

Antología de Filósofos chilenos

Patricio Brickle
[editor]



FILOSOFÍA HOY

PATRICIO BRICKLE
(ed.)

ANTOLOGÍA
DE FILÓSOFOS CHILENOS
Testimonios



EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2024

SERIE
FILOSOFÍA HOY

Dirigida por:

JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

Coordinación:

RAÚL LINARES PERALTA
(raullinares@ugr.es)

118

Maquetación: Miriam L. Puerta

© Los autores

© Editorial Comares, 2024
Polígono Industrial Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 - Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

<https://www.comares.com> • E-mail: libreriacomares@comares.com
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>
<https://www.instagram.com/editorialcomares>

ISBN: 978-84-1369-829-8 • Depósito Legal: Gr. 1666/2024

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: COMARES

Xavier Zubiri acerca de José Ortega y Gasset

«Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, o por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado... Y fuimos hechura suya, nosotros que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él lo que ya nadie podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación»

Citado en *Historia de la Filosofía* de Julián Marías (MARÍAS 1941, p. 451).

SUMARIO

NOTA DEL EDITOR.....	XIII
<i>por Patricio Brickle</i>	
INTRODUCCIÓN. LA FILOSOFÍA COMO PRAXIS.....	1
<i>por Patricio Brickle y Gustavo Cataldo Sanguinetti</i>	
CAPÍTULO I.—CARLA CORDUA. FILÓSOFA Y CIUDADANA.....	13
<i>Pablo Ruiz-Tagle</i>	
1. BIOGRAFÍA	13
2. CARLA CORDUA: FILÓSOFA Y CIUDADANA	14
3. WITTGENSTEIN Y LOS SENTIDOS DEL SILENCIO <i>por Carla Cordua</i>	18
CAPÍTULO II.—JOAQUÍN BARCELO. O EL HUMANISMO DE LA RAZÓN ESTÉTICA	31
<i>Gustavo Cataldo Sanguinetti</i>	
1. EN TORNO A LA FILOSOFÍA, RETÓRICA Y POLÍTICA <i>por Joaquín Barceló</i>	38
1.1. La sofística y Platón	39
1.2. Aristóteles	41
1.3. El significado filosófico de la retórica en la Antigüedad	43
1.4. Cicerón y Quintiliano	47
1.5. René Descartes	48
1.6. Giambattista Vico	50
1.7. Ernesto Grassi	52
1.8. Una pluralidad de mundos	54
1.9. El mundo de lo político	56
CAPÍTULO III.—HECTOR CARVALLO. LA FILOSOFÍA COMO POSIBILIDAD	59
<i>Hardy Neumann</i>	
1. RESEÑA BIOGRÁFICA	59
2. HÉCTOR CARVALLO COMO EDITOR DE LA <i>METAFÍSICA</i> EN ALEMANIA	64
3. PREFACIO A LA EDICIÓN, EN ALEMÁN, DE LA <i>METAFÍSICA</i> DE ARISTÓTELES <i>por</i> <i>Hector Carvallo</i>	69

CAPÍTULO IV.—HUMBERTO GIANNINI. PENSANDO LA VIDA COTIDIANA	71
<i>Jorge Acevedo Guerra</i>	
1. PENSANDO LA VIDA COTIDIANA CON HUMBERTO GIANNINI	71
2. BREVE MIRADA SOBRE LOS GRANDES TEMAS ABORDADOS POR HUMBERTO GIANNINI	86
2.1. Convivencia	86
2.2. Tolerancia	86
3. CONVIVENCIA, TOLERANCIA Y REALIDAD POLÍTICA	86
4. CONVIVENCIA, TOLERANCIA, POLÍTICA Y EXPERIENCIA COMÚN	87
5. EXPERIENCIA COMÚN Y LENGUAJE	88
6. EPÍLOGO	89
7. HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA <i>por Humberto Giannini</i>	89
7.1. Aproximación al fenómeno	91
7.2. Topografía	93
7.3. El domicilio.	93
7.4. El trabajo.	96
7.5. La calle.	98
7.6. La rutina de lo cotidiano.	100
CAPÍTULO V.—ALFONSO GÓMEZ-LOBO. DEL SER AL BIEN	105
<i>Alejandro G. Vigo</i>	
1. VIDA Y LA OBRA	105
2. TRAYECTORIA INTELECTUAL	107
3. REVISANDO LA ONTOLOGÍA Y LA EPISTEMOLOGÍA GRIEGAS	113
4. ÉTICA GRIEGA Y BIENES HUMANOS.	117
5. CONTRIBUCIONES AL DEBATE BIOÉTICO	121
6. A MODO DE CONCLUSIÓN	123
7. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA <i>por Alfonso Gómez-Lobo</i>	124
CAPÍTULO VI.—JORGE MILLAS. PENSADOR PREMATURO.	139
<i>Cristóbal Holzapfel</i>	
1. INTRODUCCIÓN	139
2. DE CAMINO A LA INDIVIDUALIDAD CON JORGE MILLAS	142
3. LA VIOLENCIA Y SUS MÁSCARAS <i>por Jorge Millas</i>	155
3.1. El tema de la violencia	156
3.2. La falacia del género sumo	158
3.3. La violencia y sus víctimas	162
3.4. Realismo y violencia	168
CAPÍTULO VII.—JUAN RIVANO. ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA POLÉMICA	171
<i>Stefan Vrsalovic</i>	
1. BIOGRAFÍA	171
2. ¿POLEMIZANDO O PROBLEMATIZANDO EL HUMANISMO?	172
3. EL HUMANISMO COMO PRINCIPIO FILOSÓFICO.	183
4. RELIGIÓN Y SEGURIDAD <i>por Juan Rivano</i>	187

