? Si bien Pablo Oyarzún desarrolla su argumentación sobre el vínculo de la filosofía con la universidad, lo que me interesa relevar es el régimen que identifica y en el que estaría sometida la filosofía desde "el mismísimo acto inaugural de la institucionalización académica de la filosofía en Chile", que podríamos fechar en 1907 con el curso de Historia de la Filosofía introducido por Wilhelm Mann en el Instituto Pedagógico[9]. Oyarzún afirma que los Departamentos de Filosofía estarían regidos por un sistema de precariedad, accidentabilidad e impostura lo que estaría dado por la falta de distancia que ha tenido la filosofía con

[8] Pablo Oyarzún, "La filosofía como ficción", *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, Nº 3, Santiago, 1996, pp. 83-94.
[9] José Santos-Herceg, *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*, *op. cit*. p. 46.

la universidad. Aunque la distancia a la que alude intenta rebatir la tesis que venía de publicar Cecilia Sánchez en su libro *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, me parece que más que refutar, lo que hace Oyarzún, es cambiarle la direccionalidad a la distancia que se asocia a la filosofía. Se trata de que la filosofía se dirija primero desde su campo interno, desde una zona que podríamos llamar socrática por la libertad de cuestionamiento que conlleva. Esto, en algunas ocasiones podría ser considerado distinto al campo institucional, sin embargo, sabemos que desde el campo discursivo la filosofía responde a un orden instituido lo que implica pensar en la posibilidad de su adentro y afuera, es someter a cuestionamiento sus límites y definiciones, es, en definitiva, transitar por la irreductibilidad de sus márgenes. De aquí que me parezca interesante observar el punto que marca Oyarzún respecto a la distancia y a la filosofía. Para Sánchez la filosofía siempre está sujeta a mediaciones, a ciertas condiciones de aplicabilidad y practicidad epistémico-políticas dadas por el orden estatal y/o mercantil que le permiten su funcionamiento y que tensionan constantemente la autonomía de la filosofía. A esto le llama exterioridad como orden topológico que al mismo tiempo, es identitario con el saber, es decir: "Toda una estructura, un tejido y una ritualidad para que la filosofía —en este caso— tenga un "lugar", esto es, un espacio de circulación y una validación de un cierto estilo de ejercer la palabra oral o escrita".[10] De esta manera, la distancia tendría que ver con ciertas condiciones formales desde las cuales se pone en circulación la filosofía repercutiendo en su misma interioridad. Sin embargo, Oyarzún identifica la distancia con una realidad que, si bien la hace coincidir con lo que plantea Cecilia Sánchez, no la agota. No es posible refutar las palabras del filósofo respecto a que

> […] 'la disciplina de la distancia' está dirigida a designar una relación de prescindencia de la filosofía académica criolla respecto de la 'realidad': desde luego desde la realidad nacional, los conflictos de poder, el espacio de lo político, los procesos históricos colectivos, pero también —y por eso mismo— respecto a otras

[10] Cecilia Sánchez, "Formas de circulación…", p. 190.

> formas de saber que parecen haberse ganado el derecho a nombrar y a describir esa 'realidad', como ocurre, privilegiadamente, con las ciencias sociales[11].

Pero esta distancia deja fuera una realidad más próxima y más urgente: las condiciones institucionales de la filosofía. Porque "la filosofía no se distinguiría del "lugar" que le ha sido asignado [...] no sería diferente de los lugares institucionales en los cuales existe y tampoco de la "forma" cuyas coordenadas se la hace circular"[12]. Aquí, aquello que Oyarzún nombra como falta de distancia de la filosofía, es decir, como carencia de ciertas marcas diferenciales entre una autonomía filosófica y una autonomía que "fue pensada desde la noción rectora de lo *profesional*, es decir, como autonomía económica y técnica"[13], coincide inexorablemente con la noción de distancia que propone Cecilia Sánchez. La filosofía como disciplina de la distancia confirma, por una parte, la distancia de lo que se enseña cuando se enseña filosofía, es decir, lo que habitualmente se entiende por contenidos que, desde esta perspectiva, sabemos que se extiende a una dimensión epistemológica y socio-cultural. La distancia contiene los problemas, las preguntas, los temas, los métodos, etc. de otros, lo que supone una falta de afectación y sentido de la filosofía. A esto Oyarzún llama impostura y es, al mismo tiempo, aquello que el orden institucional —profesionalizante y disciplinario— reafirma a través de cierta exterioridad política y jurídica. Por otro lado, la falta de distancia que arguye Oyarzún, esa carencia de autonomía filosófica en razón de la profesionalización impuesta por la universidad, guarda la idea de que habría una forma de hacer filosofía, la que *se hace oír* —a decir del filósofo—, distinta a la profesional, que puede y debe tomar distancia —distancia crítica— de las condiciones institucionales. Ciertamente, creo que habría una responsabilidad de la academia, esa no profesional (si es que todavía queda algo) de cuestionar y reflexionar sobre los fundamentos de aquello que hace posible el desarrollo de la filosofía en la universidad y por tanto, de su enseñanza. Esta idea podría convivir perfectamente y sin mayores problemas "teóricos" con la idea de

[11] Pablo Oyarzún, "La filosofía como ficción", p. 90.
[12] Cecilia Sánchez, *idem*.
[13] Pablo Oyarzún, *ibid*., p. 91.

inutilidad[14] de la filosofía defendida por la generación de mayo del 68 en Francia. Siempre y cuando se esté atento a los efectos ético-políticos de la inutilidad, y no como sería el caso de restringirse a su reproducción y que ésta se ponga al servicio de las necesidades de unos pocos fortaleciendo así el privilegio de lo que entraña la imagen tradicional del filósofo: solitario, encerrado en su escritorio, resguardando el silencio como garante de la tranquilidad necesaria que requieren los problemas fundamentales del ser humano. Hay una distancia que supone intento de cercanía, una distancia implicada en las condiciones en las cuales se desarrolla el trabajo filosófico. Ya sea en lo que hoy se llama investigación, ya sea en lo que se denomina gestión, ya en la pedagogía. La especificidad de lo que Cecilia Sánchez comienza a abrir de la filosofía en Chile a través de su disciplina radica justamente en la institucionalidad, el correlato teórico y práctico de una filosofía que está llamada a interrogar y a cuestionar la realidad: una realidad material, esa que nos enfrenta a problemas políticos, sociales, culturales e incluso existenciales, pero también, se trata de interrogar la realidad de la práctica filosófica, de las formas de enseñanza, del pensamiento filosófico, e incluso de la filosofía como trabajo. El problema de la autonomía de la filosofía es eminentemente político y jurídico, (por eso tiene mucho sentido el "derecho a la filosofía" que interroga cuál sería la posibilidad de una real autonomía) y es un juego permanente e incesante que debemos asumir. Quizá sería interesante recuperar el "como si" de *La universidad sin condición* como el punto de partida donde la condición que se le impone a la filosofía supondría, – literalmente – una "especie" de autonomía, esa de los juicios reflexivos kantianos que no corresponden

> […] ni a un *concepto de la naturaleza* ni a un *concepto de la libertad*. Por consiguiente, este 'como si' sería por sí mismo, aunque Kant no lo diga así en ese

[14] La idea de inutilidad nace de la crítica a la filosofía funcionaria francesa que, como consecuencia de la revolución, fue institucionalizada como parte de la Educación Nacional. *Cfr*. Douailler, S., Mauve, C., Navet, G. et al. *La philosophie saisie par l'État. Petits écris sur l'enseignement philosophique en France 1789-1900*, Paris, Aubier/Bibliothèque du Collège Intenational de Philosophie, 1988. También véase Patrice Vermeren, "Filosofía, Estado y revolución", en *Víctor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado*, Homo Sapiens, Rosario, 2009.

> contexto, y con razón, una especie de fermento deconstructivo, puesto que excede en cierto modo y no está lejos de descalificar los dos órdenes que con tanta frecuencia distinguimos y oponemos, el orden de la naturaleza y el orden de la libertad[15].

Aquí la diferencia con la ficción de Oyarzún radica en que esta opera como un montaje, como una quimera, como algo que actúa y que interpreta un papel que no le corresponde. El "como si" de Derrida refiere a la incondicionalidad, como si no hubiesen condiciones institucionales pero justamente en ese mismo instante del como si, se tuviera a la vista toda la estructura que la aguanta. La filosofía siempre estará mediada por la externalidad institucional que se termina de cerrar en la interioridad de la disciplina. Entonces el régimen de precariedad, accidentabilidad e impostura lo reconocemos siempre y cuando tomemos partido por la autonomía y la inutilidad de la filosofía desde la toma de conciencia de las formas que la epistemología, la pedagogía, la escritura, la administración y gestión de la filosofía, se nos imponen. En este sentido, me inclino a pensar que la autonomía, que alude Pablo Oyarzún, es una reproducción kantiana de la necesidad de la filosofía, como pensamiento, de des-afectación, de distancia no solo con los problemas sociales sino con la materialidad de su puesta en práctica e, incluso, en cuestión. Esto, desde su negatividad, reproduce el pensamiento eurocéntrico y negación indirecta de una filosofía que tiene en cuenta tanto su herencia como su lugar de enunciación.

La distancia de Sánchez tiene que ver más bien con la pregunta ¿qué significa filosofía en Chile?, se relaciona más bien con la idea de encontrar una tradición en la institucionalidad de la filosofía que, en cuanto "principio de unidad reside en la referencia directa o indirecta a la universidad" [16] y esto lo va a encontrar en "la perspectiva institucional del saber, […] ya que permite entender tanto a las ideas como las características de un determinado campo de saber desde el punto de vista de sus mediaciones"[17]. Evidentemente es una pregunta por la identidad, pero el lugar de enunciación de la interrogante reside en las condiciones de posibilidad del

[15] Jacques Derrida, *La universidad sin condición*, Madrid, Mínima Trotta, 2002, p. 26.
[16] Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia…,* p. 20.
[17] Cecilia Sánchez, "Formas de circulación …", p. 189.

desarrollo del saber filosófico en Chile. La tesis supone que habría

> […] toda una estructura, un tejido y una ritualidad para que la filosofía – en este caso – tenga un 'lugar', esto es, un espacio de circulación y una validación de un cierto estilo de ejercer la palabra oral o escrita. Es así como tal concepto integra al discurso filosófico una dimensión que es topológica, política y epistemológica, dimensiones reveladoras de un orden que es posicional y simbólico[18].

El lugar de enunciación desestabiliza la identidad y su pregunta. Por tanto, esta concepción de la distancia no corresponde solamente a la distancia interpuesta entre la "realidad", entre "problemas reales" y el ejercicio filosófico, sino que tiene que ver más bien con una disciplina que ha buscado su unidad "fijándole a la filosofía una determinada 'identidad', ya no más como una 'auxiliar' de la pedagogía, sino para decir algo de ella misma"[19]. La distancia supondría una definición y un aseguramiento disciplinar que no se deja afectar por las condiciones institucionales que, en cuanto implican nudos sociales y culturales, suponen determinaciones políticas y epistemológicas en sus prácticas, enseñanza, administración, etc. Una autonomía que pondría distancia con la realidad inmediata o, con las mediaciones a las cuales la filosofía se subordina necesariamente. Pero para Oyarzún la filosofía en Chile "no se ha dejado trabajar por la distancia desde el mismísimo acto inaugural de la institucionalización académica"[20]. La falta de distancia tiene que ver con la autonomía filosófica que se jugaría cuando se funda la filosofía desde "la noción rectora de lo profesional, es decir, como autonomía económica y técnica"[21]. Esta perspectiva transita, a mi modo de entender, en la disputa por lo propiamente filosófico: entre la filosofía profesional y "el autónomo y 'libre' pensar de la Filosofía [que] sólo empieza, entre nosotros, después de haber omitido pensar en la Universidad"[22], lo que en Chile debiese someterse a aquel *pathos* de la distancia que permite cuestionar a través de una crítica profunda los fundamentos de la universidad. ¿Cómo pensar la filosofía sin

[18] *Ibid*., p. 190.
[19] Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia…* p. 84.
[20] Pablo Oyarzún, "La filosofía como ficción", p. 91.
[21] *Idem*.
[22] *Idem*.

que diste de la universidad y que a la vez no se deje reducir a ésta? ¿Cómo reducir esa distancia sin que el costo implique espacios y estrategias del pensamiento filosófico?

