

PRESENTACIÓN DEL DOCTOR HONORIS CAUSA
DR. PATRICE VERMEREN:
LA FILOSOFÍA INTERRUMPIDA

En un número de la revista *Le Télémaque* de enero de 1995, leo la conclusión de un artículo de Carlos Ruiz Schneider: “El intento de dismantelar las instituciones estatales de educación en este momento, busca eliminar los rasgos más positivos del sistema: por una parte, eliminar su carácter laico y pluralista –que niega la subordinación de la educación a ideologías, o a creencias religiosas–, y por otra parte, su carácter igualitario, presente en la idea de derecho a la educación, así como la insistencia sobre su función social. Se trata justamente de subrayar la importancia política de la educación como la condición misma de la existencia del régimen republicano y democrático”¹. Esta cita la podemos comparar con esta otra, encontrada en una entrevista con Humberto Giannini en 2012: “La educación es para humanizar al hombre, al ser humano. La humanización del ser humano es lo único que hace indispensable la vida universitaria, y yo creo que eso en América es esencial”. Y añade: “Yo creo que el gran problema de la cultura contemporánea es el problema de la Universidad. Porque la Universidad era como el centro luminoso de una sociedad, no solamente porque enseñaba profesiones, porque ahí estaba el problema. La universidad era más que eso, era la humanización absoluta de la vida. Al joven que tenía interés y capacidad para estudiar lo que quisiera, el mundo se le abría como mundo de posibilidades. Lo podía hacer, esa era la Universidad”. Contra la reducción de los estudios a la especialización, que orientan al ser humano a la profesionalización en un mundo mercantil, Giannini nos recuerda que el nombre de Universidad es indisociable de su vocación a lo universal, y que la enseñanza filosófica no solamente encuentra allí su lugar, sino además que ésta debe comenzar de manera temprana, por lo menos desde el liceo. Es por esta razón, que publica una *Breve historia de la filosofía*, cuya vigésima edición, corregida y aumentada de 2005, nos honra con su dedicatoria: “A Patrice Vermeren y a los nobles amigos de Paris 8”. Y donde leemos en el prefacio: “Finalmente, en el desarrollo de la exposición, no he temido las aproximaciones, las imágenes, los rodeos, a fin de acercarme junto al lector a experiencias de difícil acceso. Lo importante es que la propia experiencia, abierta a pensar lo otro, sea ella misma la que diga su última palabra. Que devuelva al pensamiento pensado su calidad de pensamiento pensante”². También escribe que su deseo fue proponer a la meditación de sus lectores –colegas de la educación secundaria,

¹ C. Ruiz, “Ecole, politique et démocratie: le Cas du Chili au XIX^e siècle”, *Le Télémaque*, n°1, janvier, 1995, p. 110.

² H. Giannini, *Breve historia de la filosofía*, Santiago, Catalonia, vigésima edición 2005, p. 11.

universitaria, estudiosos y estudiantes de la filosofía— “algunos temas, a través de autores que me parecen ejemplares”. La transmisión de la filosofía puede recurrir a los filósofos del pasado, pero para someter ejemplos a la reflexión del presente de cada uno, y cada uno puede, por esta misma razón constituirse en un lector emancipado; lo que importa es que la filosofía pueda interesarse en algo más que solo en ella misma, que salga a la calle para encontrar la vida “(El filósofo de hoy) debería salir un poco del mundo conceptual, que solo lo comprende otro filósofo. Y yo creo que el filósofo debe discutir, más que con otros filósofos, con la situación del mundo. Debe salir a la calle y mostrar las situaciones, delatarlas, y conceptualizar los problemas de la vida actual”³.

Si me remonto a tiempos pasados, a mi encuentro con Carlos Ruiz y Humberto Giannini, en 1985, cuando uno estaba marginalizado y el otro excluido de la Universidad, puedo decir que los vi librar un combate: que la Universidad de Chile permanezca fiel a su vocación de ser una Universidad pública, separada del mundo de la producción económica y del mercado, y de toda lealtad a una ideología o a una creencia; una Universidad en donde los pobres no sean nombrados como tales, es decir una universidad que sea una comunidad de iguales, una universidad en la que la filosofía sea mucho más que una disciplina escolar y universitaria cerrada en sí misma, que sea abierta hacia el mundo. Humberto dice siempre: una filosofía que salga a la calle, bajo la condición de exponerse al diálogo con los otros. Para él se trata de preservar una tradición, cuyo origen se encuentra paradójicamente en las diputaciones de la filosofía medieval (se sabe que la práctica sistemática de la discusión, a través del ejercicio de la *disputatio*, plenamente abierta, en donde maestros y alumnos reconocen como única autoridad el mejor argumento, nutrió todo un imaginario retrospectivo sobre la Sorbonne medieval como “democracia universitaria” o “república escolar de París”⁴). Escribe Giannini: “Si un pensador tenía algo que decir, publicaba en todas las paredes de la universidad que el sábado en la mañana iba a disputar. Entonces las campanas sonaban a las nueve de la mañana y se reunían en grandes teatros, supongo, los profesores y estudiantes, y se diputaba sábado y domingo, lo que significaba que esta era una filosofía callejera, de alguna manera expuesta, abierta, una filosofía con ruido. En Santo Tomas, la mayor parte de sus escritos corresponde a diputaciones, o sea a peleas en la universidad, de cosas que parecían muy serias”⁵. Y desde este punto de vista, tanto Humberto Giannini como Carlos Ruiz son bastante cercanos a Georges Canguilhem, a quien Alain Badiou concibe como el maestro de la generación del momento filosófico francés de los años 1950-1967. Canguilhem define el primer beneficio de la educación como educar al hombre a la altura de los más grandes espíritus del pasado, en particular a través de la enseñanza filosófica, que comienza por un esclarecimiento de la experiencia vivida; y

³ H. Giannini, “El dedo de Humberto Giannini”, diario *La Época*, 1992, *Giannini público*, Santiago, Editorial Universitaria, 2015, p. 35.