CAPÍTULO VIII.—JORGE EDUARDO RIVERA. LA FILOSOFÍA COMO PASIÓN....	199
<i>Patricio Brickle</i>	
1. INTRODUCCIÓN.....	199
2. BIOGRAFÍA DE JORGE EDUARDO RIVERA.....	204
3. UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA.....	209
4. ¿QUÉ ES LO QUE OÍMOS CUANDO OÍMOS MÚSICA? <i>por Jorge Eduardo Rivera</i>	217
CAPÍTULO IX.—ROBERTO TORRETI. EN EL CIELO SOLO LAS ESTRELLAS	227
<i>Eduardo Carrasco</i>	
1. DISEÑOS Y DESIGNIOS <i>por Roberto Torretti</i>	232
CAPÍTULO X.—JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN. ANTROPOLOGÍA MORAL EN UN HORIZONTE METAFÍSICO	249
<i>Rodrigo Frías</i>	
1. BIO-BIBLIOGRAFÍA.....	249
2. FIGURA Y ESTILO	251
3. ANTROPOLOGÍA MORAL EN UN HORIZONTE METAFÍSICO	252
4. PRUDENCIA Y PERSONA	255
5. LIBERTAD, BIEN Y VIRTUD	257
6. LOS SIGNOS DE LO BELLO <i>por Juan de Dios Vial Larraín</i>	258
PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS	265
ÍNDICE DE AUTORES	267

NOTA DEL EDITOR

Patricio Brickle

El presente volumen reúne diez estudios de diez filósofos chilenos, que escriben acerca de diez filósofos chilenos. Un ejercicio único y de gran atrevimiento. Se publicaron libros de homenajes, con anterioridad, dedicados a casi todos los filósofos objetos de este libro. En ellos, participaron, con escritos, los más variados y destacados intelectuales chilenos, latinoamericanos, europeos, norteamericanos; y de las más variadas disciplinas del saber, como arquitectura, ciencias políticas, abogados, físicos y matemáticos, traductores, músicos y artistas.

En ese sentido, este libro de *Antología* viene a ser una suerte de precipitado único de los homenajes anteriores. Atreverse a escribir, libremente, sobre quienes, libremente podían, todavía, escribir filosofía, y entregaron todo lo de sí al cultivo del saber para compartirlo. También, este libro de *Antología* quiere ser un testimonio de todos ellos y poner su trabajo filosófico en su justo lugar, esto es, en la escena internacional, hoy, tan carente de un pensar honesto y genuino. Un pensar que asume la más rica tradición filosófica de occidente y la asimila para sí, obsequiando bellas interpretaciones y posiciones acerca de las cuestiones más acuciantes de nuestro tiempo que no son distintas a las del pasado, cuando se trata del hombre y de la vida.

El editor quisiera recordar, aquí, las palabras escritas por el editor del libro de H.G. Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Ed. Herder, versión española, 1997 (las cursivas son nuestras), pues, claramente, este libro de *Antología* quiere ser también un rescate de verdaderos hitos del espíritu de nuestro tiempo: «Sus acertados retratos captan los rasgos más auténticos de pensadores famosos como Hartmann, Scheler, Natorp, Lipps, Löwitz, Jaspers y el propio Heidegger. Pero también caracteriza espíritus innovadores y estimulantes hoy menos conocidos como Schürer, Kommerell o Krüger, que bien merecieran ser rescatados como hitos del espíritu de este siglo. Los recuerdos de Gadamer muestran la íntima conexión de su camino filosófico con las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo».

Finalmente, quisiera agradecer a cada uno de los participantes de este proyecto, quienes aceptaron inmediatamente estar presente en él, en el formato de elaborar una biografía del autor estudiado, exponer una dimensión del pensamiento de ese autor y presentar un texto del propio autor estudiado, que no necesariamente puede ser el más representativo de su obra: Jorge Acevedo, Eduardo Carrasco, Gustavo Cataldo Sanguinetti, Rodrigo Frías, Cristóbal Holzapfel, Hardy Neumann, Pablo Ruiz-Tagle, Alejandro Vigo, Stefan Vrsalovic.

Damasco, Siria
Junio 2023

INTRODUCCIÓN

LA FILOSOFÍA COMO PRAXIS

Patricio Brickle
Gustavo Cataldo Sanguinetti

Basta una mirada superficial a la historia de la filosofía para percatarse de su extraordinaria diversidad. Dicha diversidad, sin embargo, no concierne sólo a su contenido doctrinal, sino también alcanza al modo cómo la filosofía ha constituido sus peculiares formas de expresión y ejercicio. Permítasenos señalar algo obvio, pero no por ello menos indicativo: no siempre el pensamiento filosófico se ha practicado de la misma manera. Esta proposición, insoslayable en su evidencia, resulta a menudo obscurecida por una preconcepción de su esencia que elude sus instancias más originarias. Según tal preconcepción, la filosofía se expresa sólo como «historia del pensamiento». En tal historia puramente externa lo que interesa básicamente es el *contenido del pensamiento*, con independencia de las formas concretas en que este ha entendido y configurado su propia actividad. El pensamiento filosófico, además de quedar escindido de su efectivo sustrato vital, queda así relegado a la categoría de una simple materia más o menos disponible y pasiva.