Más que posiciones contradictorias, diría yo que se perfila una confirmación de la tesis de la distancia y, junto con esto, se reproduce en los dos autores una sobreprotección y sobreestimación de la autoridad de la filosofía. Sea la filosofía una disciplina de la distancia o carezca de ella, en ambos casos el problema apunta a una "cuestión de perspectiva" donde la filosofía se mantiene intacta. Por esto, más que un debate sobre qué es filosofía, se trata de una vía de acceso a lo que quiera que sea la filosofía en Chile. Por una parte, la falta de autonomía, de toma de distancia y de libertad para pensar no solo problemas filosóficos sino que también hacer crítica de la universidad. Por otra parte, exceso de distancia y, diría yo, autonomía en abundancia, tanto así que la filosofía ha tenido el delirio de bastarse a sí misma. El acuerdo es evidente, Kant habla al oído: la autonomía filosófica es leal a la autoridad (ley, rey, gobierno) pero constituye un debate entre sabios. "Pero si la razón se expresa en esto como si se bastara así misma […], no habría en eso más que la expresión de su propio valor, no por su poder, por sus prescripciones sobre lo que hay que hacer, en tanto que es fuente de la universalidad, de la unidad y de la necesidad […]"[23]. Aquí la vía de acceso institucional se apropia de lo que Kant deja al margen: el poder de la filosofía.

Bibliografía

C. Sánchez, "Formas de circulación de la filosofía en Latinoamérica", Revista Universum, Universidad de Talca, 1996, nº 11, pp. 189-200.

Diccionario de la Real Academia Española, en línea.

I. Kant, *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004.

[23] Kant, *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 14.

J. Derrida, “Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives”. *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

J. Derrida, *La universidad sin condición*, Madrid, Mínima Trotta, 2002.

J. Santos-Herceg, *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*, Santiago, La Cañada, 2015.

P. Oyarzún; A. Valdés, *Fragmentos de una conversación acerca de la universidad*, Revista Lo, noviembre 1992.

P. Oyarzún, “La filosofía como ficción”, *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, Nº 3, Santiago, 1996, pp. 83-94.

P. Oyarzún, “Universidad y creatividad”, Mapocho, Nº 32, 2º Semestre, 1992, pp. 195-207.

P. Oyarzún, *El dedo de Diógenes*, Santiago, Dolmen, 1996.

P. Vermeren, “Filosofía, Estado y revolución”, en *Víctor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado*, Rosario, Homo Sapiens, 2009.

S. Douailler,,C. Mauve, G. Navet,. et al. *La philosophie saisie par l’État. Petits écris sur l’enseignement philosophique en France 1789-1900*, Paris, Aubier/Bibliothèque du Collège Intenational de Philosophie, 1988.

S. Serrano, *Universidad y nación. Chile en el siglo XIX,* Santiago, Ed. Universitaria, 1994.

W. Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, Santiago, Cuarto Propio, 1996.

F. Zerán (ed.), *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta serie, Nº 1, 1995.

Re-pensar la naturaleza en la era de lo post-orgánico

Camila Contreras Sáez*

Resumen

¿Cuándo se está frente a un real dualismo? Ciencia y filosofía no son caras de una misma moneda, y tampoco son monedas de distinto valor. Ocurre similar con el dualismo naturaleza/tecnología. ¿Existe algo así como la separación entre la naturaleza y la cultura? La filosofía —o mejor dicho la ética —se presenta como modo de hacer que se halla de forma latente en cada decisión de las innovaciones de la vida. El esencialismo está en cuestión, y nos detendremos en esta discusión bastante tiempo al parecer, para pensar en lo múltiple y dinámico, y performativo; en la libertad de la contradicción y en la satisfacción de la responsabilidad. Porque la narrativa del ciborg representa esta quimera que somos, seres que se conmueven con la técnica, sensibles al arte y a los signos, militantes de la singularidad, intrépidos ante una visión ecosófica de la naturaleza.

Palabras clave: Naturaleza – tecnología – dualismo – ciborg

Resumo

Quando se está diante de um real dualismo? Ciência e filosofia não são caras de uma mesma moeda, nem são moedas de diferente valor. Ocorre semelhante com o dualismo natureza/tecnologia. Existe algo assim como a separação entre a natureza e a cultura? A filosofia —ou melhor dizendo a ética— apresenta-se como forma de fazer que se encontra de forma latente em cada decisão das inovações da vida. O essencialismo está em questão, e nos deteremos nesta discussão bastante tempo ao parecer, para pensar no múltiplo e dinâmico, e performativo; na liberdade da contradição e na satisfação da responsabilidade. Porque a narrativa do ciborg representa esta quimera que somos, seres que se comovem com a técnica, sensíveis à arte e aos sinais, militantes da singularidade, intrépidos ante uma visão ecosófica da natureza.

Palavras chave: Natureza - tecnologia - dualismo - ciborg

* Lic. En Biotecnología Vegetal. Tesista Magister en Pensamiento Contemporáneo. Universidad Austral de Chile.

Re-pensar la naturaleza en la era de lo post-orgánico

Este coloquio propone cuestionar el lugar de la institución filosófica, evidenciar sus desplazamientos y constatar su proliferación desde la no-filosofía. Es interesante preguntarse por sus movimientos de allí, desde su situación tradicional, desde su historia, desde *su lugar*. Para los científicos que se acercan a preguntas filosóficas desde su trinchera, la frontera de la filosofía no está tan clara como lo está para aquellos que son filósofos. ¿Quién con (de)formación científica no soñó con trazar el orden cosmos, experimentar la alquimia de lo inerte, o palpar el abismo numérico? La filosofía es la densa tradición que se presenta ante los caminos de quienes no manejamos su *corpus*, aun cuando sean dilemas filosóficos también los que se plantean desde la profundidad de las disciplinas, de toda disciplina que ha ido cuestionando en su propio campo el saber acumulado.

Hablaré desde un acercamiento biologicista, haciéndome cargo de una sujeción y un territorio. Me gusta pensar en la permeabilidad de la filosofía, como una membrana, límites con otras áreas que en realidad no existen como tales, sino como superposiciones, como *multiplicidad*. En las ciencias naturales se trabaja sobre una base conceptual que nombra vida, inercia, naturaleza, técnica, animal, percepción, sensación, fenómeno, entre otros conceptos que sustentan también toda una tradición científica. Deleuze y Guattari señalan en *¿Qué es la filosofía?* que los conceptos con los cuales la ciencia trabaja nacen del quehacer filosófico:

> La ciencia se basta con las proposiciones o funciones, mientras que la filosofía por su parte no necesita invocar una vivencia que sólo otorgaría una vida fantasmagórica y extrínseca a unos conceptos secundarios exangües en sí mismos. El concepto filosófico no se refiere a lo vivido, por compensación, sino que consiste, por su propia creación, en establecer un acontecimiento. Cada concepto talla el acontecimiento, lo perfila a su manera. La grandeza de una filosofía se valora por la naturaleza de los acontecimientos a los que sus conceptos nos incitan, o que nos hace capaces de extraer dentro de unos conceptos. Por lo tanto, hay que desmenuzar hasta sus más recónditos detalles el vínculo único, exclusivo, de los conceptos con la filosofía en tanto que disciplina

creadora. El concepto pertenece a la filosofía y sólo pertenece a ella.[1]

Deleuze y Guattari sostienen que la filosofía extrae del caos los conceptos, los cuales llevan consigo evocaciones que permiten establecer un universo de posibilidades, digamos permutaciones, de las diferentes configuraciones adoptables por la realidad. La ciencia se valdría de estos conceptos para atribuirlos a fenómenos observables en variables, y así establecería un cierto *orden natural de las cosas*. Notamos aquí, que la única diferencia es la *sensibilidad dinámica* con la que se extrae cierto saber. La ciencia, hace *ceteris paribus* ("todo lo demás constante"), y se vale de un método simplificador para relacionar variables que satisfacen inducciones desde nuestra experiencia restringida. Quiero decir, a pesar de esta idea de simplismo mutilador, es allí, en nuestra experiencia sensorial/material en donde se toman las decisiones, en el vivir y en el convivir. Y como suele decir Humberto Maturana: sólo podemos hablar de lo que hacemos.[2] Más allá de desear establecer una categórica diferenciación entre algo como "modos de síntesis conceptual" en filosofía y los modelos predictivos de la ciencia, los asuntos prácticos emergen, atraviesan, y recuerdan el tiempo, la vida y la muerte, la finitud, la senescencia de las máquinas: la ética.

Filosofía y ciencia son modos, son quizás estratos, pero no son opuestos. ¿Cuándo se está frente a un real dualismo? Quiero tomar el dualismo naturaleza/cultura (o naturaleza/tecnología), y decir que inspira en un sujeto contemporáneo la tendencia a clasificar, por ejemplo, la naturaleza como "buena", y a la tecnología como "mala". ¿Qué hay con esos juicios? Me parece muy relevante considerar que las prácticas culturales son características de la naturaleza de los organismos. Si nos referimos a la tecnología únicamente pensando en los artefactos digitales y en la mecanización ya instaurada, olvidamos que son también producto de la técnica, la domesticación de animales, la reproducción de plantas —siguiendo o no observaciones

[1] Deleuze, G., Guattari, F., ¿Qué es la filosofía?, trad. Thomas Kauf. Barcelona. Editorial Anagrama. 2001, pp. 37-38.
2 Maturana, H., Pörksen, B., Del Ser al Hacer. Los orígenes de la biología del conocer, trad. Luisa Ludwig. Santiago. JC Sáez Editor, LOM. 2004, p 7.

mendelianas−, la generación de bancos de semillas por aldeas en épocas frías, cubrir nuestra piel con abrigo, entre una infinidad de prácticas que ya se llaman "naturales". Entonces, ¿cuál es la diferencia? ¿Qué distingue a la buena técnica de la mala? Observemos desde la cuestión de la deconstrucción en teoría, hasta la intervención (cultural-genómica) de los organismos con quienes cohabitamos. La filosofía se presenta como modo de hacer que se halla de forma latente en cada decisión de las innovaciones de la vida. Hoy, ¿qué es lo natural? Tomando en cuenta que el discurso moralista que apela a la naturalidad de ciertos estados de las propiedades de las cosas se ha utilizado en nombre de la violencia, la naturaleza no parece ser tan buena. Me parece que es allí, donde el movimiento *queer* viene entonces a cuestionar la condición de los seres humanos en calidad de hombres, mujeres, incluso individuos, y poner en crisis lo establecido por ciencia y la iglesia durante años de conservadurismo y determinismo. Pone también en crisis el límite identitario entre yo y el otro; pone en crisis cualquier esencialismo. ¿Será que el problema no era ni la iglesia, ni la ciencia, sino la soberbia? En oposición a esto, la performatividad permite pensar un cuerpo humano como portador de identidades en movimiento, caras múltiples, afectos imbricados, construcciones dinámicas entre individuo y entorno. Como se dice por allí: el feminismo no es un humanismo, y la caída de la humanidad entendida como lo es hasta el día de hoy, es un acontecimiento de liberación para escapar de la norma y vivir en función de lo múltiple, vivir en la libertad de la contradicción y en la satisfacción de la responsabilidad. Todos somos quimeras [3], como dice Donna Haraway desde su entendimiento de la vida a través de la zoología; rescata la posibilidad de utilizar las herramientas biotecnológicas y las tecnologías de la cultura tradicional, con la liberación de los potenciales humanos a favor de la vida, de nuestros cohabitantes, de un sistema (de múltiples sistemas). ¿Un organismo genéticamente modificado emerge y se adapta al medio que lo circunda tal como aquel que no ha experimentado cambios *in vitro* en su constitución genética? Pues,

[3] Haraway, D., Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza, trad. Manuel Talens. Madrid. Ediciones Cátedra. 1995, p. 254.

las características de un ser, por más que sean asistidas por las tecnologías *in vitro*, son de su propia naturaleza. Es un ser singular y tiene por eso mismo la capacidad de modificar y ser modificado con todo lo demás que no es él mismo. ¿Qué hay con un rameto animal? ¿No padece también como su modelo original de clon? La abrupta concepción de límite entre seres vivos y máquinas se torna bruma en una era automatización y de códigos, pero también de humedad y viscosidad. Los ciborgs están conectados en la medida en que su necesidad afecta a los otros seres, y a toda nuestra filosofía tradicionalista y naturaleza biologicista. Poner en crisis la naturaleza parece ser lo más necesario en tiempos de violencia, en la caída del capitalismo y en general de la mirada patriarcal. ¿Y si el modificar el entorno es parte de nuestra naturaleza como lo es hacer panales a las avispas y madrigueras a los subterráneos?