⁴ L. Liard, *l'Université de Paris*, Paris, librairie Renouard, 1909, cité par A. Renault: *Les révolutions de l'Université*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 62.

⁵ “Entrevista a H. Giannini”, por Cristian Warnken, *Le belleza de pensar*, Canal 13 C, 2000, 1992, *Giannini público*, Santiago; Editorial Universitaria, 2015, p. 81.

puesto que ella es búsqueda de principios universales de inteligibilidad y de valorización, recurre a las obras de los filósofos, para estudiar en sus obras consagradas, posibles soluciones a los problemas: la filosofía es reflexión sobre las actitudes frente a la vida, extrae su materia de aquello que ella no es, con ayuda directa de las obras de filósofos⁷⁶.

En un homenaje a Humberto Giannini, comparé a Humberto en su resistencia al golpe de estado cívico-militar en Chile con Canguilhem que rendía homenaje a Jean Cavaillès, resistente (como él) al nazismo *por lógica*. Bajo una referencia común a Spinoza, y en el culto instruido de la necesidad, los tres se encontraban lejos de toda filosofía de la consciencia. No obstante, aquí se trataría más bien de pensar de qué manera el encuentro de dos generaciones filosóficas sucesivas, por una parte, las generaciones de Humberto Giannini, Marcos García de Huerta, Patricio Marchant, Patricia Bonzi y Pedro Miras, y de Carlos Ruiz, Carlos Ossandón, Cecilia Sánchez, Carlos Contreras, Claudia Gutiérrez, Olga Grau, y luego Alejandro Bilbao, Fedra Cuestas, Gustavo Celedón; y por otra parte, las generaciones de Badiou, Abensour, Rancière, Balibar, Derrida, André Pessel, Francine Markovits, Jacques Poulain, et la mienne, avec Stéphane Douailler, Georges Navet, Martine Leibovici, Pierre-François Moreau, Patrick Vauday, Geneviève Fraisse, Etienne Tassin, de qué manera han podido tener lugar en los años 1985, y conducir desde hace 30 años combates paralelos y filosofar en común.

Lo que hizo posible que nuestro encuentro tuviera lugar, fue una interrupción.

¿Es esta interrupción de la misma naturaleza, al pensarla desde un lado al otro del Atlántico? En Francia, es el mayo del 68 que interrumpe la filosofía; en Chile, es la dictadura militar. ¿De qué manera hemos podido encontrarnos desde entonces, al frente de la defensa de la universidad, de las humanidades y de la filosofía?

Si quiere describirse mayo del 68 a la luz de la filosofía, una de sus figuras posibles podría ser la de la interrupción. ¿Qué es interrumpir? Según el diccionario Littré del siglo diecinueve es: (1) romper la continuidad o la continuación de una cosa, (2) interrumpir una posesión, una prescripción, una perención en el campo del derecho o de la jurisprudencia, (3) interrumpir a alguien, impedir que continúe haciendo lo que hacía, (4) interrumpirse o cesar de hacer algo. El acceso de este término a la dignidad del concepto implica necesariamente entrar al menos en dos órdenes de cuestionamientos: (1) ¿quién interrumpe?, es decir, ¿quién es el sujeto de la interrupción? (2) ¿qué es lo interrumpido?, dicho de otro modo, ¿cuál es el objeto de la interrupción? Se presupondrá que la interrupción es inesperada, es decir que no está programada de antemano, por lo tanto, que todo, y particularmente la filosofía, habría podido continuar como tal, como antes, y que el sujeto de la interrupción no está dado por anticipado, sino que se produce en el propio movimiento de la interrupción.

La interrupción, entonces, sería del orden del acontecimiento, es decir, de una ruptura que distingue un antes y un después. Pero hay diferentes tipos de

⁶ Georges Canguilhem, *L'enseignement de la philosophie, enquête internationale*, Paris, UNESCO, 1951, p. 15.

acontecimientos. Por ejemplo, el que incumbe a la crónica roja de los diarios, y en este caso la ruptura no es significativa, salvo para quien no salió del todo ileso. Pero también hay acontecimientos como la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, el advenimiento de la Revolución francesa, y en este caso para Kant y para la filosofía la ruptura es significativa para la humanidad, puesto que signa la irrupción de la libertad en la historia. Un acontecimiento en el sentido propio del término es pues una ruptura significativa. En un texto publicado en mil novecientos ochenta y seis con el título “¿La vida intelectual tiene acontecimientos?”⁷, Jacques Rancière sostiene que la vida intelectual es como la vida de oficina o la vida de fábrica, es decir, una vida en la que no sucede nada: el ruido de las máquinas y el rumor de los rencores. El acontecimiento es para cada una de esas vidas, escribe Rancière, lo que la interrumpe. Y agrega que la vida intelectual es la vida más difícil de interrumpir, porque nada es más difícil que renunciar a escribir lo que todo el mundo escribe, o a pensar lo que los tiempos piensan, o no piensan. ¿Qué hace, según Rancière, que mayo del 68 haya sido el acontecimiento maestro, o el nombre propio de todos los acontecimientos? No se debe a las barricadas ni al título de militante, sino a que mayo del 68 habrá sido, para quien lo quiso, el camino de la deslegitimación de su discurso, la posibilidad de abandonar la vía trazada de quienes saben, para partir en busca de lo que se tenía para decir por su propia cuenta.