Lo que esta concepción de la esencia de la filosofía parece no advertir con toda claridad es lo siguiente: el pensar filosófico, antes que un contenido o un producto cultural, es una *actividad del hombre*. De ello resulta una pregunta acerca de su esencia de un carácter del todo diversa: ¿cómo han hecho, concretamente, filosofía los filósofos? Esta pregunta, según es obvio, ya no alude a las tesis, enunciados o argumentos conforme a los cuales habitualmente juzgamos acerca de ella, sino a algo, en cierto sentido, anterior y más originario: la filosofía como *forma de praxis humana*. La expresión «forma de praxis», como finalidad de nuestra inquisición, posee aquí un sentido del todo preciso y singular. El término «forma», en efecto, a menudo lo empleamos en el sentido de aspecto, figura o conformación de algo. De allí también su significación de modo, manera de hacer una cosa, procedimiento. Naturalmente nuestro problema no se refiere a los procedimientos o métodos internos del pensamiento filosófico, sino a algo en cierto sentido mucho más elemental: la *forma práctica* o vital de la filosofía.

Respecto de tal interrogante, según lo hemos señalado, una primera conclusión se impone por sí sola: la filosofía se ha ejercido de muchas maneras. Esta multiplicidad de formas de praxis desde ya se hace evidente por simple enumeración: aforismo, poema, diálogo, aporía, disputa, epístola, confesión, meditación, sistema, diario, fragmento, ensayo, etc., son todos modos según los cuales la filosofía históricamente se ha ejercido. Importa destacar, sin embargo, que tal multiplicidad no se resuelve en meras «formas de expresión» —en el sentido más externo y accidental del término— sino en modos que determinan intrínsecamente la actividad filosófica. No se trata, simplemente, que Parménides haya elegido el poema como forma, más o menos eventual, de expresión, o Sócrates el diálogo; se trata más bien de que la propia filosofía en Parménides se *ejerce* poéticamente y en Sócrates, dialógicamente. Es en este sentido, intensivo y activo, que debe entenderse la expresión *formas de praxis filosófica*.

Conforme a la perspectiva señalada, reviste especial importancia atender a los aspectos estético-literarios de la obra filosófica. La filosofía constituye no sólo una forma de saber, sino también una modalidad de expresión. Esta dimensión expresiva de la filosofía no debe considerarse como un elemento que se agregue, a modo de una determinación meramente aditiva y extrínseca, al contenido del pensamiento. La filosofía, es menester no olvidarlo, está *hecha de palabras*. Las palabras, sin embargo, no constituyen un aditamento simplemente accidental, una especie de recubrimiento externo al pensamiento mismo, sino una determinación que afecta y corresponde profundamente a sus motivos y tensiones más característicos. El aforismo, el diálogo, la aporía, la disputa, la meditación o el sistema no constituyen, en el sentido débil de la expresión, simples «maneras de hablar o decir». En las formas de expresividad propias de los distintos modos de praxis filosófica, se transparentan no sólo sus contenidos más peculiares, sino sobre todo los modos cómo la filosofía autoentiende su esencia y función. Esta autocomprensión de su esencia no es, sin embargo, meramente teórica, sino sobre todo una *autocomprensión práctica*. El pensamiento no sólo *dice* lo que es cuando expresamente versa sobre sí mismo, sino también cuando *fácticamente* se ejerce. El objeto principal de esta introducción es precisamente orientarse por esta *autocomprensión práctica* de la filosofía.

Para dar cuenta de ella, sin embargo, no basta con atender al *contenido* o mensaje de lo comunicado, sino también al *acto* de comunicar mismo, con todas sus implicancias y recursos. Es en tal contexto donde comparece con toda su fuerza una evidencia a menudo desatendida: la filosofía es también *lenguaje*. No resultan infrecuentes las interpretaciones de la filosofía que insumen, declaradamente o no, toda su esencia en la articulación y despliegue lógico de sus contenidos. La filosofía allí, en ostentoso gesto de suprema abstracción, parece ser *sólo* pensamiento, de ningún modo lenguaje. Es en virtud de tal interpretación enteramente abstracta que quizás pueda resultar extraña la siguiente afirmación: la filosofía no es sólo una *forma de pensar*, es también una *forma de hablar*. Pero hay que decir más. Eso que

llamamos «filosofía», que tiene un origen y un devenir histórico que pertenece al mundo de la vida, al de *nuestra* vida, y que incluso es parte de los asuntos cotidianos, todo eso, decimos, es posible justamente porque la filosofía no es *sólo* pensamiento, sino también lenguaje.