Los estudiosos de la ecología saben que la diversidad es nuestro tesoro. Ampliar las combinaciones es lo que asegurará estrechar lazos, apostar por la diferencia. La endogamia es nuestro enemigo, la homogenización, la uniformidad, el monocultivo, la clonación, el quiebre de las redes. Las únicas redes que hay que quebrantar son las que se aseguran las redes correctas. Ahora, nada es claro, pero algo de lo que podemos estar seguros es que se piden a gritos comunicaciones diversas, palabras, gestos, actos, imágenes, silencios, admiración, escucha, *sensibilidad*. Para un mundo de *ciborgs*, discutamos de una ética adecuada. ¿Qué ocurre en el diálogo absurdamente necesario entre asuntos de impacto ambiental y ecosidio extractivista? Si nos hacemos cargo de la desconexión a la que en Chile se ha acostumbrado entre la vida humana y la no humana, es decir, aun olvidando las nociones de buen vivir de las culturas originales del territorio, es también ridículo pensar en la sostenibilidad de una vida diversa y compleja en un esquema progresista de la desmesura. Ya sea a nivel de individuo, ya sea como población, o como especie, o como comunidad o paisaje, la variabilidad intensifica las *redes cooperativas* entre organismos. Desde cualquier punto de vista, una ética de la responsabilidad, no humanista, sino ecosofista, es la que deseo ver. Una (des)humanización de la ética tradicional, un desborde de la bioética principialista médica, universalizadora y totalizadora,

absurda en la caótica realidad que nos hemos pintado. Construyamos los límites difusos entre ciencia, arte y filosofía, aceptemos la ironía de nuestra condición de ciborgs y apuntemos a la diferencia y a la singularidad como lo elemental del universo. Jonas, Haraway, Guattari, Huxley, Varela, Preciado, todos conscientes de la crisis de la vida como se conoce, y de la potencia que dicha crisis lleva consigo. Por una ética de la tierra, y por derribar muros de contención. Y que nadie se contenga, que nadie se estanque, lo que sí es antinatural es resistir al cambio y al movimiento.

Bibliografía

Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?¸* trad. Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama, 2001.

Haraway, D., *Ciencia¸ cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, trad. Manuel Talens, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

Maturana, H., Pörksen, B., *Del Ser al Hacer. Los orígenes de la biología del conocer,* trad. Luisa Ludwig, Santiago, JC Sáez Editor, 2004.

Los desplazamientos de Óscar Amalfitano

Roberto Chacana Arancibia*

Resumen

En *2666*, la célebre novela póstuma de Roberto Bolaño, es posible observar cómo una serie de forasteros enfrenta de distintas formas un hecho que remece a Santa Teresa, ciudad a la cual llegan: los asesinatos de mujeres. Uno de esos forasteros es Óscar Amalfitano, un profesor de filosofía chileno que, sumido en sus propias cavilaciones, duda en cómo hacerse cargo de esa ominosa realidad. Encarar los asesinatos de mujeres lleva a algunos de esos forasteros a actuar con valentía. La valentía en Bolaño, que estaría muy próxima a la idea de temeridad aristotélica, implica en este caso tomar distancia del mundo de los libros y la universidad, mundo del cual el profesor chileno parece incapaz de alejarse.

Palabras clave: Roberto Bolaño - *2666* - Valentía - Aristóteles - Óscar Amalfitano.

Resumo

Em 2666, a célebre novela póstuma de Roberto Bolaño, é possível observar como uma série de forasteiros enfrenta de diversas formas um fato que remete a Santa Teresa, cidade à qual chegam: os assassinatos de mulheres. Um desses forasteiros é Óscar Amalfitano, um professor de filosofia chileno que, mergulhado em suas próprias reflexões, duvida em como se encarregar dessa ominosa realidade. Enfrentar os assassinatos de mulheres leva alguns desses forasteiros a atuar com valentia. A coragem em Bolaño, que estaria muito próxima à idéia de temeridade aristotélica, implica neste caso afastar-se do mundo dos livros e da universidade, mundo do qual o professor chileno parece incapaz de afastarse

Palavras chave: Roberto Bolaño - *2666* - coragem - Aristóteles - Óscar Amalfitano

* Psicólogo (U. de Concepción) y doctor en psicología (U. Complutense de Madrid). Es autor de los libros *Kafka. La lucha por ascender* (2018), *La familia de Kafka: lealtad y sacrificio* (2012), del poemario *Punto cero* (1996) y de una docena de artículos académicos. Ha sido responsable de tres proyectos de investigación (Fondo del Libro, DID-UACh y Fondecyt). Actualmente trabaja como profesor en la U. Austral de Chile.

Óscar Amalfitano es un personaje de *2666*, la novela póstuma de Roberto Bolaño aparecida en 2004, un año después de la muerte del escritor. Amalfitano es un profesor de filosofía chileno, exiliado de la dictadura de Pinochet, que tras perder su puesto en la Universidad de Barcelona, viaja con su hija adolescente Rosa hasta México. En México Amalfitano se integra en la Universidad de Santa Teresa, como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Santa Teresa, una ciudad ficticia del norte de México, emplazada en la frontera con Estados Unidos, posee una gran importancia en la novela, puesto que en ella transcurre una parte significativa de los principales hechos narrados en cada una de las cinco partes en que está dividida la obra: "La parte de los críticos", "La parte de Amalfitano", "La parte de Fate", "La parte de los crímenes" y "La parte de Archimboldi".

Se ha dicho que Santa Teresa es un trasunto de Ciudad Juárez, la urbe más poblada del estado de Chihuahua, en el norte de México, situada al sur del Río Bravo y fronteriza con El Paso, ciudad del vecino estado de Texas. El denso poblamiento de Ciudad Juárez está asociado a dos características: por un lado, su condición de ciudad fronteriza (en Ciudad Juárez hay una población flotante que busca poner cuanto antes un pie en Estados Unidos); por otro, el gran número de maquiladoras, esto es, de fábricas y empresas de capital estadounidense y asiático, que funcionan bajo un sistema arancelario protegido, que atrae la inversión extranjera. Pero las maquiladoras no solo atraen la inversión extranjera, sino también la mano de obra barata. Dentro de esta, destaca la femenina, dado que muchas mujeres ven en las maquiladoras de Ciudad Juárez una oportunidad laboral que no encuentran en sus ciudades o pueblos de origen.

A principios de la década de los noventa, concretamente desde fines de 1992 y principios de 1993, en Ciudad Juárez comenzaron a cometerse una serie de crímenes de mujeres, mujeres principalmente jóvenes y adolescentes, aunque también niñas de corta edad, muchas de ellas trabajadoras de maquiladoras. Sus cuerpos aparecían abandonados en diversos lugares: en terrenos baldíos, en basurales clandestinos, a orillas de alguna carretera o en medio del desierto. La mayor parte de los cuerpos

mostraba signos de haber sufrido algún tipo de violencia sexual, y la causa de muerte solía ser el estrangulamiento, aunque también podía deberse al apuñalamiento o a los disparos. Muchos de los cuerpos encontrados no eran reclamados por nadie. Tampoco era posible su identificación, pues lo impedía el estado de descomposición o la ausencia de documentos. Normalmente, los crímenes quedaban en la impunidad, pues, al poco tiempo, la policía y la justicia cerraban los casos.

Una de las personas que prestó mayor atención a los asesinatos de mujeres de Ciudad Juárez fue el periodista y escritor mexicano Sergio González Rodríguez. Su trabajo se tradujo en el libro *Huesos en el desierto*, publicado en 2002, por Anagrama. Ese mismo año Bolaño realizó una elogiosa reseña del libro, en donde reconoce el valor de González y su valiosa ayuda para dar forma a la cuarta parte de *2666*, la relativa a los crímenes; Bolaño dice ahí: "Hace algunos años, mis amigos que viven en México se cansaron de que les pidiera información, cada vez más detallada, además, sobre los asesinatos de mujeres de Ciudad Juárez, y decidieron, al parecer de común acuerdo, centralizar o pasarle esta carga a Sergio González Rodríguez, que [...] era la persona que más sabía de este caso"[1].

Pero el reconocimiento no se limita a la reseña, pues Bolaño incluye a Sergio González como personaje de *2666*. Sergio González, que conserva su nombre original, aparece en "La parte de los crímenes" como un periodista de las páginas de cultura del periódico *La Razón* del DF, en donde se dedica a publicar "reseñas de libros de filosofía, que nadie leía, ni los libros ni sus reseñas".[2] En la novela, González se desplaza a Santa Teresa en julio de 1993 a escribir una crónica del Penitente, un hombre que se dedica a profanar iglesias. González no era periodista del área policial, pero necesitaba dinero extra, pues estaba recién divorciado. Estando en Santa Teresa, González se entera de los asesinatos, cuando un cura le dice que *abra bien los ojos*, "pues el profanador de iglesias no era la peor lacra de Santa Teresa".[3] En una segunda

[1] R. Bolaño, *Entre paréntesis*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 214.
[2] R. Bolaño, *2666*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 470.
[3] *Ibíd*., p. 471.

conversación el cura es mucho más directo, y le revela que "en Santa Teresa […] se cometían crímenes contra mujeres, la mayoría de los cuales quedaba sin aclarar"[4].

Tras esa primera visita, Sergio González regresará a Santa Teresa dos años después, en octubre de 1995, enviado por el periódico a cubrir la primera rueda de prensa que dará un detenido por los asesinatos de mujeres, un ciudadano norteamericano de origen alemán, de nombre Klaus Haas. A diferencia del primer viaje, esta vez González no se desplaza hasta Santa Teresa por dinero, sino por un interés personal en los crímenes. González experimentará así una *transformación personal* que lo llevará a dejar atrás la ignorancia y la indiferencia ante los crímenes, para comprometerse firmemente en su indagación. Pero la transformación de González no estará exenta de algunas contradicciones o retrocesos parciales. Por ejemplo, González no asiste a la segunda conferencia de prensa de Klaus Haas, en enero de 1996. En vez de ello, González prefirió quedarse en el DF escribiendo una larga reseña sobre un tema muy diferente: la nueva narrativa mexicana y latinoamericana. Un año después, en enero de 1997, mientras una noche leía un libro de George Steiner, González recibió una llamada desde la cárcel de Santa Teresa. Era Klaus Haas que lo contactaba para negar algunos hechos recientes que le estaban imputando. La respuesta que le dio González reflejaba muy bien su falta de interés: "Cuénteselo a su abogada […] yo ya no escribo sobre los crímenes de Santa Teresa".[5] La llamada de Haas, sin embargo, tendrá un efecto movilizador en el mediano plazo, puesto que tres meses después González irá a Santa Teresa a escribir una crónica sobre los crímenes.

Ese tercer viaje a Santa Teresa será determinante para la cristalización de su transformación personal, transformación en la cual sería posible distinguir cinco etapas. La primera etapa está caracterizada por el desconocimiento de lo que sucede en Santa Teresa, desconocimiento que, en cierta medida, era producto de dos factores: por un lado, el carácter reciente que tenían los asesinatos (el primer viaje

[4] *Ibíd*., p. 474.
[5] *Ibíd*., p. 674.

González lo hace en 1993, vale decir, cuando los crímenes estaban recién comenzado); por otro, la actitud de los medios de prensa, que prestaban mayor atención a lo hecho por un profanador de iglesias que a lo sufrido por las mujeres en la ciudad fronteriza.

La segunda etapa está marcada por la indiferencia o la falta de interés, que, en el caso de González, además de manifestarse en la inasistencia a la segunda conferencia de prensa de Haas y en la respuesta evasiva que le da cuando este lo llama por teléfono, se refleja en el siguiente pasaje de la novela, que describe qué hace el periodista aficionado a la filosofía al regresar al DF, tras su primera estadía en Santa Teresa: "le entregó al director de la revista dominical la crónica sobre el Penitente y se olvidó de todo el asunto"[6].

La tercera etapa implica un punto de inflexión, pues en ese momento es cuando se manifiesta por primera vez un interés por los asesinatos, un interés que a veces se limita a tratar de entender determinados aspectos del fenómeno, como cuál es el número de mujeres asesinadas, qué características comparten entre ellas, o qué consecuencias prácticas ha habido, por ejemplo, si hay detenidos o no. En el caso de González, el interés por los crímenes se desencadenará con fuerza cuando una prostituta del DF le haga ver que las mujeres asesinadas de Santa Teresa no eran mayoritariamente putas, como él creía, sino obreras. Un mes después de esa conversación, Sergio González viajará a Santa Teresa a cubrir la mencionada primera conferencia de prensa de Klaus Haas.

En la cuarta etapa el interés por los asesinatos se traduce en una preocupación permanente por tratar de dilucidar qué hay *detrás* de los asesinatos de mujeres, qué impide su resolución y quiénes son los asesinos. Finalmente, la quinta etapa contempla una participación decidida y activa, no solo por tratar de esclarecer los hechos, sino por impedirlos y hacer justicia.