Solo hay acontecimiento a posteriori, una vez que se hizo camino. Lo que da sentido a la pregunta que quisiéramos plantear: Venir luego de 1968. ¿Qué viene después? Algo diferente de lo que había antes. ¿Y qué había antes de mayo de 1968 en la filosofía en Francia? Al menos dos cosas:

1) En primer lugar, una filosofía institucional, heredada del gobierno de la filosofía instituida por Victor Cousin a comienzos del siglo XIX. Michel Foucault describió cómo esta filosofía estaba regida por la clase de filosofía que coronaba los estudios secundarios, el equivalente del luteranismo que da la forma general del pensamiento que permite juzgar cualquier saber, cualquier técnica, e inclusive da la propia base de la instrucción. “Le da el derecho y el deber de “reflexionar”, de ejercer su libertad –pero solo en el orden del pensamiento–, de ejercer su juicio, pero solo en el orden del libre examen”⁸. En aquellos años 1968, el aprendizaje de la consciencia reflexiva, de la libertad y del juicio pasa por Alain o por Sartre, según que el profesor tenga sesenta o cuarenta años: “la clase de filosofía devenida pensamiento”. François Châtelet mostró –en un panfleto post sesenta y ocho (*La philosophie des professeurs*⁹, redactado en la misma coyuntura que la fundación del departamento de filosofía de Vincennes), cómo los estudios superiores de filosofía estaban regidos por esta exigencia

⁷ Jacques Rancière, “La vie intellectuelle a-t-elle des évènements?”, *La Quinzaine littéraire*, n°459, 16 mars 1986.

⁸ Michel Foucault, “Le piège de Vincennes”, *Le Nouvel Observateur*, n°274, 9-15 février 1970.

⁹ François Châtelet, *La philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970.

de formar profesores, de preparar para el concurso de *agrégation* para ser docente de secundaria, y solo profundizaba en esta filosofía escolar y universitaria.

2) En segundo lugar, un momento filosófico francés que, en ruptura con los años 1950, cuando se impuso luego de la segunda guerra mundial la cuestión del sentido de la historia, con el marxismo, el existencialismo y el humanismo, se encarna en una nebulosa de pensadores que tienen una posición marginal en la institución universitaria, ni centralmente dentro ni verdaderamente afuera: Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida. ¿Qué es un momento filosófico si se compara el momento filosófico francés de los años 60, con el momento filosófico de Grecia antigua o con el del idealismo alemán, tal como lo propone Alain Badiou en una conferencia pronunciada en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires¹⁰? Al menos, dice Badiou, un programa de pensamiento antes que de obras, de sistemas o de conceptos. Y Badiou plantea que se trata de que el filósofo sea algo diferente a un sabio o al rival del cura: se trata de hacer de él un tipo de combatiente, un artista del sujeto y un enamorado de la creación. Brevemente, para no extenderme, en los años sesenta: (1) Los franceses encuentran en Alemania una nueva relación del concepto con la existencia. El concepto está vivo y es creación; (2) Se inventa también la busca de un nuevo vínculo entre el concepto y la acción colectiva, con la idea de una radicalidad política. El conocimiento adquiere el estatuto de una práctica, aunque fuese ésta una práctica teórica. Althusser habla de intervención filosófica para designar la autorización que se da el filósofo de hablar en el momento de lo político; (3) Fue necesario transformar la lengua de la filosofía: inventar un estilo filosófico, rehabilitar al filósofo escritor; (4) La filosofía presta también atención al psicoanálisis, es decir, presupone que el inconsciente es algo vivo y existente que sostiene al concepto.

¿De qué manera Mayo del 68 va a interrumpir, por un lado, esa rutina tranquila de la institución filosófica y, por otro lado, esa dispersión del momento filosófico francés? Una parte de la respuesta podría estar en la fundación del Departamento de Filosofía de la Universidad experimental de Vincennes, la provisión de cuyos cargos llevan adelante Foucault, Canguilhem y Badiou y que va a cristalizar la reunión de muchos filósofos que, hasta entonces, habían estado mantenidos en puestos periféricos de la institución filosófica: además de Foucault y de Badiou, Châtelet y Serres, Scherer, Deleuze y Lyotard, la generación siguiente, althussero-lacaniana, formada en parte en la École Normale Supérieure y marcada por la enseñanza de Georges Canguilhem, y captada por la experiencia sesenta y ochesa: Rancière, Regnault y Linhart, Weber y Ben Saïd, Judith Miller, Jean Borreil, Balibar y Duroux.

A propósito de estos últimos, quisiera evocar con Jean-Claude Milner y sin entrar en las razones de su análisis, cuáles fueron sus relaciones con la Revolución¹¹.

¹⁰ Alain Badiou, "Panorama de la filosofía francesa contemporánea", *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2005.

¹¹ Jean-Claude Milner, *L'arrogance du présent. Regards sur une décennie. 1963-1975*, Paris, Grasset, 2009.

En los años 1960, la Revolución se vuelve un objeto para el pensamiento filosofante, emblemáticamente referido a Kant, Marx y Hegel en el título de la obra de Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*. Políticamente, esto se traduce en la figura del compañero de ruta del Partido Comunista, del que el propio Sartre habrá sido el teórico y el práctico pero también el sepulturero, en el prefacio que hace en 1960 a la reedición de *Aden Arabie* de Paul Nizan: así como la rémora, pez parásito que no se despega del tiburón, el compañero de ruta está condenado a la inmovilidad de su ser pequeño burgués intelectual, así como el Partido Comunista no hace más que persistir en su inmovilidad mientras devora a sus compañeros de ruta. A esta figura la sigue el althusserianismo, que considera que luego del período estalinista y el obrerismo, el informe Krouchtchev, la ruptura sino-soviética y el tiempo de la coexistencia pacífica, los intelectuales pueden y deben tomar la iniciativa y hacer que la teoría avance, y singularmente la ciencia del *Capital*, que había adquirido dignidad de práctica teórica: en lo sucesivo, el intelectual puede adherir al Partido, sin sacrificar nada de su ética intelectual. Se abren dos vías: entrar al Partido Comunista Francés sin perder su función crítica y su capacidad de creación conceptual, o bien combatirlo porque sería un enemigo de la Revolución: en todo caso, no es posible quedarse en el medio, entre los dos. O bien la vía seguida por Althusser, Balibar ou Macherey, o bien la de Robert Linhardt, el maoísmo y el establecimiento de los intelectuales en las fábricas. Finalmente, en Mayo del 68, se entra en el cuestionamiento de toda autoridad, y singularmente, en el cuestionamiento de la autoridad de los saberes y de los sabios. La filosofía se interrumpe.

Desde entonces, en una célebre entrevista con Foucault en 1972, Deleuze puede mostrar que se está viviendo de una nueva manera las relaciones teórico-prácticas: la práctica ya no es la aplicación de una teoría, como tampoco es la inspiradora de una teoría por venir. Dice Deleuze: “Para nosotros, el intelectual teórico dejó de ser un sujeto, una consciencia representante o representativa”¹², y añade Foucault: “Lo que los intelectuales descubrieron a partir del movimiento reciente, es el hecho que las masas no necesitan de ellos para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho más y mejor que ellos; ellas lo expresan extremadamente bien (...) El rol del intelectual ya no consiste más en instalarse “un poco adelante o un poco al lado” para decir la verdad muda de todos; se trata más bien de luchar contra las formas de poder ahí en donde él es tanto el objeto como el instrumento: en el orden del “saber”, de la “verdad”, de la “consciencia”, del “discurso”. La teoría no expresa una práctica, no traduce ni aplica una práctica, ella es una práctica, pero una local y regional, no totalizadora. Treinta años más tarde, en el décimo aniversario de la muerte de Foucault, J. Rancière invalidará todas las lecturas de Foucault y de su obra que intenten ver en ella el denunciador de las ilusiones de la liberación sexual y el iniciador de la revolución *queer*; el precursor de los pensadores patronales que celebran los beneficios de la sociedad de riesgo, o el teórico del biopoder y del movimiento de las multitudes, el precursor del análisis de la

¹² “Les intellectuels et le pouvoir”, entretien du 4 mars 1972 entre G. Deleuze et M. Foucault, *L'Arc*, n°49, 1972, repris dans M. Foucault: Dits et Ecrits, Gallimard 1974, tome 2, p. 126 sq.

generalización del estado de excepción y del campo de concentración como verdad de la comunidad política en la modernidad, o incluso una ética del individuo. La filosofía de Foucault no funda ninguna deducción entre el conocimiento y la acción. Como dice Rancière: “ella solamente abre un intervalo en el que se nos permite hacer vacilar las referencias y las certezas sobre las cuales se apoyan las dominaciones¹³”.

¿Qué sucede después de 1968? Para mí, todo un trabajo con Jacques Rancière, Jean Borreil, Geneviève Fraisse, Stéphane Douailler, y el colectivo de la revista *Les révoltes logiques*, cuadernos del Centro de Investigación sobre las ideologías de la Revuelta, asociado formalmente a la cátedra de historia de sistemas de pensamiento de Michel Foucault; y luego un trabajo de largo aliento sobre las crisis de la institución filosófica en el siglo diecinueve con Miguel Abensour. Nos convertimos en profesores de filosofía, y la enseñanza filosófica fue atacada por el poder liberal, en primer lugar porque éste es pensado como inútil. ¿De qué manera la crítica de las instituciones universitarias y particularmente de la transmisión académica de la filosofía, puede transformarse en defensa de la Universidad y de la Filosofía? Para mi generación, defender la filosofía no significaba volver a un antiguo orden, sino participar en una lucha por la democracia en el pensamiento, por la comunidad de los espíritus: es lo que Jacques Derrida nombró “el derecho a la filosofía”. Es Derrida, quien habrá asumido la iniciativa de los Estados Generales de la filosofía en 1983, así como la fundación del Collège International de Philosophie en 1983, y en el mismo momento, Michel Serres conduce la edición del corpus des *Œuvres Philosophiques* de Lengua francesa en 1984. Estos son algunos indicios de la transformación del ejercicio del pensamiento y de la invención de una nueva relación de los filósofos con los poderes.

Fue en estas circunstancias que yo vine por primera vez a Chile. Pierre-Jean Labarrière, miembro fundador del Collège International de Philosophie, vino a Chile a dictar un curso sobre Hegel, invitado por Arturo Gaete. Cuando volvió a Francia, nos habló de la soledad y sufrimiento de los filósofos chilenos; Derrida había propuesto hacer venir a Francia a Rodrigo Alvaay para que nos indicara cómo poder ayudarlos. Los chilenos preferían que los franceses se desplazaran, ya que así se podía involucrar a un número más grande de chilenos. De esta manera, el Collège envió primeramente en misión a Miguel Abensour, Jacques Rancière, y luego a tres otros para participar en el primer coloquio filosófico bajo dictadura, en los locales sombríos y estrechos del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea de la Academia de Humanismo Cristiano, bajo el alero de la Vicaría de la Solidaridad. Los filósofos chilenos habían propuesto como temas para las conferencias de los franceses: la filosofía francesa de los últimos 20 años, los debates sobre el concepto de democracia, y las instituciones democráticas. Yo fui designado para esta misión porque trabajaba sobre este último tema, que era a la vez parte de la materia de los trabajos de Cecilia Sánchez en Santiago. Recuerdo como si fuera ayer, Rodrigo Alvaay y Carlos Ruiz nos acogieron calurosamente; nos

¹³ J. Rancière, “Le philosophe sans porte-voix”, *Libération*, 25 juin 2004, repris dans *Moments politiques, Interventions 1977-2009*, La Fabrique, 2009, p. 158.

hospedamos en el hotel Don Tito, y yo estaba impactado por el miedo omnipresente en los rostros y en las calles, pero a la vez, por la alegría que todos manifestaban por dialogar a propósito de la escena inédita de este coloquio franco-chileno. Para algunos, ésta era la primera vez que se encontraban después del golpe de estado, como fue el caso de María Teresa Pupin, de Valparaíso, y el reencuentro con sus colegas de Santiago. Pero sobre todo para mí, y para muchos otros franceses posteriormente, ello fue el descubrimiento de una filosofía viva, original y singular que estaba naciendo en Chile, fuera de los muros de una universidad que Giannini describió como una “universidad con espías en la sala de clases”, y con profesores ligados al ejército o a la armada.

Cecilia Sánchez mostró que la mayor parte de los debates y escritos de la época, no tenían otra relación entre ellos que ser producciones filosóficas geográficamente situadas en Chile, pero que, si su punto de vista en común era su voluntad de criticar algunos modos dominantes de la filosofía, su principio de unidad residía en la referencia indirecta a la “Universidad¹⁴”. Escribe Cecilia: “Así, considerando que toda ausencia presupone un cuerpo presente, un posible original, “la universidad” se hizo presente delante de nosotros como un objeto de reflexión solamente cuando se convirtió en un problema. De la misma manera, la filosofía mostró los signos claros de la crisis, latente desde hace mucho tiempo, cuando ella parecía destinada, en el mejor de los casos, a sobrevivir en el espacio de una discreta tolerancia”. Tolerancia se entiende aquí como metáfora de las casas de tolerancia, Cecilia Sánchez convoca esta frase de J. V. Müller citada por Hegel, y que ella hizo pasar a la posteridad al aplicarla a la filosofía en la Universidad de Chile bajo la dictadura militar: “bajo la dominación francesa del Estado de Roma en 1803, los establecimientos públicos de enseñanza eran tolerados como los burdeles”. Es en este sentido aquí la filosofía había sido interrumpida en Chile: la mayor parte de los docentes de la prestigiosa Sede Norte de la Universidad de Chile, en donde Humberto Giannini había sido el alma filosófica, y Carlos Ruiz su joven y brillante discípulo, el secretario de la prestigiosa Revista *Teoría* habían sido excluidos de la universidad. No quedaban más que Marcos García de la Huerta y Patricio Marchant, protegidos por los ingenieros de la Facultad que cuidaban sus cátedras, pero ellos no tenían ni cursos ni estudiantes.

Al trabajar el concepto de interrupción, Jacques Rancière mostró de qué manera la interrupción revolucionaria era también una reconfiguración de la posibilidad misma de poder, y que ésta se materializa en instituciones concretas y engendra tradiciones históricas durables: él muestra, por ejemplo, cómo la proclamación de la igualdad por la declaración de los derechos del hombre y de los ciudadanos, tradicionalmente interpretada a través de la crítica marxista de los derechos del hombre como igualdad formal y ocultamiento de la desigualdad real, podía revertirse para ser tratada en el otro sentido como creación de una dramaturgia específica haciendo como si el derecho proclamado existiese perfectamente, creando por esto mismo el espacio de una demostración efectiva de igualdad, construyendo un mundo con posibilidades de

¹⁴ C. Sánchez, *Une philosophie de la distance*, Paris l’Harmattan, p. 17.

hablar, de verificar prácticamente la igualdad en las maneras de ocupar lugares y calles, creando nuevas medidas de tiempo y formas nuevas de constitución de lo común.

Aplicada a esta otra acepción el concepto de interrupción: la dictadura militar es lo que interrumpe toda filosofía digna de ese nombre en la Universidad de Chile, que solamente conservó su nombre, pero traicionó su concepto; este análisis nos mostraría de qué manera esta interrupción desplazó en el espacio y en el tiempo la posibilidad misma de la filosofía en Chile. Retomaré la palabra de Humberto Giannini, sabiendo hasta qué punto ella es paradójica cuando se trata de la situación de la dictadura militar: la filosofía *salió a la calle* porque ella había sido interrumpida en la universidad. Es esta filosofía chilena viva que, nosotros, franceses, descubrimos, y con la cual hemos dialogado viniendo a Chile a partir de los años 1985 hasta el día de hoy, en un encuentro que era el efecto para cada uno de nosotros, pero de maneras diferentes, de una interrupción.

Tomaré brevemente un ejemplo: aquel de la obra de Marcos García de la Huerta. Marcos, al regreso de sus estudios en Alemania y en Francia, fue nombrado finalmente en el Centro de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile, creado por Enrique d'Etigny, con Carla Cordua, Roberto Torretti, José Echeverría, Patricio Marchant. Sacará partido de su inactividad forzada, al publicar dos libros mayores, *La técnica y el Estado Moderno*, en 1981, y *Chile 1891: La Gran Crisis y su Historiografía*, Edeh, Santiago, 1981. Y luego su gran obra: *Crítica de la Razón tecnocrática*, publicada en 1990 y que será prontamente traducida al francés. Se trata de trabajar los tres temas de la técnica, de la política y de la historia, que habían sido el foco de sus investigaciones en su formación en Europa. No obstante, estamos muy lejos de una fidelidad académica a la filosofía de Heidegger, a la manera de los profesores más conservadores de las universidades latinoamericanas, cuya emblemática figura chilena sería Jorge Eduardo Rivera, el traductor de *Ser y Tiempo*; en las antípodas de un comentario meticuloso de los textos y de los estudios heideggerianos conducidos con brío hasta el día de hoy por el filósofo Jorge Acevedo. En realidad, Marcos García de la Huerta intenta una cuestión que viene de afuera de la filosofía, incitada particularmente por su formación de economista, al considerar que la cuestión de la técnica no es más una cuestión técnica, así como aquella de la economía no es una cuestión económica. Toma a Heidegger como pretexto para desplegarlo contra él. Dice incluso que la cuestión de la técnica ha sido para él una manera de sanarse de Heidegger, ya que el análisis de este último está directamente en relación con la significación historial que le atribuye al nacional-socialismo, puesto que para él “La verdad y la grandeza interna del nazismo consiste en el encuentro de la técnica planetaria con el hombre moderno”. En el punto nodal de la interrogación de Marcos García de la Huerta, estaría la crítica de la noción de progreso, cuestión seminal de los años 1980, subrayando que otros pensadores contemporáneos piensan en ello en la misma época. Georges Canguilhem en Francia publicará en 1987 un famoso artículo sobre la decadencia de la idea de progreso. No iré más lejos en el comentario de la obra post-metafísica (según la bella expresión de Jorge Vergara) de Marcos García de la Huerta, a la que rendí homenaje este verano en Valparaíso, sino para prolongar su diagnóstico: después de la dictadura militar se gestó un renacimiento de lo político, trascendiendo la política del día a día, permitiendo así la salida de la insularidad chilena y la apertura al espacio público democrático que había conocido el mismo tipo de Seguridad Nacional. Asimismo, la interrupción de

la actividad universitaria y de la carrera académica habrá sido la posibilidad, para los filósofos chilenos, de escapar a los rencores académicos a causa de pensar por sí mismos y adueñarse de temas inesperados. La obra de Humberto Giannini es en este sentido ejemplar, al salir del comentario de Aristóteles y de los escolásticos que componían la materia de sus cursos, y al comprometer su reflexión sobre la intersubjetividad, sobre la posibilidad ontológica de una comunicación entre dos subjetividades, en el encuentro de la experiencia del otro y de un vivir en común que sea un vivir juntos, que no se reduce a una vida afligida. *La reflexión cotidiana* es celebrada en Francia por Paul Ricoeur, obra singular y radicalmente intempestiva –si se piensa en la dictadura militar– en la que se trata de pensar de qué manera la tolerancia, potencia solidaria de la vida, es una virtud, bajo condición del riesgo que significa estar disponible para escuchar al otro. Teniendo como eco la obra de Luisa Eguiluz, su mujer, autor de una obra maestra *Los caballeros negros*. Otro ejemplo sería Patricio Marchant, cuya obra maestra es *Sobre árboles y madres*, en la que a propósito de los poemas de Gabriela Mistral aparecen Wagner, Heidegger y el psicoanalista Jorge Groddeck, con una lectura mistraliana de los poemas de Guzmán, descrita y criticada, y un “discurso universitario” descrito como indigente, como “discusión de problemas mínimos por profesores mínimos”, así como ha sido bien comentado por María Eugenia Góngora. Está también Cecilia Sánchez, que después de *La filosofía de la distancia*, traducida al francés, publicó *El conflicto entre la letra y la escritura*, cuya singularidad fue celebrada por la filósofa argentina Susana Villavicencio: “Bajo la lógica del retorno, Cecilia Sánchez explora en esta obra una noción de escritura con elementos de inspiración derridiana, aspectos transculturales y heterogéneos que enfatizan un tipo despectralidad, como los restos o fantasmas que han salido de circulación; recrea escenas habitadas por espectros de lo ya ocurrido, que vuelven en forma de vacilaciones del lenguaje, parodias o repeticiones y finalmente abre en la escucha de los murmullos, los susurros o los rezongos, la memoria de la lengua latente portadora de las violencias y resistencias que nos constituyen¹⁵”. Y finalmente, está Pepe Jara, un gran profesor, pero para quien la universidad es tal solo si ella va más allá de ella misma; y también un auténtico filósofo, que solo concibe el ejercicio del pensamiento como la puesta en cuestión radical y obstinada de todas las verdades prestablecidas. De ahí viene su elección de la figura emblemática de Nietzsche: “Así, lo pensado por Nietzsche aun lo convierte hoy en un filósofo incómodo, agresivo, seductor, que da que pensar, y en quien parece cumplirse su propósito declarado tempranamente de ser alguien que se propone “actuar contra el tiempo presente y, de ese modo, sobre ese tiempo, y a favor, esperamos, de un tiempo por venir (*De la utilidad y desventajas de la historia para la vida*)”. Todavía hoy Nietzsche continúa siendo un pensador intempestivo”. Podría citar también a Pablo Oyarzún, cuyo pensamiento encuentra hoy en día un eco importante en Europa, o a Carlos Ossandón y su investigación obstinada de un concepto de la filosofía pública y de la política de la letra.

¹⁵ Susana Villavicencio, prólogo a Cecilia Sánchez, *El conflicto entre la letra y la escritura, Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano-América y América-Latina*, Santiago/México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 19.

Quisiera decir que esta filosofía viva en Chile, que yo mismo y los filósofos franceses pudimos descubrir y con la que hemos dialogado desde hace más de treinta años, habrá tenido todas las características de aquello que después de Adorno y Miguel Abensour se puede nombrar un pensamiento del exilio, que fue real, como lo fue para Patricia Bonzi, Pedro Miras, Cristina Hurtado, Pepe Jara, Alejandro Madrid-Zan, o bien un exilio interior, como lo fue para Humberto Giannini, Carlos Ruiz, Marcos García de la Huerta, Cecilia Sánchez o Pablo Oyarzún. ¿Qué es un pensamiento del exilio? En primer término, un pensamiento que desplaza la cuestión de lo político. Como lo dice Abensour: “Al margen de toda resignación, el pensamiento que se mide con lo que hay más de exterior, encuentra en su movimiento mismo la impulsión utópica: el pensamiento libre, que resiste apunta más allá de sí mismo, siempre que no se cosifique en una nueva utopía”¹⁶. El rechazo de la praxis y del primado de la praxis va a la par con el rechazo de la resignación, puesto que se descubre en este mismo rechazo (de la praxis y de la resignación) una nueva exigencia del pensamiento. Constatar que el tiempo de la morada pasó, rechazar habitar en lo de uno, ir hasta el final del exilio, es preservar la posibilidad de vivir de otro modo, en una sociedad que realizaría idealmente al individuo en una verdadera dimensión humana y social.

En todo caso, el diálogo de los filósofos franceses y los filósofos chilenos no ha cesado desde los años de interrupción de la filosofía en Chile. Han tenido lugar todos los acontecimientos simbólicos de su lenta reinstalación en la Universidad, el coloquio Spinoza y la política deseada por Humberto Giannini, el avión de libros de filosofía enviado desde París, la fundación de la primera Cátedra UNESCO de filosofía creada en el mundo. Cuando yo me ocupaba de la filosofía en la UNESCO –su director general, Federico Mayor, vino en persona a defender el derecho a la filosofía para todos en Santiago; coloquios memorables, en Valparaíso organizados por Alejandro Bilbao o José Jara. Ustedes han recibido en Chile a todos los filósofos franceses del tiempo presente: Abensour, Badiou, Rancière, Laruelle, Jacques Poulain, Derrida, Douailler, Vauday, Navet, Balibar, Laurence Cornu, Etienne Tassin, Martine Leibovici, Déotte, Pessel, Francine Markovits, Geneviève Fraisse, Pierre-François Moreau, Monique David-Ménard, Michel Tort, Julie Saada, Ogilvie, Crépon. Mientras que los filósofos chilenos serán recibidos en París en el Collège International de Philosophie, en el Centre de recherche politique de la Sorbonne, en l’Université Paris 8 y en el programa de los *Diálogos filosóficos* de la Maison de l’Amérique Latine à Paris. La última generación no desmerece en nada, ella circula más fuerte que nunca entre Francia y Chile, y ha defendido tesis en cotutela que han dado carne a publicaciones prestigiosas, haciendo parte de la invención de lo nuevo en la escena filosófica franco-chilena, Carlos Contreras, como Coordinador del Doctorado de Filosofía en la Universidad de Chile y experto de los programas ECOS, Claudia Gutiérrez, quien funda el seminario de los *Diálogos filosóficos* en la Universidad de Chile en Santiago haciendo eco a los diálogos de la Maison de l’Amérique Latine en París, Gustavo Celedón, quien crea la *Revue latino-américaine*

¹⁶ Miguel Abensour, “La théorie critique : une pensée de l’exil?” *Archives de philosophie*, 45, 1982, p. 198.

du Collège international de philosophie, Mariela Ávila, directora de *Hermenéutica Intercultural*, Javier Aguero y Tuillang Yuing y sus grupos de trabajo sobre la estética de Derrida o la ética según Foucault, Patricia González San Martín y sus estudios sobre el marxismo latinoamericano, Miguel Vicuña y su grupo de trabajo sobre el positivismo, Braulio Rojas y su Coloquio *Spinoza*, y Carolina Ávalos a la cabeza de la defensa de la enseñanza filosófica en Chile. Quisiera citar nuevamente y de manera especial a Alejandro Bilbao y a Fedra Cuestas que han contribuido a extender y desarrollar esta cooperación a través de coloquios extraordinarios, al ensanchar, en continuidad con Rafael Parada, las actividades filosóficas hacia una dimensión psicopatológica y antropológica en las Universidades Católica de Valparaíso, Andrés Bello en Santiago y ahora en la Universidad Austral en Puerto Montt. Y otros como Ricardo Espinoza, Eugenio Correa, Patricio Landaeta y Pamela Soto, y su red *Aporías de la democracia*.

Por sobre todo quisiera rendir un homenaje particular a Carlos Ruiz Schneider, quien fue el iniciador, y si puedo decir, el alma de esta comunidad filosófica con Rodrigo Alvaay, y que ha asegurado hasta hoy con obstinación la continuidad y la apertura a las nuevas generaciones que se encaminan. Aquel que había sido excluido de la Universidad de Chile y que ha dirigido fuera de sus muros con nosotros los programas de cooperación ECOS (que no habrían existido sin el apoyo incondicional de los consejeros culturales de la embajada de Francia, Michèle Goldstein, Marie-Christine Rivière, Alain Siberchicot, Laurent Bonnaud, y Jean-Claude Reith quien ha apoyado siempre nuestra cooperación filosófica a quien agradezco fuertemente su presencia, una vez más en el día de hoy).

Carlos Ruiz ha sido el interlocutor filosófico privilegiado de los franceses. Como puede leerse en la edición de la primera conferencia que habrá pronunciado Rancière en Santiago a propósito de los usos de la democracia, en 1986: este texto sobre los usos de la democracia “está ligado al carácter coyuntural y en el contexto de una discusión con los amigos filósofos, y amigos latinoamericanos confrontados a las esperanzas y dificultades del retorno a la democracia, intentando reflexionar sobre la reinterpretación de la experiencia democrática más allá de los estereotipos teóricamente y políticamente costosos de la democracia “real” y de la democracia “formal”. Sobre el concepto de democracia, la reevaluación del marxismo y los pensamientos conservadores, Carlos Ruiz ha dialogado durante toda su vida con Abensour, Balibar, Badiou, Chantal Mouffe, Laclau, Derrida, Tassin, así como él ha sido mi interlocutor y el de otros a propósito de las instituciones filosóficas.

Vuelvo a decir lo que había escrito en un homenaje titulado “Carlos Ruiz y el infinito malo de la democracia”: “Quizás no se sepa lo suficiente en Chile, pero para Francia y Europa, mi amigo Carlos Ruiz es la figura emblemática de la dignidad de la comunidad filosófica de su país, el pensador obstinado de la resistencia a todos los infinitos malos de la democracia, y, al releer los archivos que he conservado de nuestros intercambios durante estos últimos años, es el obrero infatigable y el verdadero organizador de esta escena filosófica inédita en donde dialogan, vinculando de manera indisoluble desde hace más de treinta años, Chile y Francia, y los países del Cono Sur a Europa”.

Estoy feliz que Carlos Ruiz haya llegado a ser el Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, en un combate destinado a permanecer como tal, y que sea de Carlos Ruiz y del señor rector Ennio Vivaldi que reciba, luego del título de profesor de Honor de la Universidad de Chile en 1995 de las manos de Humberto Giannini, y del premio de la Orden Gabriela Mistral de las manos de Marcos García de la Huerta en la Embajada de Chile en Francia el año pasado, reciba hoy el título de Doctor Honoris Causa de la Universidad de Chile. Habré tenido en mi vida la fortuna de encontrar y ser amigo de Carlos Ruiz y de sus colegas filósofos chilenos. Habré aprendido mucho de ellos al escucharlos hablar y al leer sus libros, pero también porque ellos saben mejor que todos los otros que la universidad y la filosofía no son nunca concebidas como una esencia pura; más bien están siempre en lucha por su existencia misma, en un conflicto entre mundos comunes antagónicos; así sea éste un campo agonístico que compartimos de un lado al otro del Atlántico, y donde los caminos, que pueden llegar a ser impases que interrumpen mundos y hacen posible otros, pueden también conducirnos hacia las humanidades por venir de la universidad pública, y la salida a la calle *con ruido* de los filósofos y la universidad.

Patrice Vermeren

Traducción de Claudia Gutiérrez Olivares