Ahora bien, es precisamente en esta consideración de la *filosofía como lenguaje* que adquiere toda su relevancia la *presencia del otro* en la constitución de las diversas formas de praxis filosófica. Una pregunta, pues, resulta para nosotros fundamental: ¿qué forma de *intersubjetividad* ponen en juego las diversas formas del pensamiento filosófico? La respuesta a esta interrogante, e incluso el interés que la dirige, parte de un presupuesto esencial, por el momento sólo susceptible de mostrarse a modo de simple esbozo. Dicho presupuesto puede indicarse con la siguiente pregunta: ¿cuál es la función del *oyente* en la conformación del lenguaje como tal? Al respecto señalemos solamente lo pertinente para nuestros efectos. Parte importante de las interpretaciones en torno al lenguaje se han centrado, casi con exclusiva insistencia, sobre todo en el pasado, en los componentes internos del mismo. De allí resultaba una concepción del lenguaje que desconsideraba su efectiva inserción existencial: el hecho irredargüible de verificarse siempre en estrecha vinculación e intercambio con otros. El análisis de proposiciones o frases aisladas, desprovistas de todo contexto real, propende a anular cualquier función de la *alteridad* en la configuración de la esencia del lenguaje. No obstante, resulta evidente que la comunicación efectiva se realiza siempre en un *contexto* del todo preciso. La consideración de un *lenguaje contextualizado* conduce, indefectiblemente, a la percepción no ya simplemente de su función semántica, sino principalmente de su *valor comunicacional*. La interpretación de la filosofía que aquí nos orienta, está guiada, por tanto, por el siguiente presupuesto: el verdadero *télos* del lenguaje —su auténtico cumplimiento y perfección— reside en el *otro*. Esta afirmación permite delinear, con mayor claridad, una de las perspectivas fundamentales conforme a las cuales también puede ser considerada la filosofía. Esta perspectiva no es otra que la *filosofía como comunicación*.

Naturalmente, esta afirmación del *valor comunicacional* de la filosofía, en parte al menos, parece contradecir su más peculiar esencia. Esta esencia, mirada desde cierta tradición filosófica, no consiste sino en entender su función desde la estricta atenencia a los procedimientos propios de la «lógica formal». Desde tal modelo lo fundamental consiste en los procesos deductivos o demostrativos, en la relación puramente formal de las proposiciones y no en el efecto que éstos procuran en los otros. La importancia de la comunicación —del *oyente*— no aparece si se asume una consideración puramente lógica de la filosofía. Sin embargo, resulta evidente que incluso el más riguroso de los procedimientos lógicos o la más estricta de las demostraciones, se verifica irremediabilmente ante la presencia, actual o potencial, de una *comunidad efectiva de personas*. La presencia, por consiguiente, de un *auditorio* —al cual se le solicita alguna forma de *adhesión*— no es un hecho exclusivo del lenguaje literario, político o retórico jurídico, sino que alcanza también al propio rigor de la

ciencia y la filosofía. La disputa histórica de la filosofía con el lenguaje puramente retórico y sofístico, con todo su indudable beneficio, quizás haya conducido a una autocomprensión ilusoria: la de creer que la filosofía, cual realidad conclusa y absoluta, acontece en total desatención de la presencia de los otros. Muy lejos de nuestra intención está el realizar, simplemente, una transposición de planos, esto es, el tratar a la filosofía como si fuera, por ejemplo, una obra literaria o un discurso político. Una obra filosófica se juzga —y no quisiéramos poner en duda esta natural convicción— por su verdad y su completud lógica o sistemática. Sin embargo, la filosofía —y en la misma medida en que es también lenguaje— no carece de una dimensión expresiva y comunicacional. Más aún, el plano lógico y plano expresivo constituyen momentos que a menudo se interfieren y determinan mutuamente. Se trata, ciertamente, de planos diversos, pero en la práctica esencialmente unificados. La filosofía, pues, no obstante, su ordenación lógica y veritativa, no puede dejar de atribuir, como todo lenguaje, un valor esencial a la *adhesión del otro*.

Lo anterior significa, si se atiende a su efectiva verificación práctica, que toda filosofía se conforma también en vistas de un *auditorio*. La diferencia entre la filosofía y un discurso puramente retórico no reside en la adecuación o no a un auditorio, sino a la forma de concebir su valor y función. Más todavía, las diversas formas de praxis filosófica resultan inteligibles, precisamente, de acuerdo con los diversos modos de concebir y articular la *presencia del otro*. Con todo, lo que importa sobre todo destacar aquí es lo siguiente: sea como sea el modo como la filosofía se interprete, lo que interesa sobre todo es restituir su efectivo *valor existencial*. El pensar filosófico, con toda su sublime grandeza, es inevitablemente una realidad *del mundo*. Recuperar su *mundanidad*, lejos de todo rebajamiento, significa restituir parte importante de su grandeza.

Aristóteles era muy consciente de esta dimensión comunicacional del lenguaje. En la *Retórica* llega a afirmar: «Tres son en número las especies de la retórica, dado que otras tantas son las clases de oyentes de discursos que existen. Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquél a quien habla; pero el fin (*télos*) se refiere a este último, quiero decir, al oyente». Como sabemos para Aristóteles el fin (*télos*) tiene primacía en tanto determina y define a las otras causas. La expresión griega *télos* no significa tanto «objetivo» o «meta» —aunque esta connotación no esté ausente— cuanto cumplimiento o perfección de algo, en particular, de una acción u operación. De allí la interna afinidad entre *télos*, y *téleios*, lo acabado, terminado, perfecto. Es en virtud del fin del discurso —el oyente— que Aristóteles clasifica los discursos en deliberativo, judicial y epidíctico. Lo que en particular nos interesa aquí es que para Aristóteles el cumplimiento (*télos*) del discurso está constituido por el auditorio, si es cierto, como lo señala en la *Ética nicomáquea* que «Todo se define por su fin». Esta perspectiva *pragmática* del lenguaje nos abre a una consideración de los distintos tipos de auditorio. Lejos de los géneros retóricos inmodificables de la tradición, el enfoque pragmático del

lenguaje nos permite ensayar con distintos tipos de auditorio, incluido el *auditorio filosófico*. Pero además esta división tripartita de los componentes del lenguaje —el que habla, aquello de lo que se habla y aquel a quien se habla— nos provee de un «modelo causal» para la consideración del lenguaje filosófico. Pensado enteramente en el lenguaje hay «alguien que le dice algo a alguien». O bien se queremos enfatizar el carácter teleológico de todo lenguaje deberíamos decir que todo discurso «es de alguien que dice algo *para alguien*». Es este «para alguien» lo fundamental, pues en cierto sentido todos los otros componentes de la palabra se ordenan como a su cumplimiento al oyente. Según puede haberse sospechado esta división tripartita del discurso sigue el modelo de causalidad aristotélica: la causa eficiente o del movimiento (el que habla), la causa material (aquello que se habla) y la causa final (aquel a quien se habla). La atención al *télos* del discurso nos permite restituir para la filosofía una consideración pragmática, esto es, atender al modo cómo se verifica efectivamente la praxis filosófica, más allá —o más acá— de una pura consideración de contenidos más o menos abstractos. En lo que sigue vamos a intentar describir la generación de la filosofía chilena que aquí presentamos intentando aplicar este «modelo» causal del discurso, en particular en lo que se refiere a la constitución del auditorio como fin del discurso filosófico.

Si echamos una mirada rápida y panorámica a las distintas ascendencias que vertebran la breve historia de la filosofía chilena, nos percatamos del papel crucial —e incluso axial— que desempeña esta generación en su desarrollo. La manera más eficaz para percatarse de ello quizá sea, en primer lugar, considerarla respecto de un «antes» y un «después», es decir, compararla con la generación que le antecede y las generaciones que le suceden. La generación de la que hablamos coincide con el inicio de lo que se puede llamar la consolidación de la *institucionalización* de la filosofía en Chile. Como veremos posteriormente las formas de esta institucionalización se van a modificar y acrecentar, sobre todo respecto de las generaciones posteriores. En todo caso, se puede entender por «institucionalización» de la filosofía la radicación corporativa en organizaciones formales —reguladas— con relación a *funciones profesionales asignadas*. Institucionalización y profesionalización son pues dos conceptos que corren a parejas. Sin duda, la institución que cobija a la filosofía es la universidad y en particular a partir del surgimiento de facultades, institutos o departamentos destinados a cultivarla y entregar grados académicos, lo mismo que órganos de difusión específicos —como revistas— ancladas en esas mismas instituciones. Alfonso Gómez-Lobo, Humberto Giannini, Jorge Eduardo Rivera, Jorge Millas, Héctor Carvallo, Juan de Dios Vial Larraín, Joaquín Barceló, Roberto Torretti, Carla Cordua, Juan Rivano, todos ellos pertenecen a una generación que entre los años cincuenta y sesenta en cierto modo fundan la filosofía como institución universitaria y su función profesional respectiva. La evolución institucional de la práctica de la filosofía cobra fuerza solamente en la segunda mitad del siglo xx. Con anterioridad la filosofía era más bien un ejercicio informal desempeñado por

personas de distintos oficios y profesiones. Su práctica encontraba más bien residencia, antes que en instituciones especializadas, en tertulias, salones, librerías o diarios, donde el intercambio social y la disposición personal resultaban decisivos.

Frente a lo anterior parte importante de la generación de los 50 miraba críticamente la forma en que se había ejercido la filosofía hasta ese momento. Falta de atención a las fuentes, bibliotecas pobres, carencia de instrumentos hermenéuticos fundamentales, como las lenguas clásicas y algunas lenguas modernas, apelación a manuales e historias de la filosofía como sucedáneos del trato directo con los autores, aislamiento internacional, era la situación predominante en los estudios de filosofía, todavía no asentados ni profesional ni institucionalmente. Cabe destacar que en esa época tampoco existían en lengua española traducciones fiables de los «clásicos» de la filosofía —muchas de ellas traducciones indirectas a partir de otros idiomas— y menos de autores contemporáneos.

Al tenor de esta situación la gran mayoría de esta generación —bajo el impulso de la enseñanza de algunos profesores extranjeros avecindados en Chile como Bogumil Jasinowski y sobre todo Ernesto Grassi— parte a Europa y se forma bajo el influjo de prestigiosos académicos europeos. Muchos viajan a Alemania, otros a Italia, Francia, Inglaterra o España. Es en este momento donde la filosofía chilena cobra una dirección que hasta entonces no había tenido. Se produce entonces una auténtica revolución en los estudios de filosofía. Juntamente con la introducción en los planes de estudio de seminarios sobre obras y autores —y ya no meramente asignaturas «sistemáticas»— se desarrolla todo un movimiento de regreso a las fuentes en sus idiomas originales y un método de lectura con un fuerte énfasis histórico-filológico. Con frecuencia en los seminarios —en ausencia de traducciones fiables— se ensayaban traducciones y se discutían significados de expresiones griegas, latinas o alemanas. Las obras principales de los autores canónicos se examinaban línea a línea, palabra a palabra y se comentaban ya con herramientas de exégesis mucho más refinadas y pulcras. Sin duda, esta forma de abordaje de la tradición filosófica fue importada sobre todo por los profesores que se formaron en Alemania, pero también ya había sido expuesta por Ernesto Grassi a la novel generación chilena.

Sin embargo, resulta muy importante destacar que a pesar de esta «asepsia» hermenéutica, la lectura de los textos se hacía sin renunciar a la libertad del comentario. El texto en su inmediatez era el interlocutor por excelencia, sin mayor discusión con la crítica especializada y donde «la parte» del texto filosófico no inhibía nunca el bosquejo de una totalidad al menos potencial. Enfrentarse a la obra y al autor como fuente originaria, en su inmediatez, más allá de cualquier arbitraje erudito, parecía entonces ser la actitud correcta. La filosofía se convertía así fundamentalmente en un *diálogo con el autor*. Además —y quizá, sobre todo— hay que decir que en esta simbiosis de rigor y libertad hermenéutica nunca se perdió el contacto con la docencia. Más todavía, seguramente las obras más importantes de esta generación surgieron del suelo nutrido de la docencia. De acuerdo con nuestra perspectiva este

último aspecto nos parece decisivo: el fin del discurso condiciona la forma concreta de ejercicio de la filosofía.

En efecto, si nos enfrentamos, como es el caso, a una *filosofía docente* y el auditorio preferente es el alumno como *télos* del discurso, entonces esto no solamente permite proyectar un auditorio peculiar, sino también configura en concreto una forma singular de praxis filosófica, e incluso determina los contenidos escogidos para comunicar. Si admitimos lo señalado con anterioridad —al hilo de una sugerencia de Aristóteles en la *Retórica*— en el sentido de que todo discurso se orienta siempre «imaginando» al menos un auditorio potencial, se verá enseguida su importancia para la praxis filosófica. Si el alumno es el destinatario efectivo del discurso filosófico resulta evidente que este condicionará tanto su forma como su contenido. Esto lo sabía muy bien la retórica clásica: el auditorio —el oyente— es determinante en la propia constitución del discurso. Chaïm Perelman en su conocido *Tratado de la argumentación*, ampliando el sentido de la retórica clásica, hace una advertencia digna de tener en cuenta cada vez que se pretenda un valor puramente «ultramundano» para la filosofía: «Todo discurso va dirigido a un auditorio, y con demasiada frecuencia olvidamos que sucede lo mismo con cualquier escrito. Mientras que se concibe el discurso en función del auditorio, la ausencia material de los lectores puede hacerle creer al escritor que está solo en el mundo, aunque de hecho su texto esté siempre condicionado, consciente o inconscientemente, por aquellos a quienes pretende dirigirse».

Esta «orientación docente» de la generación de los años 50 en Chile permite a nuestro entender que si bien reivindica a las «fuentes» —autores y textos— como fundamento de legitimización primaria e introduce instrumentos especializados, sin embargo no alcanza nunca la forma cerrada de un «saber especializado» y su escritura no asuma correspondientemente esa figura. Resulta evidente que lo que tenemos ante nosotros no es el «*paper*» contemporáneo, sino algo mucho más cercano al «ensayo» que tiene claramente en cuenta un lector de características más universales. Si imaginamos, como hipótesis al menos, una *auditorio universal* o genérico, aunque en la práctica nunca estemos ante un tal auditorio, es claro que la *escritura docente* tiene más rasgos de universalidad que una escritura destinada exclusivamente a especialistas. Por ello también la *función cultural* amplia que es posible reconocer aquí. Interesa la filosofía como una forma cultural universal que es necesario difundir con igual universalidad. Pero también interesa insertar la filosofía en el dominio de las diversas formas culturales. La formación de una «cultura humanista» resultaba esencial: pintura, arquitectura, escultura, música, poesía, debían ingresar también en contacto con la filosofía. La forma del *hombre culto*, junto con el rigor exegeta, es un rasgo distintivo de esta generación. Esta orientación no acabadamente especializada permite a su vez formas de escritura mucho más variables y menos encorsetadas, donde el «estilo» y las consideraciones estéticas juegan un rol mucho más preponderante. No hay que sorprenderse en este sentido

de la variedad y libertad de estilos de escritura, muy distantes de la forma estereotipada y mecánica del saber puramente técnico. Por último, en cuanto al contenido, también condicionado por el auditorio, hay que destacar la preferencia por autores y obras claramente consagradas. La tradición y el «canon filosófico» resultante de esa tradición resultaba decisivo. Había que enseñar a «los grandes autores» —a los «autorizados» por la historia— porque allí se encontraba de alguna manera el verdadero origen de la filosofía y su vigencia. Aun en aquellos que más se apartaban de este «canon» —como Giannini y Rivano, por ejemplo— y reivindicaban para sí una originalidad latinoamericana no dudaban en recurrir a la autoridad de la tradición filosófica para la justificación de su propia filosofía.

Pero hay otro aspecto que, a nuestro entender, hay que tener en cuenta: la propia autocomprensión que es posible discernir en esta generación. Es cierto que esta generación es responsable en gran medida de la institucionalización y profesionalización de la filosofía, pero en ningún momento se autocomprendieron como «profesionales». Si entendemos, al menos provisionalmente, la profesión —weberianamente— como una forma de «trabajo» que en forma especializada se inserta en un sistema burocrático con una estructura social y económica regida por normas, es evidente que esta generación no se sentía parte plenamente de una «institución» en el sentido señalado y, prácticamente, con mucha dificultad, se entendían como «profesionales». Más todavía, esa dimensión profesional e institucional de la filosofía a menudo era superada por la apelación a una radicación —antes que «funcional»— mucho más personal y vocacional. Es de sospechar que —condicionado por la comunicación docente— la «personalidad» del profesor tenía mucha más importancia que hoy, donde la justificación proviene más bien del pleno ejercicio de una *función calculable* en un sistema burocrático.

Pero ensayemos ahora una cierta caracterización de esta generación por otra vía: la mirada desde un «después». ¿Qué sucede con la filosofía en las generaciones posteriores? ¿Cómo se constituyen con relación a su «valor comunicacional»? Probablemente, al menos tendencialmente, —y ello por lo demás como una propensión global— lo primero que debemos destacar, en conformidad con nuestro criterio de interpretación, es una modificación fundamental en la *concepción del auditorio* de la filosofía. Ya no es el alumno el principal destinatario —con toda su carga de universalidad potencial— sino los «pares». Pero aquí «los pares» —los «iguales a mí»— son los especialistas, los expertos, los peritos, los «técnicos». Ciertamente se podría afirmar que este *giro hacia la especialidad* no hace más que desarrollar hasta las últimas consecuencias algo ya iniciado con la generación anterior. Sin embargo, hay una clara diferencia que es necesario considerar. El auditorio aquí concebido y para el cual la mayoría escribe bajo la forma contemporánea del «paper» —incluso los libros no son sino recopilaciones de «paper»— no es un *auditorio personal*, por así decirlo, sino un *auditorio burocrático*, esto es, un sistema de funciones sobreestructurado donde la «radicación personal» queda claramente minimizada. Esto se puede ver muy

bien en los «sistemas de evaluación» de los artículos. Grandes empresas globales dominan el mercado del conocimiento, con sistemas estandarizados y cuantificables de impacto, a los que las universidades se suman con sistemas de acreditación igualmente globalizados y compiten por escalar en los rankings internacionales. Los investigadores quedan a menudo calificados en tramos de investigación en virtud de la cantidad de «*papers*» publicados en revistas indexadas con indicadores de impacto cuantificables. Las universidades establecen una clara y tajante separación entre investigadores y docentes —ya no existe el «académico»—, descargando a los primeros de las poco funcionales labores de docencia y «castigando» a los segundos con una «carga horaria» excesiva. Todo ello con la clara intención de mejorar unos puestos en los rankings más prestigiosos y así ganar más clientes.

Pero en lo que se refiere más precisamente a nuestro asunto quizá lo más decisivo concierne a la forma de escritura que resulta de este giro hacia un *auditorio burocrático*. Que esto afecta profundamente a la escritura no es necesario siquiera subrayarlo. Resulta evidente que cuando se trata de cuantificar y medir una función en un sistema burocrático es necesario estandarizar. Esta estandarización tiene a nuestro entender dos componentes esenciales: especialización y normalización de la escritura. La especialización opera en filosofía acudiendo a temas cada vez más pequeños, dominables y cuantificables, donde la totalidad, siquiera potencial, no alcanza a vislumbrarse. Ortega y Gasset en su conocido ensayo *La barbarie del especialismo* ha entregado una caracterización rotunda del especialista: «Es un hombre que, de todo lo que hay que saber para ser un personaje discreto, conoce sólo una ciencia determinada, y aún de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador. Llega a proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera de su angosto paisaje que especialmente cultiva, y llama *diletantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber». Ciertamente no se pone en duda —y en esto habría que matizar la terminante afirmación de Ortega y Gasset— la ganancia en rigor que puede reportar la especialización, pero otra cosa es cuando dicha especialización ya no obedece tanto a las exigencias de profundidad de una disciplina, cuanto a los imperativos de manejabilidad con fines puramente administrativos. Es de sospechar que actualmente la especialización no obedece ya a los imperativos internos de la filosofía, sino a una forma de *administración del saber*, con frecuencia con fines puramente económicos.

En lo que se refiere a la «fijación» de la escritura bajo la forma del artículo o el «*paper*», en virtud de esta preeminencia del *auditorio burocrático*, las consecuencias también resultan evidentes y sencillas de inferir. Las exigencias administrativas y puramente funcionales requieren la sujeción a una forma estándar para medir su eficacia. El «formato» debe ser igual para todos, de lo contrario no es posible la evaluación. Basta asomarse a los formularios que envían las revistas a los «pares evaluadores» para percatarse de esta estandarización de la escritura. Es necesario ser claro, conciso —como lo permite el inglés, la lengua franca—, ir directamente

al problema, citar conforme determinados sistemas, evitar digresiones y adornos estéticos que oculten la argumentación y el orden debidos, etc. Toda elocuencia está prohibida y cualquier arrebato poético es severamente sancionado, con el resultado no poco frecuente de textos mal escritos y de dudoso carácter «literario». Que la filosofía sea también «literatura» y deba plegarse a un auditorio resulta casi una infamia. En otras palabras, si la filosofía históricamente se ha ejercido de muchas maneras —incluso de una manera poética, como lo sabemos por Parménides— de lo que se trata ahora es de *instituir* una única forma legítima de hacerlo en vistas de su eficacia administrativa, con la consecuente pérdida de libertad, creatividad y vigor que históricamente la ha caracterizado.

El diagnóstico y el presagio de Max Weber acerca de los peligros de la profesionalización y la burocracia parece haber invadido también a la filosofía. Max Weber no dudaba en consignar como un logro de la modernidad la especialización, pero al mismo supo ver los riesgos que conllevaba la profesionalización e institucionalización cuando no son mantenidas dentro de los márgenes de lo genuinamente humano. La generación de los 50 que presentamos en este libro fue en gran medida la responsable del desarrollo de la filosofía como profesión e institución, pero al mismo tiempo supo mantener la debida distancia, equilibrio y libertad para hacer de la filosofía todavía algo vivo y fecundo. El «malestar en la cultura» que se percibe en las actuales generaciones en Chile —y en otras partes del mundo— respecto del ejercicio de la filosofía, es un signo alentador de un rescate y una recuperación. Quizá la virtud —como pensaban los griegos— esté en la *debida medida* y en una armonía distante de las disformidades con que la «modernidad» nos solicita continuamente. Recuperar esa conciliación y concordancia —siempre difícil e inestable— quizá sea una de las lecciones más importantes de los maestros que celebramos con este libro.

El libro que presentemos es un libro de testimonio y gratitud. Muchos de los que aquí escribimos fuimos también alumnos de los profesores de esta generación o bien recibimos una influencia decisiva de ellos. Testimonio y gratitud, son dos expresiones poco nombradas y menos practicadas. Los profesores de esta generación sabían muy bien los lazos de dependencia que unen a las diversas generaciones. Nunca pensaron que la filosofía se hacía *ex nihilo* —ni tampoco tuvieron ningún afán inaugural—, sino que había una dependencia «causal» que los hacía depender los unos de los otros, en particular de todos aquellos que los precedieron. La palabra «testigo» se usa preferentemente en español para designar a la persona que ha presenciado un acontecimiento y puede dar certeza de lo que ha ocurrido y cómo ha ocurrido. Pero hay otro uso que nos interesa particularmente: el término «testigo» también se usa en las carreras de posta para designar el bastón que permite el relevo de los corredores. Los corredores se van pasando unos a otros el «testigo» para llegar a la meta. Es esta idea de «relevo» la que nos concierne. Los corredores se van «relevando» —esto es, sustituyendo o reemplazando—, pero este «relevo» depende de que el corredor entregue el «testigo» y el otro lo reciba a tiempo. Entrega

y recepción del «testigo» es la esencia del testimonio, tal como aquí lo aplicamos. Generaciones que entregan el «testigo» y se van, pero otros los que reciben y cuidan.

Es la misma actitud que tenía Aristóteles al momento de recibir la tradición de los que antecedieron. En *Metafísica* Aristóteles consigna con exactitud el núcleo de esta actitud: «Y es justo que estemos agradecidos (*járin*) no sólo de aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, nos faltarían muchas melodías. Pero, sin Frinis, tampoco habría existido Timoteo. Lo mismo sucede con los que se han expresado acerca de la verdad; pues de algunos hemos recibido ciertas doctrinas, pero otros fueron la causa (*aitioi*) de que llegaran a existir éstos». Notemos que Aristóteles utiliza la expresión «agradecimiento» (*járis*) y dice «es justo que estemos agradecidos», lo que puede llevar a confusión. Y es que efectivamente se puede afirmar que es un deber de justicia estar agradecidos, pero la gratitud no es justicia. La gratitud acontece solamente cuando ya no es posible la justicia y solamente cabe agradecer, ya que el bien recibido excede cualquier forma de restitución. Los griegos y los romanos sabían muy bien que cuando no hay proporción entre el dar y el devolver, cuando el don excede cualquier forma de restitución, lo que cabe no es tanto la justicia como la gratitud. A esa disposición agradecida los romanos la llamaron *pietas* y se realizaba preferentemente respecto de los padres, la patria y los dioses, pero cabe también aplicarla a nuestros «mayores», a las generaciones que nos han precedido y son auténticos precursores. Es a esta actitud a la quisiera responder este libro: que sea un testimonio de gratitud. Mucho le debemos a los insignes nombres que jalonan este libro y, como dice Aristóteles, «es justo que estemos agradecidos» y ello no solamente por sus «obras», sino porque sin ellos no seríamos lo que somos.

GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI
Santiago, Chile

PATRICIO BRICKLE
Damasco, Siria

El presente volumen, *Antología de Filósofos chilenos. Testimonios*, reúne diez estudios de diez filósofos chilenos, que escriben acerca de diez filósofos chilenos. Un ejercicio único y de gran atrevimiento. Se publicaron libros de homenajes, con anterioridad, dedicados a casi todos los filósofos objetos de este libro. En ellos, participaron, con escritos, los más variados y destacados intelectuales chilenos, latinoamericanos, europeos, norteamericanos; y de las más variadas disciplinas del saber, como arquitectura, ciencias políticas, abogados, físicos y matemáticos, traductores, músicos y artistas.

En ese sentido, este libro viene a ser una suerte de precipitado único de los homenajes anteriores y es un rescate de verdaderos hitos del espíritu de nuestro tiempo, junto con poner sus trabajos filosóficos en su justo lugar, esto es, en la escena internacional, hoy, tan carente de un pensar honesto y genuino. Un pensar que asume la más rica tradición filosófica de occidente y la asimila para sí, obsequiando bellas interpretaciones y posiciones acerca de las cuestiones más acuciantes de nuestro tiempo que no son distintas a las del pasado, cuando se trata del hombre y de la vida.

Mucho le debemos a los insignes nombres que jalonan este libro y, como dice Aristóteles, «es justo que estemos agradecidos» y ello no solamente por sus «obras», sino porque sin ellos no seríamos lo que somos.