En este punto es interesante comparar la transformación de Sergio González con el

[6] *Ibíd*., p. 475.

proceso experimentado por otros forasteros que, al igual que él, llegan a Santa Teresa ignorando lo relativo a los asesinatos de mujeres. En algunos casos, la evolución llega solo hasta la tercera etapa, vale decir, hasta el desarrollo de un interés acotado por entender ciertos aspectos del fenómeno. Eso es lo que ocurre con dos de los tres profesores universitarios europeos, denominados los críticos, que han llegado a Santa Teresa siguiendo el rastro del escritor alemán Benno von Archimboldi: el español Manuel Espinoza y el francés Jean-Claude Pelletier (el tercer crítico, Liz Norton, la única mujer del grupo, se marcha pronto de Santa Teresa y regresa a Londres, en lo que sería un inconsciente acto de autoprotección, pues en Santa Teresa también han sido asesinadas algunas extranjeras). En los primeros días en la ciudad, abocados como estaban a la búsqueda de Archimboldi, los críticos solo muestran interés por aquello que les dé pistas concretas sobre lo único que les importaba: la posible presencia del escritor alemán en la ciudad.

Solo transcurridos algunos días los críticos ponen atención por primera vez a la historia de las mujeres asesinadas, sin embargo, ese interés rápidamente se desvanece y retoman sus actividades diarias, actividades que, producto de las dificultades que han tenido para localizar a Archimboldi, han derivado hacia otros objetivos (el español, por ejemplo, se dedica a cortejar a una hermosa y humilde jovencita que vende alfombras en un mercado de artesanías, esfuerzo en el que no ceja hasta llevarla a la cama). Así, lejos de avanzar a la siguiente etapa, lo que hacen los profesores universitarios es retroceder a la anterior, mostrándose totalmente indiferentes a los asesinatos de mujeres de Santa Teresa.

Distinto es el caso de otro de los forasteros que llega a Santa Teresa, el periodista afroamericano Óscar Fate, que trabaja para la revista *Amanecer Negro*, de Nueva York, y que cruza la frontera para cubrir un combate de boxeo, reemplazando al periodista a cargo de esa sección. Su caso es diferente en cuanto a cómo se desarrolla y cómo termina, pero no en relación a cómo se inicia, ya que cuando llega a Santa Teresa también ignora la existencia de los asesinatos de mujeres. Su ignorancia, sin embargo, durará muy poco, pues un periodista deportivo local,

Chucho Flores, le hablará enseguida de ellos. Pero Chucho Flores le habla con desánimo, dando a entender que el tema le desagrada. Fate, que no se deja arrastrar por esa actitud, de inmediato ve "que mucho más interesante que la pelea [...] era escribir un reportaje sobre las mujeres asesinadas. Así se lo escribió al jefe de su sección. Le pidió quedarse una semana más en la ciudad y que le enviaran un fotógrafo"[7].

En la noche del combate, entre el público estaba Rosa Amalfitano, la hija del profesor chileno, rodeada de algunos amigos. Fate se une al grupo y queda prendado de la belleza de la joven. Terminada la pelea el grupo se marcha a comer y más tarde a la casa de uno de ellos, un aficionado al cine gore. En ese lugar todo se comienza a torcer. Fate, que intuye la existencia de una oscura conexión entre los asesinos de Santa Teresa y algunos de los hombres allí presentes, se lleva a Rosa Amalfitano. En casa de esta, es su padre, Óscar Amalfitano, quien pide a Fate que saque a Rosa de la ciudad, la lleve a Estados Unidos y luego la embarque en un avión a Barcelona.

Así, el proceso de transformación de Óscar Fate se da de forma extraordinariamente rápida, ya que pasa de la primera a la última etapa, es decir, desde el desconocimiento de los asesinatos de mujeres a una participación decidida por tratar de impedirlos, en un período extraordinariamente breve. Pero quizá no sea del todo correcto hablar de *transformación* en Fate. ¿Por qué? Porque dados sus intereses previos, Fate no ha necesitado de un período de transición o de maduración para *abrir los ojos a la lacra de Santa Teresa*, pues él, en tanto periodista que escribe "sobre temas políticos y sociales"[8], ya los tenía abiertos, mostrando una sensibilidad mucho mayor que la exhibida por los otros forasteros. Ensimismados como estaban en sus *cuitas* literarias, tanto Sergio González como los profesores universitarios europeos no fueron capaces de advertir oportunamente lo que Fate detectó de inmediato: la trascendencia y la gravedad de los asesinatos de mujeres.

Pero Sergio González se corrige con posterioridad, lo que indicaría que

[7] *Ibíd*., p. 364.
[8] *Ibíd*., p. 354.

morigeró sus cuitas literarias y filosóficas, fortaleciendo su veta de investigador periodístico. Un desplazamiento parecido habría realizado Fate en su época de estudiante universitario, cuando, a raíz de un consejo recibido, dejó de acariciar el sueño de convertirse en escritor: "Una vez a la semana, los sábados, [Fate] iba a un taller de escritura creativa y durante un tiempo, poco, no más de unos meses, imaginó que tal vez podía dedicarse a escribir ficción, hasta que el escritor que dirigía el taller le dijo que mejor concentrara sus esfuerzos en el periodismo"[9]. Ese desplazamiento pudo haber sido determinante para que años después, estando en Santa Teresa, Fate no necesitase que nadie le sugiriera que abriera los ojos a lo que sucedía en la ciudad.

¿Y qué sucede con el otro forastero que llega a Santa Teresa, el profesor de filosofía Óscar Amalfitano? ¿En cuál de las cinco etapas podríamos ubicarlo? En realidad, no es sencillo responder a esa pregunta. Por un lado, si consideramos su pedido a Óscar Fate, en cuanto a que saque a Rosa de la ciudad, diríamos que está en las etapas más avanzadas del proceso de transformación, ya que, aunque solo se trate de su hija, Amalfitano se preocupa de impedir que en la ciudad se cometa un nuevo asesinato. Por otro, si tomamos en cuenta su vida diaria, afirmaríamos que se encuentra en la tercera etapa, es decir, en aquella caracterizada por el interés por conocer de ciertos aspectos de los crímenes: número de mujeres asesinadas, características que ellas tienen, etcétera.

¿Y cómo es la vida diaria del profesor de filosofía? Difícil, muy difícil. En la segunda parte de *2666* —"La parte de Amalfitano"— se narran los primeros días de Amalfitano y su hija en Santa Teresa. A diferencia de los otros forasteros, que, al menos inicialmente, se han desplazado por poco tiempo y por un motivo muy específico (reportear el caso del profanador, localizar a un escritor, cubrir un combate de boxeo), Amalfitano se ha trasladado a Santa Teresa porque es el único lugar en donde ha encontrado trabajo. Amalfitano dice escuetamente que su salida de la Universidad de Barcelona se debe a que se la ha terminado el contrato, sin embargo,

[9] *Ibíd*., p. 381.

en otra novela póstuma de Bolaño, *Los sinsabores del verdadero policía*, nos enteramos de cuál es el verdadero motivo de su salida: Amalfitano ha sido expulsado por mantener una relación amorosa con un joven estudiante. Amalfitano, por tanto, llega a Santa Teresa con los nervios destrozados y una noche oye una voz que lo conmina a actuar con valentía.

En la *Ética Eudemia* Aristóteles dice que la valentía es "el modo de ser intermedio entre la temeridad y la cobardía"[10]. El cobarde, dice Aristóteles, teme más de lo necesario y confía menos de lo que debe. El temerario "teme menos de lo que debe y confía más de lo que debe"[11]. El valiente ocupa un lugar intermedio porque confía y teme cuando la razón se lo dicta.

Sospecho que Bolaño no estaría muy de acuerdo con este planteamiento, puesto que su idea de valentía está más próxima a la osadía, es decir, a la temeridad aristotélica. Bolaño se refirió muchas veces a la valentía, asociándola siempre a la vida de los poetas: "No hay nadie en el mundo más valiente que ellos"[12], dice en un texto titulado "La mejor banda".

Borges, un autor esencial para Bolaño, también se ocupó de la valentía, aunque a diferencia del chileno no la asoció a los poetas, sino a los cuchilleros o, en un sentido más amplio, a los hombres que empuñan un arma, ya sea en un duelo o en una guerra. En Borges, la peor afrenta que puede recibir un hombre es la de ser tratado de cobarde, y en varios relatos se ocupa de ello (algunos de los más célebres son "Hombre de la esquina rosada" y "La otra muerte"). Para que surja la valentía debe producirse un desplazamiento que va desde el *mundo de los libros* al *mundo de las armas*, pues en el primero anidan los cobardes, en el segundo los valientes. Un ejemplo de ello lo encontramos en el celebérrimo cuento "El Sur", de Borges.

Aquí se produce un contraste con Bolaño, ya que, como está dicho, para él los valientes son los poetas, vale decir, unos individuos que, digámoslo, viven inmersos

[10] Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985, p. 467.
[11] *Ibíd*., p. 466.
[12] R. Bolaño, *Entre paréntesis*, ed. cit., p. 214.

en un mundo de libros. Bolaño, sin embargo, tiene un texto en el que no solo hace suya la idea borgeana de valentía, sino que es un homenaje a "El Sur", me refiero al relato "El gaucho insufrible". Allí un hombre se marcha de Buenos Aires a vivir a la pampa, dejando en la capital no solo las comodidades, sino también su biblioteca. En la pampa el hombre sufrirá una transformación y, entre otras cosas, aprenderá a cazar conejos con un cuchillo.

Así, cuando la voz conmina a Amalfitano a actuar con valentía lo que tal vez espera que haga es que abandone el mundo de los libros, cuestión que sería concordante con lo hecho por el periodista Sergio González, que solo cuando deja de lado sus cuitas filosóficas y librescas enfrenta con arrojo los asesinatos. Quizá la voz también espera que Amalfitano deje su puesto en la universidad, ya que, como ha visto en los críticos, es un trabajo que promueve el ensimismamiento y la autosatisfacción. En Amalfitano el efecto podría ser peor, pues lo conduciría a la complicidad con lo que sucede en Santa Teresa. ¿Por qué? Porque tal como Amalfitano ha comenzado a intuir, el rector y otras autoridades forman parte de la oscura trama que está detrás de los asesinatos de mujeres de Santa Teresa.

Bibliografía

Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.

R. Bolaño, *2666*, Barcelona, Anagrama, 2004.

R. Bolaño, *Entre paréntesis*, Barcelona, Anagrama, 2004.

Filosofía y exilio, de desplazamientos y movimientos

Mariela Avila*

Resumen

Las categorías de desplazamiento y movimiento serán las que guíen esta reflexión sobre el exilio, que busca vincularse con la filosofía. Es a partir de los corrimientos, tanto físicos como conceptuales, que implica el exilio y su vínculo, o des-vínculo, con la filosofía, que se emprende un recorrido experiencial sobre un corpus reflexivo que busca acercarse a las últimas dictaduras-cívico militares del Cono Sur Latinoamericano. La línea de desarrollo del texto analiza las apariciones y desapariciones que se presentan en los campos vivenciales y académicos, para mostrar, finalmente, el vínculo que existe entre esta expulsión punitiva, sus modos testimoniales de narración, la filosofía y la experiencia vital

Palabras clave: Exilio- filosofía- desplazamientos- movimientos- experiencias

Resumo

As categorias de deslocamento e movimento serão as que norteiem esta reflexão sobre o exílio, que busca vincular-se à filosofia. É a partir dos deslizamentos, tanto físicos como conceituais, que envolve o exílio e seu vínculo, ou des-vínculo, com a filosofia, que se empreende um percurso experiencial sobre um corpus reflexivo que procura aproximar-se das últimas ditaduras-civis militares do Cone Sul Latino-Americano. A linha de desenvolvimento do texto analisa as aparições e desaparecimentos que se apresentam nos campos vivenciais e acadêmicos, para mostrar, finalmente, o vínculo que existe entre esta expulsão punitiva, seus modos testimoniais de narração, a filosofia e a experiência vital.

Palavras chave: Exílio- filosofia- deslocamentos- movimentos- experiências

* Dra. en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y por la Universidad de París 8 Vincennes – Saint-Denis. Académica e investigadora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez.

Filosofía y exilio; exilio y filosofía; filosofía y desplazamientos; desplazamientos y exilio. ¿Qué relación sería posible hallar entre estas categorías? ¿Habrá quizá un hilo invisible que las una? ¿Tendrán algo en común más allá de expresar un movimiento? E incluyo a la filosofía dentro de la expresión de un movimiento, porque su quehacer siempre ha implicado un desplazamiento, un corrimiento, incluso, un salir de sí. Ya Aristóteles en la Metafísica[1] decía que todos los hombres tienden por naturaleza saber, tendencia que creo, implica un desplazamiento. El movimiento al que aquí aludo, que evidentemente no es sólo físico, es también temporal, pues insume, asume y consume tiempos externos y propios. En esta línea, si pensamos en la definición de acontecimiento que esboza Hannah Arendt, encontramos allí la noción de tiempo, aunque sea bajo la forma de su ruptura[2]. En efecto, al hablar de acontecimiento, Arendt alude a un suceso que quiebra la fisonomía de un tiempo, esto es, a un evento que marca un límite entre lo que era, lo que es y será, lo que implica, a su vez, un desplazamiento y una reconfiguración. Este movimiento otorga entonces desplazamientos espaciales y temporales, que en determinados procesos políticos podemos pensar bajo la forma del exilio.

Al abordar la categoría de exilio, quizá lo más lógico sea hacerlo desde el movimiento, desde un desplazamiento forzado unido a un castigo que obliga a una movilidad, a una mudanza forzada de tiempos y espacios. Sin embargo, y siguiendo esta línea reflexiva, creo que el exilio en tanto categoría filosófica es en sí mismo móvil, y digo esto pues en mi experiencia a través del trabajo con testimonios, el exilio, que al principio parecía configurarse como una categoría clara, comenzó a volverse cuasi inasible, pues se mostraba apenas para luego mover sus límites y desaparecer, o perder consistencia ontológica e histórica.

Para situar un poco esta reflexión, debo hacer una suerte de genealogía sobre sus devenires y surgimientos, es decir, explicar, aunque más no sea brevemente, la génesis

[1] Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
[2] H. Arendt, "Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión", trad.: Cristina Sánchez Muñoz, 1953.

de esta reflexión. En mi tesis doctoral trabajé la categoría de campo de concentración a partir de la obra de Giorgio Agamben, revisando sus antecedentes y sus posibles relaciones con el mundo contemporáneo. A partir de estos insumos teóricos, sumados a otros de carácter local, analicé estos espacios de excepción en el marco de las dictaduras cívico-militares del Cono Sur, específicamente en el caso de Chile y Argentina. En esta investigación, más precisamente en la última etapa, comencé a trabajar con testimonios de quienes habían vivenciado la experiencia de estos espacios clandestinos de detención. Y fue este acercamiento a las narrativas concentracionarias lo que permitió una aproximación a las vivencias relativas a estos sucesos afincados en la violencia política.

En efecto, en estas narrativas encontraba figuras y categorías que aparecían de manera concisa y se hallaban en todos, o casi todos, los testimonios, entre ellas estaban la de desparecidos, secuestrados, presos políticos, torturados, militantes, sobrevivientes, torturadores, militares, secuestradores, entre otras. Estas categorías, que no eran ni unívocas ni uniformes, permitían un acercamiento y un análisis desde diversas perspectivas según el narrador, que posibilitaban una mirada de conjunto, sin desconocer lo anterior. No obstante, había una figura que aparecía y desaparecía, que se mostraba a la vez que se soslayaba, y era la del exilio y los exiliados. Este corrimiento no sólo ocurría en los libros y narrativas canónicos sobre las dictaduras del último cuarto del siglo XX de la región, sino también en los análisis filosóficos sobre este problema. Fueron, precisamente, esos movimientos y desplazamientos, los que me hicieron centrar la mirada en esa figura. Es interesante notar que esto ocurría en este contexto en particular, pues si vislumbramos el exilio en relación a otros procesos históricos, como la Guerra Civil española, tal evasión no era tan patente, de hecho, existía toda una analítica y una literatura al respecto. Más precisamente, en el ámbito de la filosofía se extendía un grupo de figuras en cierto modo atesoradas, que mostraba a quienes debieron partir por la caída de la Segunda República, entre ellos destacaban María Zambrano, José Ferrater Mora, Eugenio Imaz, José Gaos, entre otros. Los desplazamientos de estas existencias eran evocados y narrados, esto es

recordados por la comunidad.

Por todo lo anterior surgió una pregunta que oficiaría como catalizador inicial: ¿qué pasaba entonces con el fenómeno exiliar en el Cono Sur Latinoamericano en relación a la filosofía? En este punto centré la investigación en el caso chileno y argentino, y más precisamente en sus últimos procesos dictatoriales, donde los exiliados no sólo casi no aparecían en los análisis filosóficos, sino que además parecían escurrirse de los relatos, incluso de los oficiales, donde no ocupaban demasiado lugar ni visibilidad. Debo aclarar que hay mucha literatura sobre el problema en sí, pero que esta proviene principalmente de otras disciplinas, tales como la historia, la antropología, la literatura y el psicoanálisis, quedando la filosofía soslayada en el análisis de este problema. La antropóloga Lissa Malkki[3] habla de la invisibilidad estructural que recubre al exilio, esto refiriéndose a los exiliados Hutu en Tanzania, sin embargo, creo que esta caracterización puede extenderse al exilio en general, y también a su relación, o des-relación con la filosofía que piensa los procesos políticos y sociales latinoamericanos.

Este primer movimiento de acercamiento al fenómeno me mostró inmediatamente que para pensarlo, era necesario hacer un trabajo interdisciplinar, es decir, para intentar abordarlo debía necesariamente desplazar los límites de la filosofía y su método, o al menos de aquellos considerados más tradicionales. Afortunadamente, buena parte de mi formación se ha dado en el ámbito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas, al alero de un trabajo colaborativo con académicas y académicos cuyos proyectos dicen relación con el cultivo de una filosofía históricamente situada. Dado lo anterior, este ejercicio de corrimiento, si bien fue desafiante y complejo, resultó ser también una bocanada de aire fresco, que me permitió apreciar el fenómeno desde novedosas y diversas caras. La historiadora

[3] L. Malkki, *Purity and Exile: Violence, memory and national cosmology among hutu refugees in Tanzania.* Chicago, University of Chicago Press, 1995.

argentina Silvina Jensen dice que el exilio es un objeto poliédrico[4] y complejo, lo que según creo, alude a sus diferentes ángulos y a la imposibilidad de mirarlos todos a la vez desde el mismo lugar, lo que implica, a su vez, un desplazamiento a fin de observar sus distintas caras.

Así las cosas, ahora no sólo tenía un objeto de estudio que se movía, sino que él mismo me obligaba a mí a hacer un desplazamiento, una torsión que implicaba mirarlo y observarlo desde diferentes ángulos, con distintas lentes, y tratar de comprender los diversos lenguajes en que este era narrado. Esta situación me ha llevado a hacer un trabajo que implica el dialogo con académicas y académicos de distintas disciplinas y de distintos lugares, lo que lejos de debilitar o empobrecer el análisis, creo que le ha dado una riqueza particular.

Una vez trazados ciertos puntos básicos de partida, como la ya nombrada necesidad de diálogo con otras disciplinas, la ampliación metodológica de la Historia de la Ideas[5] y el *a priori* antropológico[6] de Arturo Andrés Roig como máxima, el fenómeno del exilio comenzó a tomar cuerpo. Las primeras pistas vinieron de la antropología y la historia, más precisamente a partir de los trabajos de Loreto Rebolledo[7], quien con su libro Memorias del desarraigo, me ayudó a desbrozar un terreno que finalmente no parecía tan duro. Con sus trabajos encontré las primeras trazas sobre la necesidad de abordar el fenómeno, pues si la Liga Chilena de DDHH cuenta 450000 exiliados, y en Argentina se habla de 500000, hay numerosas existencias que han quedado traspasadas por este fenómeno. Es decir, si hay tantas existencias atravesadas por este castigo, y aunque fueran muchas menos, esta situación implica una negación de dignidad que es necesario revisar, precisamente porque el punto de partida roigiano pone a la base a un sujeto, que es plural, y que

[4] S. Jensen (2001). "Exilio e Historia Reciente. Avances y perspectivas de un campo en construcción". En: Aletheia, Vol, 1, N° 2. Recuperado el 20 de junio de 2020. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4806/pr.4806.pdf
[5] A. Arpini (Comp.). *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas*. Mendoza, Editorial Q., 2004.
[6] A. Roig, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 2009.
[7] L. Rebolledo, *Memorias del desarraigo. Testimonio de exilio y retorno de hombres y mujeres en Chile,* Santiago de Chile, Catalonia, 2006.

considera digno y valioso pensarse y pensar las condiciones de su existencia.

En este contexto, una de las apuestas principales del trabajo reside en pensar al castigo político del exilio como un acontecimiento transgeneracional que perdura en el tiempo, y sigue generando efectos y condiciones de existencia. Todo lo anterior apelando a que no sólo quien se vio impelido a partir fue afectado por este castigo, sino también sus padres y familia, amigos o parejas que quedaron en el lugar de origen, quienes partieron también, es decir, toda una red de afectos, proyectos y militancias que se vio quebrada por el exilio, lo que sin duda duplica y multiplica el número. A esto hay que sumar también a los hijos, los que quedaron, los que se fueron, los que nacieron en el exilio, aquellos que desarrollaron parte de su vida en los países de acogida, y que vivieron su propio desarraigo al momento del retorno, si es que lo hubo. En ambos casos, esto es, tanto si hubo retorno como si no lo hubo, los lazos filiales, familiares y de amistad se vieron rotos. Con el exilio quedó truncada la narrativa de una historia colectiva, pero también de una historia personal.

Otro de los puntos que me ha interesado marcar en este trabajo es la consideración del exilio interno también como exilio. Esta es otra cara del exilio, que implica un desplazamiento interno, que puede ser dentro del propio lugar, pero que implica asimismo un castigo político que da por resultado el corte de los lazos filiales, sociales y las redes de apoyo de los sujetos, descentrando existencias y obligándolas a habitar un tiempo y espacio otro, lo que implica también una ruptura en la línea de la propia historización. Aclaro que frente a este suceso opto por hablar de exilio interno y no de insilio, pues creo que el primer concepto esboza mejor la expulsión y el movimiento hacia afuera que implica este desplazamiento.

Hechas estas salvedades, seguiré presentando el modo en que me fui aproximando al problema del exilio, que como indiqué, reclamó desplazamientos hacia otras disciplinas y formas discursivas. Así, el primer acercamiento al fenómeno fue desde su constitución jurídica, lo que me permitió apreciar su costado

excepcional, al menos en el plano legal[8]. Como es sabido, tanto en Argentina como en Chile durante los gobiernos militares las Constituciones fueron suspendidas, y las juntas militares gobernaron a través de bandos, edictos y decretos con fuerza de ley. En el caso de Chile esta situación se extendió por 17 años, y este país, que se ha caracterizado históricamente por su apego a la ley, pretendió dar legitimidad a un contexto ilegítimo dictatorial, incluso en el caso del exilio. Esto significa que tanto el comienzo de la pena exiliar, así como su derogación se produjeron por medio de un decreto. Ciertamente, apenas unos días después del golpe cívico-militar, se impone la pena de extrañamiento en Chile, que luego será ampliada a la de expatriación e imposibilidad de retorno. Por otro lado, y fiel también a su idiosincrasia, en Argentina nunca se dictó ningún edicto que aludiera ni diera comienzo al exilio, y del mismo modo, y quizá por ello, nunca fue declarado su fin ni la posibilidad de retorno. Durante esta etapa de la investigación revisé todos los decretos con fuerza de ley y los edictos relativos a la expulsión y extrañamiento en el caso de ambos países, y hay que notar que, si bien muchos de ellos no hablaban propiamente de exilio, sí aludían a la expulsión, al extrañamiento, al fenómeno apátrida y a la imposibilidad del retorno.

Fue precisamente en este punto de la investigación en que se hizo patente para mí uno de los elementos más importantes del exilio, quizá muy evidente, pero en el que yo no había reparado suficientemente. Cuando pensaba en la categoría y la experiencia exiliar, siempre lo hacía desde el costado de la expulsión, mirando el fenómeno como una pena política que implicaba un desplazamiento forzado, un movimiento hacia lo desconocido, y, sin embargo, en este proceso, no visualizaba la otra cara de la moneda, lo que implica ese movimiento, y los desplazamientos de tiempos y espacios que allí se conjugan, esto es, la de la imposibilidad del retorno[9].

---

[8] M. Avila (2018a). "La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina". En: Las Torres de Lucca, N° 12, junio 2018, pp. 69-102. Recuperado el 19 de julio de 2020. Disponible en: http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/216/196

[9] M. Avila, "Exilio y tiempo otro. De partidas y regresos", en: M., Avila y B. Rojas (comps.) La experiencia del exilio y el exilio como experiencia. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2018, pp. 129-145.

Esta reflexión y "descubrimiento" dio pie a mi segundo año de investigación, en el que traté de ver los efectos que provocó el exilio en el espacio público y el espacio privado desde una perspectiva arendtiana. Este es el momento en que aparece con mayor fuerza la figura de la espera, de la dilación del tiempo y del espacio, y de los quiebres de las relaciones sociales y afectivas que implica la pena exilio. Un punto que me parece importante aclarar es que en mi trabajo en ningún caso he tratado de equiparar las experiencias exiliares como si fuesen sólo una. Por el contrario, tomo como punto departida la afirmación que las experiencias en general, y las exiliares en este caso, son únicas e irrepetibles, y que por lo tanto no pueden ser pensadas desde una unidad que les quite su historicidad. Sin embargo, y asumiendo lo anterior, creo también que hay ciertos elementos comunes en estas experiencias, que permiten una visión de conjunto de estos fenómenos, lo que incluso brinda la posibilidad de marcar las distancias y desencuentros. Cada individuo vivenció de modo distinto su exilio, por eso, aunque lo enunciemos en singular, el término en sí mismo implica pluralidad. Sin embargo, y particularmente en las narrativas exiliares hay situaciones que se repiten, como la expulsión, la necesidad de la partida, la incertidumbre, la llegada un lugar nuevo, el quiebre de las temporalidades y el habitar nuevas espacialidades. Por todo lo anterior, y con una visión ampliada, me atrevo a decir que el exilio transcurre entre un tiempo y un espacio otro. La linealidad de la historia personal y colectiva se ha roto para quien ha debido exiliarse, y eso, según Zambrano, produce en el exiliado una suerte de condición existencial[10]. En esta línea, son las narrativas testimoniales las que muestran que los procesos exiliares y de retorno, se desarrollan de muy distintas maneras y esto ocurre también con *el entre*, pues para algunos exiliados el tiempo de la espera se eterniza, es considerado un momento de tránsito, mientras que para otros deviene una rápida adaptación. Sin embargo, aun pensando en los elementos diferenciales de cada experiencia, la interrupción deviene una categoría fundamental, que se encuentra presente en todas las narrativas y experiencias exiliares. Del mismo modo, nociones como tiempo, espacio, historia, subjetividad,

[10] M. Zambrano, *El exilio como patria*, Barcelona, Anthropos, 2014.

emergen casi en la totalidad de los relatos y permiten pensar estas vidas castigadas por el exilio desde su interrupción.

Quisiera, para ir finalizando, compartir una grata sorpresa que tuve en el momento de la pesquisa para este trabajo, que fue toparme con un texto cuya existencia desconocía completamente. Revisando el catálogo en la Biblioteca Santiago Severín en Valparaíso apareció un texto llamado *Filosofías del exilio,*[11] que solicité inmediatamente y luego que una larga espera, que para el bibliotecario implicó también una larga búsqueda, pude finalmente tenerlo en mis manos. Grande fue mi sorpresa al descubrir que el compilador de este texto era Patrice Vermeren, querido profesor y amigo, y que la obra era fruto de un encuentro que se hizo en Valparaíso y en París en 1992. No es menor el dato del año, pues el encuentro se realizó muy pocos años después del retorno de la democracia a Chile, y reunía un corpus de reflexiones filosóficas, literarias, psicoanalíticas de locales y extranjeros sobre el exilio. Destaco de esta compilación una frase de Vermeren, que ha guiado de modo particular la investigación y, por su sentido, guiará las que se vengan también, y dice algo así como "pensar el exilio es antes que nada darle importancia a la voz de los exiliados".

Ahora bien, ¿qué significa ese darle importancia a voz a los exiliados? ¿Qué implicancias tiene esa voz? ¿Cómo traducirla a investigaciones de corte más académico?, y finalmente, ¿es necesaria esa traducción? Si bien no tengo aun respuesta para la totalidad de estas interrogantes, trataré de acercarme a ellas haciendo uso de una frase de Alejandro Kauffman, quien dice:

El orden del testimonio no dispone de territorio ni de dominio alguno. No es un "orden", sino que más bien desordena, interpela. Situarse en el orden del testimonio para referirse al testimonio no es el resultado de una elección, sino una consecuencia de la escucha. Quién escucha una voz que se le aparece, interrumpe el camino por el que venía[12].

---

[11] P. Vermeren (ed.), *Filosofías del Exilio*, Valparaíso, EDEVAL, 1993.
[12] A. Kaufman*, La pregunta por lo acontecido. Ensayos de anamnesis en el presente argentino*, Buenos Aires, Ediciones La cebra, 2014, p. 217.

En este sentido, y en la línea argumentativa de este texto, trabajar con testimonios implica también un movimiento, una interrupción que puede derivar en un desplazamiento. No solo porque, como dice Kaufman, no posee territorio, lo que lo lleva a uno, incluso inconscientemente, a tratar de territorializar, sino porque la escucha, lectura e interpretación del testimonio interrumpe un camino, obliga al desvío, y a buscar otros modos de acercamiento a los sucesos y a estas narrativas existenciales.

En este punto me parece fundamental pensar el testimonio, ya sea expresado singular o pluralmente, no solo desde el suceso que implica y explica, sino también desde lo que abre, esto es, desde los efectos que decanta. Por ello me atrevo a decir que el testimonio es un dispositivo disruptor, que tiene la potencia de reconfigurar las piezas del juego, de mover los hilos y rearmar la trama, y luego de desarmarla y desplazarla otra vez. La potencialidad de reconfiguración que tiene el testimonio opera en el tejido social, pero también se hace carne en el tejido subjetivo, pues en ciertos momentos, la voz oral, escrita, o expresada artísticamente puede actuar como un catalizador y contribuir al rearme de las subjetividades diezmadas por la pena del exilio o de cualquier otra forma de violencia. No obstante, en este plano no nos encontramos en el del orden de la verdad, sino que importan los movimientos y desplazamientos que el testimonio puede generar, pues, así como la experiencia exílica sigue operando en sus consecuencias, también las narraciones testimoniales pueden hacerlo, mostrando otras formas de acercarse a estos sucesos y a los acontecimientos políticos y sociales en general.

Para finalizar este trabajo, me gustaría compartir una experiencia personal sucedida durante este proceso de trabajo que aún no concluye. En el año 2017, junto a mi colega Braulio Rojas organizamos un conversatorio sobre el exilio en Valparaíso, más precisamente en la Casa de la Memoria, una casa del Cerro Yungay que es un sitio de memoria organizado y coordinado por el Colectivo 19 de noviembre, que conmemora la memoria de Gonzalo Muñoz, preso político asesinado en la Cárcel de Valparaíso. Ese día era sábado y llovía, pensamos que salvo los académicos que

participaban del proyecto, no asistirían más personas, pero nos equivocamos, la sala se llenó, los más de 30 asientos estaban ocupados, había gente sentada en el piso y parada en el pasillo. Lo interesante de este espacio de escucha fue el principio de igualdad, todos éramos lo mismo, hablamos de nuestras experiencias y de nuestra relación con el exilio. Yo había invitado a Céliane, una amiga francesa de padre chileno exiliado que retornó a fines de los '90 a Chile, le pedí que invitara a su papá, y ella me dijo que lo más probable era que él no asistiera, porque él nunca hablaba de esas cosas, pero René fue, habló y hasta parecía contento. Unos días después, hablé por teléfono con Céliane, y ella me comentó lo sorprendida y emocionada que estaba, pues era la primera vez que escuchaba a su papá hablar de eso, y me dijo algo así como "creo que después de esto quizá el comience a hablar, y ojalá a sanar eso que lleva por tanto tiempo adentro". Ese pequeño diálogo me movilizó sobremanera, y esta es quizá la experiencia qué más atesoro de este proceso, porque si un conversatorio en un cerro de Valparaíso permitió que alguien hablara, que dijera algo que no había dicho, y tal cosa podía ayudarlo a "sanar" como dijo su hija, todo lo hecho tenía sentido. Quizá y desde esta experiencia que traigo a colación podamos pensar cómo los corrimientos de la filosofía, sus exilios y sus desplazamientos generan movimientos en las vidas y pueden dar lugar a procesos inesperados. Pero en realidad, y esto no sé bien cómo decirlo, la desplazada durante este proceso de acercamiento a las voces exiliadas fui yo, porque esta filosofía exiliada a través de la escucha me hizo, como dice Kauffman, interrumpir el camino por el que iba.

Bibliografía

A. Arpini (Comp.). *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas*. Mendoza, Editorial Q., 2004.

A. Kaufman, *La pregunta por lo acontecido. Ensayos de anamnesis en el presente argentino*, Buenos Aires, Ediciones La cebra, 2014.

A. Roig, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana,

2009.

Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.

H. Arendt, "Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión", trad.: Cristina Sánchez Muñoz, 1953. Recuperado el 15 de mayo de 2020. Disponible en: https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2019/05/comprension.y.politica.pdf

L. Malkki, *Purity and Exile: Violence, memory and national cosmology among hutu refugees in Tanzania.* Chicago, University of Chicago Press, 1995.

L. Rebolledo, *Memorias del desarraigo. Testimonio de exilio y retorno de hombres y mujeres en Chile,* Santiago de Chile, Catalonia, 2006.

M. Avila (2018a). "La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina". En: Las Torres de Lucca, N° 12, junio 2018, pp. 69-102. Recuperado el 19 de julio de 2020. Disponible en: http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/216/196

M. Avila, "Exilio y tiempo otro. De partidas y regresos", en: M., Avila y B. Rojas (comps.) *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2018b, pp. 129-145.

M. Zambrano, *El exilio como patria*, Barcelona, Anthropos, 2014.

P. Vermeren (ed.), *Filosofías del Exilio*, Valparaíso, EDEVAL, 1993.

S. Jensen (2001). "Exilio e Historia Reciente. Avances y perspectivas de un campo en construcción". En: Aletheia, Vol, 1, N° 2. Recuperado el 20 de junio de 2020. Disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4806/pr.4806.pdf

El estado de la cuestión (y la filosofía)

Gustavo Celedón Bórquez*

Resumen

El presente texto reflexiona, por un lado, sobre un eventual estado de la filosofía en Chile y, por otro, sobre las transformaciones que el actual sistema de investigación introduce en el ejercicio de la filosofía hoy. Es una suerte de estrategia: a partir de esa exigencia llamada "estado de la cuestión" se crea un juego doble y paralelo entre la crítica a la investigación y la crítica a la dialéctica cuestión/Cuestión que estaría en el seno de la tradición filosófica chilena. Si bien ambos polos parecen no encontrarse, el texto encuentra argumentos para decir que son perfectamente compatibles.

Palabras clave: cuestión – filosofía en Chile – investigación – desplazamientos

Resumo

O presente texto reflete, por um lado, sobre um eventual estado da filosofia no Chile e, por outro, sobre as transformações que o atual sistema de pesquisa introduz no exercício da filosofia hoje. É uma espécie de estratégia: a partir dessa exigência chamada "estado da questão" cria-se um jogo duplo e paralelo entre a crítica à investigação e a crítica à dialética questão/Questão que estaria no seio da tradição filosófica chilena. Embora ambos os pólos pareçam não ser encontrados, o texto encontra argumentos para dizer que são perfeitamente compatíveis.

Palavras chave: questão – filosofia em Chile – pesquisa - deslocamento

* Dr. en Filosofía por la Universidad de París 8. Profesor de la Escuela de Cine de la Universidad de Valparaíso. Representante del Colegio Internacional de Filosofía en América Latina, Chile.

I

Si me pregunto por esta noción es para referirme a la presión totalizante que ejerce actualmente el mundo de la investigación de libre mercado al trabajo de la filosofía en Chile. Lo hago también para aprovechar de bosquejar un estado de la cuestión –muy general– de la filosofía en Chile toda vez que mi propósito es lograr desarmar la noción y cuestionar el estado.

La investigación se ha impuesto como nombre a una serie de actividades que componían el trabajo que de alguna manera se las tenía que ver con el saber, en especial, pues es el caso que aquí nos ocupa, el de la filosofía. Respecto al trabajo de la arquitectura, por ejemplo, Thomas Weaver nos indica que, a propósito de la investigación, "antes de 1968, la misma tarea se llamaba 'leer' […] 'escribir', 'dibujar' o, a veces, simplemente 'pensar'"[1]. Pero, diremos, no se trata exactamente de la misma tarea, pues las potencias y resultados del leer, escribir, dibujar y pensar no se parecen en nada a las potencias y resultados del mercado investigativo, tal como lo vemos desarrollarse y somos "convidados" a participar. Leer-escribir-dibujar-pensar parecen estar hoy destinados a una total desaparición. Pero se entiende el punto de Weaver: sin ser actividades supremas, sublimes o metafísicas, *leer*, *escribir*, *dibujar*, *pensar* –en continua asociación– dan cuerpo, experiencia, trabajo al conocer o al aprender. Es más, su impulso se basa, de alguna manera, en la necesidad de abrir e indagar en el *hacer* mismo, en los materiales, en el trabajo. Tiene que ver esto con la subjetivación, con el quehacer que no obedece inmediatamente a los saberes disponibles, sino que los pone a prueba, los traspasa, los desafía, intenta ir más allá. La automatización programática de los saberes, propia del desarrollo informático y empresarial (que Weaver observa y describe muy bien en el caso de la arquitectura), imponen herramientas que componen un lenguaje que busca los éxitos de su propia funcionalidad. Las universidades comienzan a no servir, los saberes están en manos del poder incalculable de las transnacionales, y el presente requiere de un

[1] Thomas Weaver, *Contra la investigación*, ARQ Ediciones, Santiago, 2018, p. 17.

compromiso y de una rigurosidad real en el pensamiento que, lamentablemente, se encuentran profundamente minados.

En este contexto, el llamado "estado de la cuestión" es precisamente una de esas herramientas profundamente ligada a una organización de los conocimientos por el mercado. Hace referencia a la disponibilidad de saberes autorizados en torno a una problemática. Hace alusión a la universalidad de un problema cualquiera, calibrando los saberes disponibles desarrollados en torno a él y, por tanto, determinando su situación presente, es decir, su situación al momento en que se elige como problema a abordar.

Esta etapa de la investigación, que desde las prácticas científico-académicas se impone a las disciplinas artísticas y humanísticas a través de las ciencias sociales, es en principio un tema sobre el cual la filosofía podría volver una y otra vez de forma crítica e incluso lapidariamente crítica. No lo hace —no lo hace del todo.

Cabe decir que mi preocupación es la siguiente: lo que se impone como investigación hoy no solo está ligado a llenar formularios de esto y de esto otro, sino que, por el contrario, la misma investigación –reflexión y escritura incluidas– es, en su forma, un formulario. Esto implica que hay hoy un control ejercido sobre la letra y la instancia de la letra, de la materia de las letras (considerando también, de paso, el contexto digital sobre el cual se desarrolla la vida y la investigación, la "cuestión" podríamos decir: es la lógica de la letra, la algorítmica querrán decir muchos, la que se impone a la instancia, la que borra supliendo la instancia, la que totalitariza los destinos de la letra). Pero si, como dice Derrida, el inconsciente calcula[2], podremos decir también, con cierto afirmacionismo, que el inconsciente recluta y, un poco alejado de lo que podrían considerarse los temas actuales, todo indica que el "estado de la cuestión", como norma y acontecimiento, termine al fin por invitar a la filosofía y a las/los excluidos-resistentes del formulario-digital, a revisitar las zonas

[2] Safaa Fathy, *D'ailleurs*, *Derrida*. Arte France Cinéma; Gloria Films, París, 1999.

comúnmente llamadas inconscientes, a saber, los inconscientes del formulario, los inconscientes del digital. Pero este es, en verdad, otro tema.

En rigor, para la filosofía el estado de la cuestión como calibración de los conocimientos dados a conocer, es ya el triunfo de cierta forma de trazar las cosas o los acontecimientos. Pues supone, tal como nos lo es exigido, una uniformidad del tiempo y del espacio. Esta uniformidad –pretender que un problema tiene un estado universal en una tierra universal– termina, no obstante, funcionando como siempre de manera jerárquica. En primer lugar, parece abrir espacio para todos: el problema o cuestión es universal, puede ser tratado por cualquiera, desde cualquier lado: globalización de los agentes del conocimiento. Sin embargo, inmediatamente aparecen los coartadores que no solo son técnicos – sistemas de indexaciones, privilegio de ciertos idiomas, división de los conocimientos – sino ideológicos e historicistas. Es decir: se abre todo el espacio, todos pueden participar, pero la historia sigue siendo, por ejemplo, eurocéntrica, el problema o cuestión implica más a unos que a otros, porque la "cuestión" misma es una cuestión centralizada y que centraliza. De ahí que participar filosóficamente en una discusión directa con los grandes exponentes occidentales de la filosofía, no implica necesariamente una sublevación contra la hegemonía euro-anglo-sajona sino más bien la participación en una amplitud participativa de esta hegemonía, la cual no deja de actuar con etiquetas –filosofía latinoamericana, africana, oriental, etc.– que se posicionan dentro de una autoridad de la voz bien definida —no habría cuestión africana para la filosofía si esa cuestión africana no fuese una cuestión que, en términos generales y amplios, no fuese una cuestión neta de la filosofía occidental, una "apertura" operada en ella misma.

Esto no quita –y esto he de decirlo firmemente– la existencia y la verdad de filosofías que se desarrollan en las tierras a las cuales aquellos nombres refieren —África, Latinoamérica, Oriente, etc. El punto es que estas filosofías, a un nivel que podríamos llamar sub-público, se desarrollan de acuerdo no a una problemática universal que comprimiría toda la existencia sobre el planeta, sino, muy por el

contrario, a través de desfases, cuestiones desprendidas, aisladas, en otras temporalidades, otros espacios e incluso otras dimensiones. Esto es algo que incumbe tanto a los territorios y a las formas de lectura. Por un lado, toda filosofía que se desplaza de los centros lo hace hacia territorios que las coordenadas comunes no toleran y no conocen. Dentro del panorama mundial, dentro del estado filosófico, dentro de la farándula filosófica, no hay noticia de estos desplazamientos. Toda noticia de desplazamiento, a ese nivel, es apropiación, es decir, adecuación a la conceptualidad y a la publicidad dominante. Ahora bien, por otro lado, y para ser justos, hay ciertamente un sinnúmero de autores, autoras, ideas que ocupan páginas, que aparecen en la discusión, que invaden el centro. Pero su aparición no deja de estar condicionada por el centro y, por tanto, en continuo riesgo de consumo. Es siempre un riesgo para toda idea alterna cualquier estrategia que la lleve al centro para luchar en el centro e incidir en el centro –como si el centro fuese la condición de la comunicación y la forma de la universalidad–, y la pregunta es si, en el centro, las disputas, los conflictos, la política, se desarrollarán realmente en favor de una real apertura del pensamiento y de las relaciones sociales o si, es la tendencia, el centro estará siempre por arriba, intocable, afirmándose en la medida en que si apareces en el centro, es porque el centro así lo quiso, porque aceptaste de antemano, sin leer, como cuando instalas una aplicación en tu teléfono, los términos de contrato, de contrato social, político, comunicacional. No deja de ser complejo el hecho de que toda una serie de demandas políticamente justas se distribuyan a través de plataformas monopolizadas cuyo objeto no es otro que el control y el mercado de los datos. El centro parece una carnada y, con ello, la universalidad y la "cuestión".

Todo desplazamiento, en esta línea y por el contrario, no es una desestructuración o una deconstrucción *del* centro sino, más bien, un movimiento que escapa al centro y que, en conexión con otros acontecimientos similares, terminan por provocar un sentir de incertidumbre, descontrol, inseguridad y no-saber en el centro, sin poder éste identificar el lugar o la causa de todo este malestar. Es decir, a la acumulación de datos con las cuales se programan las nuevas formas de dominación y opresión, es

necesario oponer vidas no decodificables, experiencias no datables, acontecimientos que no se identifican con un solo punto, persona, idea, cuerpos delimitados.

De esta manera, todo desplazamiento de la filosofía no es dentro del mapa oficial. Una filosofía así entendida, debe plantear puntos de no-geo-localización. Y toda lectura de las filosofías con nombres de desplazamiento, latinoamericana, africana, oriental, autóctona, etc., debería persistir en la deriva de una producción como ésta, en dirección a experiencias no localizadas, no localizables, cuya repercusión en la vida común no aparece directamente, sino en virtud de la multiplicidad de los mismos desplazamientos. Por lo mismo, toda filosofía que goce de presencia en el mundo, hará bien con no saber representar a nadie, no porque estos desplazamientos sean de suyo irrepresentables, sino porque adquieren "formas" que superan los engranajes de la máquina representativa moderna, incluida su capacidad de actualización constante, su facultad predilecta.

II

El estado de la cuestión implica todo esto. La disolución de temporalidades, espacialidades, territorialidades, sensibilidades múltiples en un tiempo-espacio único que reclama ser también el único al que le pasan cosas. En Chile ese espacio tiene nombre: Santiago. Tan radicalmente es Santiago este espacio que incluso los problemas de exclusión de la filosofía son circunscritos a Santiago, esa capital de la fenomenología y la diferencia ontológica —diremos que en regiones no hay exclusión, sino, como diría Badiou, *inexistencia*[3]. Es exactamente lo mismo: a través de las diferentes capitales o de los diferentes nodos donde se ejerce la filosofía en el mundo, se aprecia mayormente la condensación de una unicidad que simplifica las múltiples problemáticas a una dialéctica entre la Cuestión y la cuestión.

Por lo mismo, quisiera declarar inmediatamente que mi problema no se deja leer por la diferencia ontológica, que no quisiera oponer a la metodología del estado de

[3] Alain Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

la cuestión una aparente problemática esencial y mayor, despegada de eso que llaman ente. En el Chile filosófico el estado de la cuestión, que cuenta individuos e individuas que, con sus problemas e investigaciones, se instituyen como piezas claves de la Cuestión, enlazándola con una aparente historia hecha por otros individuos (más que individuas) que, aunque peleen y se desentiendan, al menos viven cerca como para escucharse y constituir la existencia de un testimonio y su lenguaje, su comprensión, su traspaso, su decodificación, se sumerge, sin muchas veces asumirlo, en la eterna y repetida narrativa de la objetividad inalcanzable, sea desde el lado crítico clásico, Kant, sea, sobre todo, desde el lado no-crítico, el de la tradición fenomenológica y tomista, ambos lados teniendo un punto común de encuentro y desencuentro, de entretención y conflicto, aunque ya no se mencione en los escritos: Heidegger.

Pues sí, hoy por hoy la crítica a nuestro sistema de investigación neoliberal extremo que se toma las redes y los comentarios, si bien hace algo necesario, no deja de posicionarse en la diferencia ontológica o sus antecedentes filosóficos (Platón, Aristóteles, Husserl…). Al respecto, lo primero: considerando la reciente webserie *Paradojas del nihilismo: La academia*[4], es necesario decir que poner este problema en la discusión pública o, más bien, hoy, en la vorágine pública, denunciando, por ejemplo, las abundantes malas prácticas y el nihilismo de la producción de conocimientos, es algo que hay que hacer con fuerza, sobre todo en este momento en que, pasado el tiempo y las pruebas, la consolidación del sistema parece querer reconstituir definitivamente la universidad y apoderarse de ella, radicalizando la precarización de la docencia y divinizando la experticia, es decir, instalando la desigualdad en el seno de una institución cuyo objetivo es luchar, a través del conocimiento y su democratización y alcance, por la igualdad. En este sentido, esperamos que tenga repercusiones concretas y sea tomado por muchos y muchas que lo vieron como un impulso para tomar medidas.

[4] Colectivo Pliegue, *Paradojas del nihilismo: La academia,* Producciones Pliegue, Santiago de Chile, 2020.

Pero, lo segundo: tal crítica hace eco de un fantasma que se aparece hoy a la intelectualidad chilena clásica, pues parece añorar una forma aristocrática del conocimiento, una forma separada, como si el problema fuese el efecto ordinario de la democratización de los conocimientos y de la democratización en general. Aquí, la molestia *por* y la crítica *a*l hecho de que la repartición de fondos y toda esta burocracia de los saberes esté permitiendo la objetivación, la mercantilización, fetichización y la corrupción de académico/as viene:

a) de una nostalgia jerárquica de la intelectualidad, puesto que, precisamente, el intelectual clásicamente glorioso es absolutamente relativizado en el concurso, obligado a ensuciarse las manos, a transar y monetizar una actividad sublime, separada, viendo cómo ahora lograr una posición semejante consiste más bien en promocionarse hasta el infinito y sin vergüenza alguna —aunque la figura clásica no es incompatible con esta figura actual.

b) de la preocupación de que el circuito del testimonio de una filosofía chilena (mismo para otras disciplinas) se comience a desfigurar, llenar de voces que suenan raro, que hablan mal, con tonos bizarros.

c) de una resistencia que no está dispuesta a concebir la universidad fuera del paradigma de la subjetividad moderna, de tipo cartesiana y sobre todo kantiana. La problemática actual no es sino vista como la expansión de un desorden fenoménico que actuaría en común acuerdo con la religión del crecimiento económico y cuyo opositor dialéctico es el sujeto moderno, siempre racional, siempre capaz de hacer calzar su estructura con la estructura de la realidad. Es decir, el revés de la mano invisible liberal: el genio maligno.

Sin embargo, la decadencia de la universidad moderna es del todo moderna. El orden económico imperante *es* una invención moderna, *es* lo que la modernidad *ha llegado a ser*. La Cuestión es lo mismo que la cuestión.

III

El estado de la cuestión, tal como funciona, es siempre el estado del sujeto trascendental kantiano y sus derivadas modernas. Si está resfriado, contento, aproblemado, la filosofía del mundo, en todas las versiones que se quieran, se autorizará a decir algo sobre él, cosa que, no obstante, no es siempre decir algo sobre sí mismo. Pues claro, al hablar del sujeto trascendental, de sus estados, la cuestión se divide así: los que hablan en primera persona y los que hablan en segunda o tercera persona. Podemos como latinoamericanos discutir el mundo, pero la filosofía nos reservará, vociferante o en silencio, voluntaria o involuntariamente, hablar en tercera persona. O en segunda, cuando se nos quiere más alzados. Pero jamás en primera. Este mismo orden, cual fractal, se repite en Chile. Santiago es el representante frente al mundo, es decir, el mundo, resumido, en Chile. Las otras voces, los otros ruidos, quién sabe. Mímesis. Mímesis liberal, como diría Derrida.

Por ello el estado de la cuestión, esa herramienta de la investigación académica de mercado, termina por componerse de nombres propios, de autoridades sobre tal o tal cuestión. Acceder a ella, a la cuestión, es pasar por la autoridad. O incluso, la cuestión es una cuestión de autoridad. El elemento kantiano de las ciencias sociales: tiempo-espacio como aspiraciones de un sujeto trascendental que compite cada vez por su trascendentalidad, desplegándose en una representatividad múltiple cuyo sentido es siempre limitarse, aspirar a lo uno. Y lo uno es siempre, en verdad, unos pocos.

De ahí que el estado de la cuestión es ya, él mismo, una forma de *delimitar* el estado de la cuestión: participación excluyente del conocimiento-dominio del mundo, de los mundos, mundillos, acontecimientos.

Hay elementos que la filosofía contemporánea occidental nos ha entregado para romper al menos en el trazado reflexivo, todo esto: la división entre ser y acontecimiento, o el paso del ser a la diferencia, etc. Pero el positivismo impera, la filosofía percibe el problema, pero no logra torcer su propia voz y enfrentar.

La paradoja que quiero trazar aquí es entonces la siguiente: ordenar los saberes –pensamientos y sensibilidades incluidas– según el paradigma del estado de la cuestión revela un inquietante estado de la cuestión para la filosofía. Y para los saberes en general.

Ahora bien, si puedo enunciar esta paradoja es sin duda por una torsión: si los saberes y los esfuerzos por saber se estancan en las autoridades y las autorizaciones, en los conjuntos reducidos de participación, en las jerarquías de los más y los menos próximos a las cuestiones, se revela una a-sensibilidad extrema, una amputación sensible frente al estado o los estados actuales de la vida política general: la decadencia, el desfonde veloz, el estado de las injusticias en el mundo: desplazados políticos, humanos, la desigualdad aberrante, el terror oligárquico. Todo ello en tanto acontecimientos del mundo actual no pueden ser diagnosticados según las políticas mercantiles de la investigación: no pueden ser reducidos a estados observables, diagnosticables, objetividades que ocurren. Por el contrario, es desde allí, desde la sensibilidad conjunta desde donde se deben originar los pensamientos. Los acontecimientos piensan en vez de ser tematizados.

De este modo, el estado de la cuestión como práctica de la investigación es parte activa de un estado general de la cuestión global: el desfonde. El sujeto solo piensa en sujetos dice Badiou[5], a propósito del sujeto liberal constructivista que está detrás del mal académico mercantil: mientras todo va mal, mientras todo va pésimo, en continua decadencia, no hacemos sino pensar en nosotros mismos, porque el gen constructivista no podría o no sabría proceder de otro modo. De esto es un síntoma, por ejemplo, la multiplicidad de especímenes filosóficos (sociológicos, politólogos…) que hoy hacen de todo por promocionarse, esto es, transformarse en un nombre a costa de los sufrimientos no del mundo, sino de los desplazado/as del mundo. Dice Mark Fisher:

> El castillo del vampiro se alimenta de la energía, las ansiedades y las vulnerabilidades

[5] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003, p. 351-359.

de los jóvenes estudiantes, pero por sobre todo vive convirtiendo el sufrimiento de grupos particulares –cuanto más "marginales" mejor– en capital académico[6].

Hay así un problema filosófico importante y que no debería ser en absoluto omitido. Pues, lamentablemente, a toda una tradición de la práctica filosófica le es sumamente familiar y conveniente la formulación de las problemáticas a partir del esquema del estado de la cuestión. Pues la "cuestión" organiza la trascendentalidad del sujeto que, como sabemos, es en Kant una relación entre el conocimiento de sí y la imposibilidad del conocimiento de la cosa. El estado de la cuestión, en esta herencia moderna, hará siempre alusión al sujeto ejemplar que organiza la incapacidad del conocimiento de manera más eficaz, moderna, autónoma, precisa, convincente. El formulario es herencia kantiana.

Y es finalmente esta ejemplaridad del sujeto la que de alguna manera siempre ha ordenado las relaciones institucionales de la filosofía en Chile. Básicamente se organiza de dos modos: el sujeto decodificador y el sujeto experiencial (el género es importante). El primero aprende y comprende los duros conceptos de la tradición filosófica y lo demuestra a través de su presencia. Este manejo de los conceptos al cual subyace el supuesto de que "la filosofía es difícil", crea un campo de autoridad fuerte en Chile y determina radicalmente las relaciones entre pares y entre impares, por ejemplo, entre académicos y estudiantes o, más a la moda, entre evaluadores y evaluados[7]. Esta forma de autoridad no está lejos de la experticia, de la figura del experto.

El segundo, el sujeto experiencial, realiza quizás algo más interesante: lejos de dominar la "difícil" conceptualidad filosófica de manera a-temporal y a-territorial, es capaz, a la vez, de comprender los acontecimientos de su época a la vez que

[6] Mark Fisher, "Exiting the vampire castle", en *Open Democracy*, 24 noviembre de 2013. https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/
Traducción al español: https://www.sinpermiso.info/textos/salir-del-castillo-del-vampiro?fbclid=IwAR0dqvx2C1tni6dmM5cZNAdEtMd6JrfEakwii2by-2ER4fm6ApUjtNCiaTE

[7] La noción de par evaluador es mentirosa. Cuando un escrito o proyecto, de un o una par, llega al evaluador o evaluadora, se crea inmediatamente una situación de jerarquía y desigualdad, una dosis de perversión que sostiene el sistema de investigación. Pues la paridad se esfuma inmediatamente al someter a unos a otros a evaluarse en un sistema esencialmente competitivo cuyo paradigma no es otro que la división de clases.

comprende los acontecimientos y los conceptos de la filosofía. Se puede decir que aplica estos a los primeros, esto es, a la comprensión de los acontecimientos. Pero la figura es aún más interesante: comprende ambas cosas, la filosofía y los acontecimientos, a través del ejercicio pensante de su experiencia. ¿Pero no habría aquí, también, algo que podría resultar más inquietante o preocupante? ¿no podría estar la misma experiencia pensante sujeta a los destinos ya sellados de una filosofía occidental que ya lo habría dicho todo y que, por lo tanto, hace de nuestra experiencia pensante y estudiosa de la filosofía, una repetición pasiva, inoperante, que nada hace? Dicho de otro modo: ¿no sometemos nuestra vida y nuestra experiencia pensante a la comprensión de una filosofía ya lista?

Hablamos de repetición. De mimesis. Derrida nos recuerda, leyendo a Kant, que la mimesis plantea dentro de sí una división letal[8]. Aquellos que imitan burdamente, esto es, aquellos que copian productos o, en este caso, conceptos ya concebidos (una economía de los objetos, de las mercancías, una economía restringida) y aquellos que imitan de manera más elevada, a saber, aquellos que lejos de limitarse a copiar o imitar las cosas ya hechas, imitan el acto de hacerlas; imitan, en este caso, a la naturaleza creadora, al acto mismo de crear (una economía de lo sublime, un arte por el arte, una economía de lo, en principio, invaluable).

Esta última mimesis, nos dice Derrida, es la mimesis propia de las artes liberales que, como podemos ver, sirve de lectura a la división que vengo de plantear entre un sujeto decodificador y un sujeto experiencial.

Ahora bien, supongo aquí que el sujeto ejemplar de la filosofía en Chile reúne ambas condiciones: decodificar y hacer la experiencia pensante. Doble autorización para una sola figura de la autoridad. Y esta fusión es de hecho lo que se le escapa a Derrida: el paso del sujeto liberal al sujeto neoliberal, es decir, aquel sujeto que funde la economía restringida y la economía de lo invaluable, que hace del valor de cambio lo invaluable mismo: lo especulable, es decir, la ganancia como lo sublime mismo o,

[8] Jacques Derrida, "Economimesis" en VV. AA., *Mimesis des articulations*, Flammarion, París, 1975.

para entendernos, el acto de colocarse en lo sublime, en lo elevado, en el peak de la comprensión y explicación de las cosas como acto ganador. Es decir, la cuestión (con c y C) como lógica o logos de la mercancía.

Esto ordena el mercado de los filosofemas de una manera totalmente diferente: sin que necesariamente exista en carne y hueso la ejemplaridad filosófica que describo (aunque existe), ella está puesta ahí, como una posición trascendental que valoriza los filosofemas como si fueran opinión, valores de cambio, sofisticando la filosofía, sometiéndola al formulario y a las pautas de evaluación, de todo tipo. El estado de la cuestión es siempre el estado de la bolsa de los filosofemas, la variante-valor de las filosofías en circulación, de las filosofías disponibles. Y la "cuestión", con c y C, deviene el regulador fantasmal del mercado, ese que dicen que se auto-regula. El estado de la cuestión es así un momento de la bolsa de valores, la espontaneidad de la autoregulación. La habilidad de una inversión.

La noción de desplazamiento adquiere entonces total sentido. Apunta a mover la filosofía de un círculo de dependencia. Este desplazamiento se realizará sobre la base de una tensión continua, la de la filosofía y el pensamiento. La filosofía no cubre todo el campo del pensamiento, y si la filosofía no deja de ser tan cortés con las políticas de la investigación de mercado, debe dejarse secuestrar por todas las opciones de pensamiento que circulan de manera desplazada respecto a cualquier "cuestión espontánea" que venga a regular el mercado de los filosofemas.

Para terminar, el punto está en la siguiente encrucijada: bajo la primacía de un centro espontáneo que ordena los filosofemas en el mercado de los nombres propios, la filosofía queda entrampada en su propia pesadilla: ella se vuelve sofística, gobierno de la opinión. El pensamiento, la verdad si se quiere, no calza con ella misma, debe salir a reencontrarse.

No obstante, este reencuentro debe tener forma de desplazamiento, debe hacerse una zancadilla: salir a reencontrarse no es volver a Platón, no es volver a pensar como se pensaba. Es pensar de otra forma. Esfuerzo del desplazamiento y posibilidad de

todas esas filosofías otras, como la llamada filosofía latinoamericana: no volver a encontrar a Platón en el conflicto de la verdad y la opinión. Porque si renegamos de definir un estado de la cuestión, esto es, si negamos hacerle el trabajo a la especulación de mercado a través de la especulación de los nombres propios y los objetos temáticos, no podemos negar que la cuestión misma es hoy, como hemos dicho más arriba, el desplazamiento, la injusticia salvaje, la desigualdad implacable: palestinos, mexicanos, indígenas, mujeres, todos los desplazado/as hoy por la "cuestión", por los "estados de la cuestión", todos los nombres propios e impropios que no son parte de un estado y que sin embargo constituyen lo único digno para forzar al pensamiento: el estado hoy es la injusticia barbárica ejercida contra muchos en virtud de unos pocos.

Por eso ninguna filosofía podría hoy contentarse con nombrar a unos cuantos pocos que la componen ni menos con intentar, en la individualidad insensata, querer ser uno de esos pocos. No queremos discutir ni en primera, ni en segunda ni en ninguna persona gramatical. Más bien pensar una filosofía fundada en una materia sin estado.

Bibliografía

Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2003.

Alain Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

Colectivo Pliegue, *Paradojas del nihilismo: La academia,* Producciones Pliegue, Santiago de Chile, 2020.

Jacques Derrida, "Economimesis" en VV. AA., *Mimesis des articulations*, Flammarion, París, 1975.

Mark Fisher, "Exiting the vampire castle", en *Open Democracy*, 24 noviembre de 2013. https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/

Traducción al español: https://www.sinpermiso.info/textos/salir-del-castillo-del-vampiro?fbclid=IwAR0dqvx2C1tni6dmM5cZNAdEtMd6JrfEakwii2by-2ER4fm6ApUjtNCiaTE

Safaa Fathy, *D'ailleurs*, *Derrida*. Arte France Cinéma; Gloria Films, París, 1999.

Thomas Weaver, *Contra la investigación*, ARQ Ediciones, Santiago, 2018.

DESPLAZAMIENTOS DE LA FILOSOFÍA EN CHILE
DESLOCAMENTOS DE FILOSOFIA NO CHILE

revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía
revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia

Especial nº 2 – Coordinado por Carolina Ávalos

Enero 2021

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Universidad de Valparaíso CHILE

Universidad Austral de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades