

Filosofía de la reforma
y reforma de la filosofía

Willy Thayer

Quienes hace tiempo nos dedicamos a la enseñanza de la filosofía, experimentamos desde posiciones de trabajo, lugares de palpito y entendimiento diferentes, la relación entre *filosofía* y *educación*. Ya como estudiantes en la universidad advertimos la división del trabajo y de clase existente entre la *licenciatura* y la *pedagogía* en filosofía. Con esta disyunción entre el grado académico de licenciado y el título profesional de profesor, era la misma universidad la que predisponía ante una doble o triple posibilidad laboral: la de la enseñanza media¹; la enseñanza superior; y la de ambas, como de hecho ocurre con un buen número de profesores. Tal diferencia de clase económica y tecnológica, que termina fetichizándose como diferencia vocacional, estaba decidida por la universidad, en algún momento de su historia, y naturalizada con el paso del tiempo; y así naturalizada acogía en esa doble o triple oferta curricular, tecnológica y salarial.

Otra instancia en que el estudiante de filosofía experimenta la diferencia de clase y de tecnología, entre la licenciatura y la pedagogía, es en el cruce entre los ramos que cursa en el Departamento de Formación Pedagógica y los que cursa en el Departamento de Filosofía².

La cuestión que en dicho conflicto ha estado y sigue estando en juego, es la de la jerarquía entre estos departamentos: cuál de ellos es el que en última instancia ha de gobernar los estudios; si el principio de la ciencia, es decir, de la finalidad académica, investigativa, primando entonces el vector de la especialidad; o si ha de ser el principio profesional, primando, entonces, la finalidad técnica o la formación profesional.

El conflicto estructural no depende, por lo mismo, de los estados de ánimo ni voluntades institucionales. Siendo anterior a ellos, es en él en donde esas intencionalidades se activan. Por lo mismo, no puede ser declarado ni resuelto mediante ningún tipo de reyertas o componendas empíricas en que una y otra vez los departamentos involucrados se traben, toda vez que el conflicto los precede como el estilo de un cuadro antecede a los guerreros pintados en él. La componenda y el desacuerdo no resuelven, sino que expresan el conflicto estructural. Cada vez que un profesor, que un director, un estudiante, o un departamento en conjunto, mira la malla y piensa en su presente y en su futuro, en qué está invirtiendo o en que invertirá su tiempo, su dinero, su ser; qué materias le gustaría transformar, cuáles añadir y cuáles desechar, no piensa en el conflicto; el conflicto piensa

en él a través de su pensamiento. Resolverlo o transformarlo, si de eso se tratara, exige hacerse cargo del plano estructural. Y en gran medida, la Reforma Educacional, lo sepa o no, lo pretenda o no, sitúa las transformaciones en ese plano porque transforma la estructura del problema en la medida que indiferencia especialidad y profesión, ciencia e instrumentalidad, inscribiendo como directriz ministerial algo que se de subjetividad laboral.

Volviendo atrás, se puede determinar tal conflicto, de modo provisorio y un poco bruscamente, como uno en que la anciana diferencia entre *verdad* y *saber* se hace presente; un conflicto que cita hoy, en clave *no moderna*, la moderna diferencia entre la *investigación fundamental* y la *investigación finalizada*, entre el principio crítico y el principio instrumental.

Permítanme remontarme a una escena de seminario regular, en el Departamento de Filosofía, para ir escenificando este asunto; remontarme a uno de los tantos seminarios de la especialidad que a cualquiera de nosotros pudo tocarle en suerte. Se trataba de un monográfico de Kant que se anunciaba como lectura de *El conflicto de las facultades* (1798). Ya en su inicio, nadie lo olvidaría,

el texto de Kant consumía un largo párrafo narrando la anécdota que le había dado origen. Mediante tal narración, Kant, el filósofo, contaba que Kant, el profesor de Estado en Filosofía, había sido objeto de censura de parte del gobierno (Guillermo Federico II de Prusia) debido a la “irresponsabilidad” con que él, en tanto profesor, había actuado “en contra de su deber como maestro de juventud” y “en contra de las intenciones soberanas” al haber “desfigurado y envilecido diversos dogmas capitales y fundamentales de la sagrada escritura y del cristianismo”, en un libro titulado *La religión en los límites de la justa razón* (1793). El “abuso” funcionario del cual Kant era acusado por el Estado, consistía en haberse excedido en sus atribuciones de maestro de Estado, al traspasar el límite jurídico de lo enseñable o publicable. Porque un funcionario público, según reza en el contrato legal, no puede exceder los límites jurídicos que el Estado determina como lo enseñable y publicable. El Profesor de Estado es por ley (contrato), funcionario, guardián y promotor de la ley; y ha de atenerse a lo enseñable, las doctrinas estatales, quedándole prohibido, al menos en público, en su calidad de funcionario público, contravenirlas.

El Conflicto de las facultades, como es sabido, constituye el duelo *trascendental* que Kant realiza de dicha censura, cuyo fruto o “nuevo amor” reseña brevemente en lo que resulta pertinente para esta reunión:

1) La educación, antes que nada, dice relación a la contingencia que el Estado enfrenta en relación a su “finalidad” específica de “influir sobre el pueblo /.../ por medio de la enseñanza pública”, contando “con la confianza que el pueblo deposita en sus maestros”, porque el Estado tiene, mediante la enseñanza, “mecanismos para alterar hasta el más íntimo de los pensamientos y las opiniones más secretísimas de los súbditos”. Más aún, es “por el camino de la formación de los educadores públicos” que el Estado puede silenciosamente “adelantar o retardar reformas, según su necesidad”. La educación, la facultad docente, comparece en el *conflicto de las facultades*, como principio técnico-constructivo, como saber aplicado o finalizado, como “industria”, incluso, de subjetividad. Es así que la Facultad Docente –facultad enseñante, facultad determinante y técnica, Facultad Superior, la denomina Kant– es el Estado, el poder ejecutivo y constructivo del Estado en las instituciones de enseñanza. Por ello la Facultad Docente resulta constitutivamente heterónoma, se

debe a las directrices del Estado y no ha de enseñar fuera de los límites ideológicos que el Estado fija para su ejercicio.

La responsabilidad de la Facultad Docente, como productora o constructora de la subjetividad pública, dice relación directa, entonces, a los intereses del Estado en su “internación” y extensión en la “comunidad civil”. Y los educadores, sea lo que sea que enseñen, están por ley, por contrato legal, sujetos al límite constitucional del saber enseñable. En relación al saber, los profesores son “meros técnicos” en las doctrinas que el Estado autoriza para la difusión según su conveniencia; “ocupan el cargo en favor del Estado y no en favor de la ciencia”; configurándose mejor como “hombres de negocio” que “de ciencia”. De esta manera, el influjo que los profesores ejercen sobre el público es “legal”, atenido a la ley, al rey.

2) La *Facultad de filosofía*, en cambio, interesada como está sólo en la verdad, se define “por la imposibilidad de aceptar como verdadera una doctrina por el solo hecho de provenir del rey”. La *Facultad de filosofía* no responde a mandato exterior alguno, sino exclusivamente “a los principios de la inteligencia en general”. Lejos de obedecer una doctrina, la *Facultad de filosofía* interroga a las doctrinas respecto de su verdad, sea cual

sea el campo o la especialidad de que se trate; interroga también, entonces, la verdad de la ley (rey). Y es en esta interrogación donde sistemáticamente funda su autonomía. La Facultad de filosofía es, por ende, reflexionante y no determinante. Por interrogar la ley, el saber instituido y la comunidad, la *Facultad de filosofía* realiza una operación crítica, como instante no comunitario de la comunidad universitaria. Abre el *estado de excepción* en el orden de las ciencias, y vive sistemáticamente en el límite de la comunidad del saber, como un centro excéntrico que interroga la verdad del saber. Desde dicha interrogación, se relaciona política y no técnicamente con el saber. Pero a la vez, dicha interrogación crítica permite que el saber progrese, y en este sentido, sirve al progreso del saber como resorte teleológico. Si bien la *Facultad de filosofía* es especulativa y no ejecutiva, su especulación ayuda a la flexibilidad del saber.

La única limitación externa que la *Facultad de filosofía* debe cumplir para conservar cabalmente su autonomía, es la de no hacer uso público de su posibilidad crítica, porque tal potencia, en la medida en que se interne en la comunidad civil, sin censura estatal, hace visible la ley haciéndola caer ante los ojos como objeto y debilitándola como

sujeto, averiando su fetiche, “estimulando el desorden”.

3) A la *Facultad de filosofía* corresponde reflexionar sobre la domesticación técnica de la verdad en las especialidades. Al hacerlo las reúne interrogativamente a todas y se constituye, a sí misma, en “saber del saber y del no saber de las especialidades”. Por lo mismo, la *Facultad de filosofía* no es una especialidad y resulta intraducible en un curriculum. La Facultad de filosofía, en tanto carece de identidad disciplinar, es a-tópica, y puede emerger, como pregunta por la verdad del saber, en cualquier parte.

4) La *Facultad de filosofía*, no ejecutiva, más bien especulativa e improductiva, no por ello es estéril. Constituye la instancia que interroga, sin reglas, las condiciones de posibilidad de las reglas y principios de toda productividad y ordenación. De ahí que todo pende de la Facultad de filosofía que, en relación a las Facultades Superiores, y en general, a la pluralidad de disciplinas en que la universidad se constituye como enciclopedia, cumpla, dice Kant, “una función de primer orden”: la de suspender el orden del saber, la organización disciplinar universitaria, preguntando por su verdad, su condición. En la Facultad de filosofía reside

pues el poder soberano de la universidad, esto es, el poder de suspender la ley, de declarar el estado de excepción universitario, y a la vez, de fundar la universidad en esa instancia excepcional.

Se esbozaba, entonces, en aquel seminario en el Departamento de Filosofía, la tensión estructural entre *filosofía* y *educación* como un conflicto entre *verdad* y *saber*.

Otro fruto de ese seminario, fue revelar que la relación entre *filosofía* y *educación* tiene lugar, también, antes que en los vínculos que pueden establecerse entre sendos departamentos universitariamente reconocidos y dispuestos; antes que en el tránsito de los ramos de licenciatura a los ramos de pedagogía; al interior mismo del discurso filosófico y en el momento de su constitución. Que es en el mismo texto filosófico, sea en el de Platón o de Aristóteles, de Hegel, de Kant o de Nietzsche, donde el conflicto *filosofía* y *educación*, *verdad* y *saber*, históricamente ha ocurrido mucho antes que en el conflicto universitario entre el Departamento de Formación Pedagógica y el Departamento de Filosofía.

Tardíamente fue posible experimentar también, gracias al mentado seminario, que la *Facultad de filosofía*, kantianamente

comprendida como pregunta por la verdad, no sólo está en un conflicto irreductible con la *Facultad de filosofía*, sino con el mismo Departamento de Filosofía, en tanto departamento técnico curricular que sabe de *Historia de la Filosofía*.

Porque nuestros actuales departamentos de filosofía³ no responden al interés en la verdad que definía la operación de la *Facultad de filosofía* kantiana sino, más bien, al interés de constituir y de constituirse –y asegurarse– como un saber específico. La *Facultad de filosofía* kantiana que, como pregunta por la condición del saber, del método y de la disciplina, no sabe, carece de saber, de método y de objeto –más bien sin método, sin saber y sin método interroga los principios del método, del saber y del objeto– es relevada por el Departamento de Filosofía interesado en *Historia de la Filosofía*, sus idiomas, su archivo. Con este relevo, la *Facultad de filosofía* cambia el principio especulativo carente de objeto específico, por un objeto especial de estudio (el texto filosófico, su edición filológica, su protocolarización, su contexto histórico lingüístico) y un método positivo de selección, taxonomización, jerarquización y periodización de tales textos, autores, obras principales, especialistas de primera o de segunda línea, verdaderos problemas

o problemas secundarios, lo avanzado y lo primitivo, etc., según diversos cánones en discusión, etc.; un método expositivo, la práctica del comentario y discusión, la argumentación y demostración en y desde los textos, a saber: leer lo que efectivamente está escrito y no “leer lo que no está escrito”; leer lo que literalmente fue pensado y no lo que “no fue pensado en lo pensado”; leer lo que dice, y no lo que expresa, etc. La conversión de la filosofía en investigación positiva del texto filosófico y de su historia, da necesidad a la constitución de un curriculum que acogía estudiantes de filosofía, futuros investigadores y trabajadores del campo en esos estudios.

Si en *El conflicto de las facultades* de Kant, la *Facultad de filosofía* era un centro ex-céntrico que interrogaba la condición del saber en el seno de las facultades técnicas, enseñantes, como respiración no técnica de la técnica, inaugurando la división del trabajo universitario en el límite de la división técnica del saber instituido; si en Kant, la *Facultad de filosofía* había de surgir en el límite de la competencia disciplinaria, como respiración sin disciplina de las disciplinas, como respiración sin clase de la lucha de clases disciplinarias; si en Kant la Facultad de filosofía mantenía abierto el conflicto

entre *saber-disciplina-método*, por una parte, y *verdad*, por otra, una vez desalojada por el Departamento de Filosofía como estudio técnico en *Historia de la Filosofía*, deja de respirar en el límite del saber, deja de ser una clase en el límite de las clases, deja de interesarse sólo en la verdad, para instalarse en medio del saber técnico como una disciplina, más que aspirar a ocupar el centro jerárquico del saber universitario. Así, el interés por la condición del saber en general, interés que activaba relaciones transversales y no lineales de interrogación y estudio de la universidad y la biblioteca, como enciclopedia intertextual e intertemporal, saltó hacia un interés por el análisis, exposición y discusión científica de lo que los grandes textos de la tradición filosófica, positivamente organizados, bibliográficamente comentados, según lo que dicen en su día, su presente o cercanía a sí de sí.

Dos cuestiones cruciales, cuya exposición ampliada excluimos aquí, aunque no podemos dejar sin mención⁴, son las siguientes:

1) En el relevo de la *Facultad de filosofía* kantiana por el Departamento de Filosofía especializado en Historia de la Filosofía, la pregunta por la condición del saber, de la justicia, de la política, la pregunta ¿qué es

el presente? ¿qué es un texto?, es sustituida por la investigación historicista respecto de qué fue lo que Kant, Platón o Hegel verdaderamente pensaron; y entonces el interés en la verdad gira en el interés por mantener vivo o resucitar el verdadero pensamiento de Platón, y fijar filológicamente lo que efectivamente pensó, cuestión que exige una contorsión posible sólo como fantasmagoría, a saber: la de transportarse a un presente del texto borrando todo lo que ha ocurrido y ocurre entre aquel presente y cualquier otro presente histórico, incluyendo el del propio investigador, el de su lengua, sus prejuicios; historiador que debería desaparecer él mismo en el transporte, sin estar situado en ninguna parte, en ninguna lengua, en ninguna trama, neutralizado todo filtro. Propósito gravado “con supuestos insostenibles: por una parte la idea de una inteligencia neutral, ‘en seco’, sin historia, capaz –rigor de su esfuerzo y cuidado de su atención– de leer cualquier texto, de cualquier época, en cualquier época, en su verdad”.⁵ Por otra parte, la comprensión del texto como hecho que se debe a un mensaje original que hay que rescatar y salvaguardar de tergiversaciones posibles.

2) El proceso de producción de la fantasmagoría –sobre todo al interior de dicho Departamento– de que unos estudios

particulares especializados en una zona reducida, aunque no poco vibrante, de la biblioteca general, constituye el estudio fundamental que interroga por la condición de la biblioteca.⁶ Y de una biblioteca que tiene el espesor de 2500 años, sin considerar que esos 2500 años son, entre otras cosas, producto del siglo XIX, en el cual, gracias a la maduración de la imprenta, se produce materialmente el canon del saber occidental, se edita, se imprime, inicia su masificación industrial hasta la venta en kioscos.

Si la pregunta kantiana por la condición técnica de la universidad, como respiración no técnica de la técnica, podía surgir en cualquier parte de la universidad en que el interés en la verdad se activara limitando el interés en el saber y en los rendimientos positivos del método, podemos prever que el lugar menos proclive a que el interés en la verdad se active es en el departamento profesional de historia de la filosofía.

Probablemente sea la manipulación cotidiana de los textos que la institución universitaria ha editado como canon de obras fundamentales⁷ —obras en las que se habría inscrito y expresado históricamente, en cada caso, la relación de una época a su verdad como límite de la comprensión técnica al uso; obras en las que se proble-

matizarían y resignificarían hasta la “última instancia” los criterios gracias a los cuales el sujeto cotidiano discierne en cada caso lo insignificante y lo sustantivo, lo bueno y lo malo, etc.— un factor determinante en la constitución de la fantasmagoría de que los estudios histórico filológicos de filosofía mantienen expresamente abierta la pregunta por la verdad. Si se trata, por lo tanto, de acotar qué es lo occidental, no es al territorio geográfico, no es al relato historiográfico de las grandes gestas ocurridas, sino a estas obras canonizadas las que habría que interrogar, pues “sería aquellas obras de la filosofía en las cuales son inaugurados temáticamente las nociones básicas en que se articula la constelación de eso que llamamos occidente.⁸ Al abocarse al comentario de las “grandes obras”, con las biblias de la tradición del pensamiento occidental, es “natural” que se teja la ilusión empática de estar en contacto con la verdad misma. El trato cotidiano con la cripta universitaria, la empatía con la edición de esa tradición, teje la fantasmagoría de que tal edición, las vulgatas *princeps* productos de la universidad decimonónica, fuera la tradición misma, propiciando, entonces, una inversión causal: los libros universitarios son la cifra de esa historia, son el efecto cuidado, sacralizado de la

historia de la comprensión; y no, como debiera considerarse, la historia de la comprensión occidental, es producto de esa edición universitaria; o mejor, ambas cosas simultáneamente. Así, lo que en verdad constituye apenas un estudio particular históricamente posibilitado por la universidad moderna en un acotado momento de su historia, desaparece en la fantasmagoría de estar en relación directa con los hitos efectivos de la historia de esa comprensión, anestesiándose así la diferencia entre verdad y saber universitario, diferencia que siempre debería mantenerse activa.

Pero hay otros factores no menos relevantes, que colaboran en la coacción de esta fantasmagoría. Entre ellos, la obra de Heidegger, probablemente la más influyente del siglo XX, la más influyente en la filosofía universitaria chilena; si no la más leída⁹, al menos la más citada¹⁰. Dicha obra resultaría imposible sin la subversión de la *Facultad de filosofía* kantiana como pregunta por la condición del saber, por la constitución neokantiana de la filosofía como campo autónomo de estudios; imposible sin la edición filológica del canon occidental; sin la biblioteca, los diccionarios, etc, trabajo admirable de constitución del *corpus* positivo de la occidentalidad filosófica en las

constelaciones de obras universitariamente editadas, anotadas, comentadas, bibliográficamente fijadas en sus respectivos idiomas; traducidas, producidas como los verdaderos originales, vulgatas autorizadas, según decíamos.

Es gracias a esa tradición universitariamente formateada, y al mismo tiempo, a contrapelo de ese formato, que la filosofía de Heidegger se produce. Heidegger cuenta ya, como protohistoria de su pensamiento, con el *a priori* material de las grandes obras universitariamente editadas, comentadas, jerarquizadas, etc. Cuenta con “el neokantismo, filosofía entendida como Historia de la filosofía, concebida esa historia como saber objetivo, *científico*”.¹¹ Esa protohistoria, metonimia inmediata de lo que el mismo Heidegger denominará, *interpretación técnica del pensar*, constituye la condición necesaria en la cual el estudiante y el profesor Heidegger son posibles¹²; condición necesaria, aunque no suficiente, en la que se abrirá paso, a contrapelo, la filosofía heideggeriana.

La filosofía heideggeriana nació siendo su pasado inmediato, la institución universitaria moderna con que Heidegger se encontró; y en la cual gestará a contrapelo su advenir como “otra filosofía”¹³, una filosofía desde

otro “origen”. Heidegger se nutre, entonces, de aquello que su instinto le ordenará abolir. Su existencia pende directamente de la trasgresión de la lengua neokantiana en que se desenvuelve la comprensión técnica del pensar como saber. Su lectura a contrapelo del neokantismo –momento de consumación de la metafísica occidental como Historia de la Filosofía– constituye, por tanto, su razón de Estado. Porque en los dominios de la creación, la necesidad de distinguirse es indivisible de la existencia misma. Heidegger destruirá, cada vez más abiertamente, su neokantiana lengua nodriza, dotando poco a poco de idioma propio al recién nacido para que acontezca, produciendo otra lengua en la lengua. Un acto de don, entonces, de donación de lengua, que no tendrá lugar en la historia hasta Heidegger. La hermenéutica de la facticidad fue la lengua que, sin tenerla, Heidegger nos donó.

Es conocida la afirmación de Heidegger: “la ciencia no piensa” (QSP, 13). La ciencia se desarrolla gracias a un impensado que la hace posible. La ciencia es posible sólo gracias a un olvido primero: el olvido del ser. Sin ese olvido no habría la ciencia, no habría lo occidental como clausura técnica del pensar. La ciencia “no piensa, ni puede

pensar ... para su bien ... para la necesidad de su propia marcha prefijada” (QSP, 13). Por otra parte, “sin la ciencia moderna tampoco hay Universidad Moderna” (*La proposición del fundamento*, 62). Si la ciencia moderna –que es condición de la Universidad Moderna– no piensa; si no hay Universidad Moderna sin la ciencia moderna, entonces ocurre que la Universidad Moderna tampoco piensa: “en la universidad es particularmente grande el peligro de que se produzca el malentendido respecto del pensar, sobre todo allí, donde se habla directamente de las ciencias. En efecto: ¿en qué otro lugar se nos exige más perentoriamente rompernos la cabeza que en los centros de investigación y los institutos docentes del trabajo científico?”. No sólo la universidad no piensa, nos dice Heidegger, sino que sobre todo los departamentos de filosofía no piensan, tramados, ellos también, en la fantasmagoría que crece gracias al olvido “del” ser. Gracias a dicho olvido es que hay, entre tantas cosas, departamentos de filosofía. Pero también, habría que decir, enseñanza de la filosofía en la escuela media, así como la portentosa división del saber universitario en carreras y profesiones; y la portentosa división técnica del trabajo. Existe en los departamentos de filosofía “un loable despliegue de erudición

en orden a la investigación de la historia de la filosofía. Nos aguardan en este campo tareas provechosas y loables para cuyo cumplimiento los mejores apenas resultan ser bastante buenos, sobre todo donde se trata de presentarnos los modelos de los grandes pensadores. Pero tampoco el hecho de que nos hayamos abocado intensamente y por espacio de largos años a las disertaciones y los escritos de los grandes pensadores nos da garantía de que nosotros mismos estemos pensando o siquiera dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario, ocuparnos en filosofía es lo que puede sumirnos más persistentemente en el engaño de que estemos pensando ... filosofando sin cesar” (QSP, 11). No sólo los departamentos de filosofía, en tanto que departamentos abocados a la historia de la filosofía, no piensan. La ontología –y aquí hay que considerar, a la vez, esta palabra, en la doble referencia de, por una parte, la disciplina universitaria de la ontología y, por otra, la ontología como historia de la *comprensión de ser* occidental que se consuma como interpretación técnica del pensar– no piensa. No piensa lo único que hay que pensar, lo único “digno” para el pensamiento. Para hacer lugar al pensamiento no sólo es innecesario cursar la asignatura de metafísica, sino que resulta ser una condición necesaria no cursarla;

sortear esa asignatura, por una parte, tanto como destruir la historia de la comprensión occidental, historia que ha dado lugar, como instancia metonímica de su consumación, a la cátedra de metafísica y a la historia de la filosofía como columna vertebral del departamento de enseñanza de la filosofía: “es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella” (ST, 32-3). Es menester no sólo ir por detrás de las disciplinas, de la división técnica del saber universitario; ir por detrás, también, de “la comprensión de ser” (ST, 21) en la que se mueven las “ciencias que escudriñan los entes en tanto tales o cuales entes moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión de ser” (ST, 21). Más aún, es necesario ir por detrás de las ontologías mismas “que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan” (ST, 21). Es menester ir hacia la condición de posibilidad de tales ontologías, hacia “la comprensión de ser en que ellas se mueven inadvertidamente”. “Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías del que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido de ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental” (ST, 21).

Resulta al menos paradójal que *Ser y Tiempo* —obra en la cual no hay un sólo parágrafo que no se ejerza a contrapelo de la interpretación universitaria del pensar como metonimia de la interpretación técnica del pensar; a contrapelo de la filosofía como historia de la filosofía, de la metafísica como “cátedra de metafísica” —, Heidegger y su obra, se hayan erigido en Chile como instancia de aliento y reafirmación de la filosofía como *Historia de la Filosofía*; reafirmación de la matriz historiográfica de los departamentos de filosofía chilenos, afanados, en su mejor momento, en “mantener vivo el pensamiento del pasado”¹⁴, para “no malentender, no ser injustos con los predecesores más ilustres”¹⁵, promoviendo “la idea de una inteligencia neutral, *en seco*, ... capaz de leer cualquier texto, en cualquier época, en su verdad”.¹⁶ Que esa obra, esa firma, haya fortalecido el interés en el saber historiográfico fantasmagorizado como interés en la verdad o el límite del saber.

Heidegger leía a los filósofos del pasado “como la Universidad Alemana no osaba hacerlo ... los hacía hablar, escuchaba su decir, como el decir *lo que es*” (P. Marchant). Pero, ¿leía Heidegger a los filósofos del pasado como la Universidad Alemana no osaba hacerlo, o leía Heidegger los filósofos que

la Universidad Alemana había producido como efecto de su poética canonizante? No es que Heidegger leyera lo que inespecíficamente lo precedía, sino que leía lo que la Universidad Alemana había producido como su tradición, como sus precursores. Y leyendo lo que la Universidad Alemana producía como los precursores de la Universidad Alemana, Heidegger producía “su” historia del ser, como la filosofía de la destrucción de la historia del ser, que no tendría existencia alguna sin la escritura de Heidegger, y que, por lo mismo, no le precedía. No había historia del ser antes de Heidegger. Tal como no había canon de la filosofía occidental antes de la universidad del siglo XVIII-XIX. Cuando Heidegger sugiere que una filosofía no es más moderna, más antigua, medieval o contemporánea que otra, que “el pensamiento de Platón no es más perfecto que el de Parménides, la filosofía de Hegel no es más perfecta que la de Kant” (*Qué quiere decir pensar*) desmonta la ilusión referencial de la filosofía como historia de la filosofía producida y, a la vez, teje esa otra ilusión referencial de que no hay historia de la filosofía como un progresivo avanzar, sino como una posición histórico singular, en cada caso, respecto del horizonte de comprensión de ser histórico.

Heidegger *destruye* la fantasmagoría de la comprensión vulgar del tiempo tejida por la metafísica; por la metafísica que él mismo, a su vez, ha producido como historia de la comprensión del tiempo, como historia de la interpretación técnica del pensar, como historia del olvido. Historia en la que incluye al neokantismo.

Por otra parte, es la obra de Heidegger la que muestra la imposibilidad, hoy, del ejercicio de la filosofía sin el pliegue de la institución neokantiana de la filosofía, sin la organización universitaria, filológica, editorial. Heidegger, insistimos, no es posible sin la filosofía universitaria. P. Marchant aludía a ello de la siguiente manera: “Nombrado sucesor de Nicolai Hartmann, en Marburgo, el Ministerio berlinés se opuso a su nombramiento: Heidegger no había publicado nada desde hacía diez años. Primeros envíos de *Zein und Zeit* al Ministerio, su rechazo por “insuficientes”; sólo seis meses después de la publicación del texto completo, el Ministerio ratificó el nombramiento ... Ironía, esto es, necesidad de la historia; el filósofo que iba a denunciar la determinación técnica del pensar y del producir tuvo que principiar por acatar, sin embargo, las exigencias del pensar determinado por la técnica: si no pensar apresuradamente, al menos publicar

apresuradamente. ... la historia de la extraña publicación de *Ser y Tiempo* adelantaba los tiempos actuales, la práctica actual de la filosofía: escribir según las exigencias de producción de la Universidad, esto es, de las fuerzas que ... a la universidad rigen” (PM, 80).

La exigencia que la universidad le pone a Heidegger no es, en verdad, una exigencia en particular. Expresa más bien la condición necesaria sin la cual no es posible la filosofía hoy. Que tal exigencia se exprese, antes que nada, “como abandono del pensar como constitución de una obra, como fidelidad a un único pensamiento o como trabajo de escritura” (PM, 81), y como entrega a la “indigencia teóricamente organizada de la producción de *papers*: discusión de problemas mínimos ... esto es, interpretación técnica del pensar como filosofía determinante de las Universidades occidentales”, no quiere decir que la filosofía universitaria así dispuesta, niegue a la filosofía de Heidegger o la filosofía en ese rango. Quiere decir que la filosofía hoy sólo puede surgir en el suelo de universidades dominadas por la interrogación inmanente; si tal interrogación es aún significativa o asignificativa; si constituye a la época en esa interrogación, o si ya no hay más época.

Desde el momento en que las funciones kantiano-modernas de la *Facultad de filosofía*: saber del saber; reunión interrogativa del saber instituido; límite excéntrico de la universidad; condición de la autonomía de la universidad y del Estado; *estado de excepción* y soberanía del saber, etc., es sustituida por el Departamento de Filosofía como un departamento experto en *historia de la filosofía*, en ese mismo momento su conflicto con el Departamento de Pedagogía se convierte en el conflicto corriente que la facultad de pedagogía tiene con cualquier especialidad técnica. Deja de ser un conflicto entre verdad y saber para convertirse en un conflicto de intereses tópicos, entre dos currículos y el poder ejecutivo que tienen al interior de un orden jurídico dado.

A la inversa de lo que ocurre con el resto de las disciplinas, que ganan relevancia en cuanto se modernizan como especialidad técnica, la filosofía, modernizada como especialidad, pareciera tener cada vez menos valoración¹⁷. El aura de la filosofía como política de la verdad y –para que el giro quede completo– como verdad de la política, no basta hoy por hoy para encumbrarla por sobre el saber técnico. Ni siquiera basta, salvo a veces como kitsch, para hacerle un sitio en la curricula técnica. De hecho el Mi-

nisterio de Educación, en su planograma de contenidos obligatorios para la Enseñanza Media, retiró el ramo de filosofía de toda las escuelas técnicas, que constituyen el 51% de las escuelas de Enseñanza Media del país. Y realizó una reducción horaria del ramo de filosofía en los contenidos obligatorios para el otro 49% de las escuelas nacionales. ¿Por qué no la suprimió completa si habría liberado espacio para instancias curriculares de mayor funcionalidad tecnológica? Porque ¿cuál sería la eficacia de una lectura de Platón o de Aristóteles que no pudiera ser satisfecha por otras prácticas y quehaceres? ¿Por qué no haber suprimido las horas de una vez? ¿Por no dejar sin trabajo al gremio de los profesores de filosofía?

Hoy en día, escribía el Profesor J. Derrida en 1986, resulta imposible distinguir ... entre la finalidad técnica y el principio crítico /.../ La investigación fundamental no ha estado jamás tan racionalmente comprometida como hoy, con unas finalidades que son asimismo finalidades militares /.../ Baste nombrar la comunicación y la información para ver el alcance del siguiente hecho: la finalización de la investigación no tiene límite, todo opera <con vistas> a adquirir una seguridad técnica instrumental. Al estar al servicio de la guerra, de la seguridad nacional e internacional, los programas de investigación deben

concernir asimismo a todo el campo de la información, al almacenamiento del saber, al funcionamiento y, por consiguiente, también a la esencia de la lengua, y a todos los sistemas semióticos, a la traducción, a la codificación y a la descodificación, a los juegos de la presencia y de la ausencia, a la hermeneútica, a la semántica, a las lingüísticas estructurales y generativas, a la pragmática, a la retórica. Acumulo adrede todas estas disciplinas en desorden, pero terminaré con la literatura, la poesía, las artes y la ficción en general: la teoría que hace de estas sus objetos, puede ser útil tanto en una guerra ideológica como a título de una experimentación de las variables en las tan frecuentes perversiones de la función referencial. Esto siempre puede servir en la estrategia de la información, en las teorías de los órdenes, en la pragmática militar más refinada de los enunciados legales /.../ *La Facultad de filosofía* –que abarcaba todo esto y del que Kant pensaba que debía quedar fuera del alcance de cualquier utilización– ya no puede aspirar a dicha autonomía. Lo que allí se hace puede siempre servir. /.../ Y si en apariencia parece inútil en cuanto a sus resultados y producciones, puede servir de ocupación a aquellos maestros del discurso de la filosofía, que, de otro modo, podrían aplicar sus energías a otros menesteres. Así mismo pueden garantizar una prima ideológica del lujo y de gratuidad a una sociedad capaz de permitirse

también eso dentro de ciertos límites. Pero es el concepto de información o de informatización, el operador más general. Integra lo fundamental y lo finalizado, lo racional y lo técnico, dando cuenta de esa co-pertenencia inicial de la metafísica y la técnica¹⁸.

La reflexividad, según esto, sería la condición natural de la actualidad, la mediación, el sobrentendido que se dispone inercialmente como tecnología en la cual partimos por estar pre-comprendidos. Mediación, tecnología esta, la de la reflexividad, vuelta ubicua, con la cual tenemos que entrar en relación si queremos perseverar como “sujetos”.

En la misma medida, entonces, en que la reflexividad se ha instalado por doquier en todos los campos y prácticas productivas, la sociedad moderna en su trance a la *post-modernidad*, se las arregla cada vez mejor, respecto de la reflexividad, sin una *Facultad de filosofía*. Más aún, toda la tecnología sería coextensiva a la *Facultad de filosofía*, a la interpretación técnica del pensar. Y si todo lo que pretende un derecho a la existencia en el mercado, tiene que ser y rendir lo que nada aparte de ello puede ser y rendir, tiene que marcar su distinción, tener su nicho de consumidores, entonces, el Departamento de Filosofía al marcar su distinción como “reflexividad”, no marca

distinción ninguna, flotando en la interpretación técnica del pensar, que tiene, ahora, desenfundadamente, a la reflexividad como tecnología primera.

Lo real sería de suyo reflexivo, o el capitalismo realiza *de facto* lo que la filosofía *de jure*. La *Facultad de filosofía*, que en Kant era un nombre propio no metaforizable, hoy en día se ha convertido en la metaforicidad misma, en el signo más cambiante de todos, perdiendo su poder interruptivo. La *Facultad de filosofía* kantiana, como negatividad reflexionante, se habría realizado contemporáneamente por doquier como reflexividad presente en el seno mismo de la profesionalidad, de la productividad, de la circulación. La atopía o el centro excéntrico en que Kant instalaba a la *Facultad de filosofía* como reflexividad del saber, como pregunta por la verdad del saber, o por su condición, se habría vuelto ahora pantópica ... ¿será tan así?... ¿Será que el principio de la reflexividad, el acontecimiento kantiano de *El conflicto de las facultades*, habría alcanzado hoy en día la cabalidad de su expansión, es decir, se habría realizado como mediación industrial del pensamiento, de las profesiones y de las prácticas cotidianas en general?

Este sería un modo de traducir el aserto del profesor Sergio Rojas, de que lo real mismo,

tomando como metonimia de “lo real”, la Reforma Educacional actualmente en curso, es reflexiva, es decir, filosófica. Así, la Reforma Educacional actualmente en curso sería epítome de nuestra actualidad como prepotencia de la reflexividad expandida como tecnología de cambiabilidad infinita. Se trataría, pues de una reforma cuyo principio transversal, expresado en el aprender a aprender, en la identificación vanguardista entre curriculum y vida, vida y modernización educacional y progreso y producción y ganancia y felicidad, etc., clausura al pensamiento como reflexividad, clausura a la filosofía como tecnología reflexiva omnipresente en todas las prácticas. La filosofía de la Reforma hace visible la innecesariedad de la filosofía como casilla curricular, y entonces, o se suprime, cosa que paulatinamente está en marcha, o bien –y tal vez esta sea la exigencia– la Filosofía de la Reforma demanda una *reforma de la filosofía*.

Esta Reforma, conducida por profesionales de primer orden, sería, entonces, en este sentido, filosófica también, como acierta Sergio Rojas. Pero filosófica no en el sentido de que tome distancia e interrumpa las mediaciones y sobreentendidos que la pre-traman, habría que añadir. Es filosófica en tanto que metafísica y técnica son una y

la misma cosa; es filosófica en el sentido en que Gramsci señala que “todos los hombres son filósofos” lo sepan, lo deseen o no. Son filósofos por el sólo hecho de hablar y estar mediados por los dispositivos práctico-lingüísticos del *habitus* en curso.

Pero no es filosófica la Reforma (ni la realidad) en el sentido de que ponga a distancia la mediación que la preconstituye. Esto es precisamente lo que no hace la Reforma. Lo que la Reforma no hace, lo que sus hacedores no hacen con su Golem, es ironizarla. No hay ironía en la Reforma, sino prepotencia y un cierto grado de pasión ciega. Tal vez la reforma de la filosofía tenga como su primera tarea ironizar la Reforma Educacional, darle el parpadeo, la vacilación mínima para sacarla de su ceguera, su inmediatez política, que como toda inmediatez no es más que mediación sin distancia consigo misma.

Han sido las ciencias sociales en nuestro medio, Bruner y Cox, los que, organizando y dirigiendo sendos equipos técnicos, asumen contemporáneamente la dirección del destino educacional del país en el contexto de la globalización de los dispositivos curriculares y de la reforma de la subjetividad. Bruner y Cox, como firmas de la conducción y puesta en marcha de la Reforma, son las

personificaciones locales de la máquina de guerra educacional planetaria.

Si bien los actuales conductores de la Reforma –que más que autores de la Reforma, personifican los procesos globales de transformación de la educación que se iniciaron en el Cono Sur, antes que nada, bajo la forma de las dictaduras militares, que tuvieron su medio día en los informes nacionales sobre la globalización de la educación, informes que convergen actualmente en el programa Bolonia de acreditación, unido al Banco Mundial– orientan la discusión hacia el horizonte puramente técnico –que incluye explícitamente el reflexivo–, los filósofos tenemos que delatar ese horizonte técnico en su expresividad política. La reflexividad productivista, la mediación instrumental de la Reforma que incluye transversalmente la reflexividad como tecnología, es lo que el Gobierno, a través de sus personeros, nos proponen como “única vía” para resolver el “retraso” de nuestra sociedad, en lo que a educación se refiere. Se nos propone lo técnico que incluye ahora, explícitamente, lo reflexivo, como mejor vía. La posibilidad de entrar en relación con tal mediación, la posibilidad de una instancia de respiración no técnica en la tecnología de la Reforma,

enfrenta varias dificultades. Entre ellas, la velocidad con que la mediación tecnológica alcanza hoy por hoy a la velocidad de cualquier *respiración* o demediación en el momento mismo de producirse. La *respiración* –lo no técnico de la técnica– es velozmente absorbida por la tecnología, por las industrias editoriales, la neoliberalización de las curriculas científicas sociales y políticas, o estudio-culturalistas que van permitiendo competitivamente el ingreso de relevantes vulgatas sobre el *porvenir*, la *espectralidad inasimilable*, la *desobra*, la *respiración*, vulgatas a las que este mismo texto recurre.

Los departamentos de filosofía se han mantenido mudos en la intempestividad del que llega tarde a la fiesta. Lo único político, creo, del planteamiento de los profesores de filosofía, hasta ahora, en el marco último de la reducción horaria para la Enseñanza Media de parte del Ministerio, es la reivindicación horaria. Y sorprendentemente esta reivindicación, aparentemente sólo pragmática gremialista, es expresivamente política. La supresión a medias de las horas de filosofía en la Media, la vacilación del Ministerio, por una parte; y la derrota a medias del gremio filosófico, convergen en un punto, se encuentran en el vértice de dos

movimientos que vacilan en la incompletud de su intencionalidad. Es en ese fiel en el que oscila la supresión y la conservación, en donde la reforma de la filosofía puede pensar la filosofía de la Reforma, dando aire allí a la diferencia filosófica en un contexto en que la realidad misma, el horizonte técnico del trabajo y del estudio, “se han vuelto filosóficos”, reflexivos como inteligencia tecnológica, como intelecto general.

Qué sería lo singularmente filosófico, “aquella operación que nada aparte de ella misma puede cumplir reclamando desde esa singularidad su derecho a la existencia” (Fichte), es una cuestión poco probable de perfilar, sobre todo si la filosofía siempre se ha erigido como inespecificidad.

La cuestión que parece reabrirse aquí es la de si es posible, actualmente, en relación al desafío que la Reforma nos plantea en términos de innecesariedad de la filosofía, traducir la división del trabajo o la lucha de clases que sostenía, por ejemplo, *El conflicto de las facultades* (1798) de Kant, entre Facultades superiores y Técnicas y Facultad Inferior y especulativa, entre saber y verdad.

A esta cuestión apuntábamos con la cita que más arriba instalábamos del ensayo del profesor J. Derrida, cita que refería la indi-

ferenciación entre la investigación finalizada y la investigación fundamental. La virtud de ese pasaje es que perfila con precisión que la especificidad de la filosofía, que la división del trabajo entre facultades superiores o técnicas, y facultad inferior o de filosofía, ya no puede plantearse en términos de *reflexividad y técnica*, porque la reflexividad misma se ha revelado como resorte técnico privilegiado. Que si hay una especificidad aún de la filosofía, esa especificidad debería internarse o retroceder por detrás del principio reflexivo. Cuestión esta en la que abunda la filosofía contemporánea como filosofía post-reflexiva en que la reflexividad ha alcanzado un grado de ironía sobre sí que la dispone como pura interrupción, como suspensión dialéctica, como indecidibilidad del juicio.

Lo que late en la condición post-reflexiva que la Filosofía de la Reforma exige como *reforma de la filosofía*, es un tipo de práctica o de pragmática contra la reflexividad, una pragmática para la cual ninguna frontera resulte segura, una pragmática que debe “descubrir todas las astucias de la razón finalizante, los trayectos mediante los cuales una investigación aparentemente desinteresada puede ser indirectamente reapropiada, empleada de nuevo por programas de todo tipo”.¹⁹

¹ Y básica ahora también con la Filosofía para Niños.

² Esta pura diferencia ya era portadora de un discurso *de facto*, a saber: la filosofía no como la “religión” que en su historia precomprende eso que llamamos occidental, sino como una materia que se aprende en la escuela o en la universidad, como especialidad, como una especialidad entre las tantas especialidades que transversalmente la facultad de educación atravesaba compareciendo como generalidad, como no especialidad, como un saber no específico, como un saber general, y que precisamente por esta su falta de especificidad, podía impartirse como ramo común —excepto probablemente en las didácticas — a biólogos, historiadores, matemáticos, filósofos, músicos, etc. La educación comparecía como no especialidad, como generalidad, y a la vez, como aquello que te daba el título profesional, es decir, el título técnico, o más técnico, es decir, el título mediante el cual podías ejercer antes que nada bajo esa profesionalidad o especificidad de profesor o enseñante. No resulta un tanto paradójal que sea lo inespecífico lo que te convierta en profesional.

³ Fundados en Chile a mediados del siglo XX.

⁴ Un estudio a partir de lo que en su libro *Sobre árboles y madres*, Patricio Marchant abrió entre nosotros, exponiendo la diferencia entre la Facultad de filosofía Kantiana como interés en la verdad, y su traducción Heideggeriana, y el Departamento de Filosofía interesado en la historia de las ideas; por una parte. Pero también, cuestión póstuma de líquidos reveladores, cómo es que la universidad kantiana interesada primero en la verdad, deviene departamento de humanidades políticamente indefenso respecto del poder político, y se inclina a él y lo sirve; en F.K. Ringer, *The decline of german mandarins*, Harvard, 1969).

⁵ P. Marchant, *Sobre árboles y madres*, pag 92.

⁶ Es probable que fenómenos insignificantes, de diversa textura y cronología, sean los que en su cruce aleatorio y montaje riguroso chisporroteen el kitsch de que determinados estudios particulares de literatura filosófica trabajan en el límite de la biblioteca universal. Estos estudios filológicos, cruciales en su modestia filológica, resultan prescindibles en su fatua pretensión de fundamentalidad. Y es probable que la

mayor parte de los profesionales de la filosofía hayan asumido, desde hace mucho, esta posición.

⁷ Si lo occidental, más que un territorio geográfico y la serie de sucesos e intercambios que van brotando en su orografía, es un modo de comprensión (del territorio, de los sucesos, etc), entonces se denominará “obras fundamentales” en que dicha comprensión ha inscrito, en cada caso, una posición histórica en la geografía de la comprensión. Cada una de esas posiciones, llámese Diálogo de Platón, Metafísica de Aristóteles, Meditaciones de Descartes, Críticas de Kant, Lógica de Hegel, etc, constituyen los puntos brillantes de la constelación occidental, hitos los cuales, en dialogo y en tensión expresa o inexpressada, esa comprensión ha meditado en el límite su propia clausura. Si se denominan “fundamentales” es porque se supone que en ellas se ha inscrito la relación de esa comprensión consigo misma.

⁸ Paráfraseo aquí una conferencia en mimeo sobre *Ser y Tiempo* de M. Heidegger, que Carlos Pérez Villalobos dictó en la Academia Imaginaria que dirigía E. Sabrosky.

⁹ “¿Es acaso Heidegger conocido en nuestro país? Se ha hablado sobre Heidegger, habladurías (das Gerede), repetición de lugares comunes, mera “ubicación” de Heidegger en la Historia de las Ideas, se se puede llamar “ubicar” a esa pura desorientación: Heidegger y el existencialismo, Heidegger y la “ontología” o Heidegger y Jaspers, Heidegger y Sartre e, impudicia de los países de habla Hispana, Heidegger y Ortega. Temporalidad estrictamente limitada de sus ideas o intemporalidad, verdades absolutas; aprovechamiento político, en uno u otro sentido, como en todas partes, por lo demás, de su nombre; o desesperados intentos de apropiación clerical. Así, si discusión sobre las ideas de Heidegger “en sí” o en su genealogía histórica –historicista –, en ninguna parte algún trabajo sobre las insistencias que operan en su texto, en su escritura: lo propio, la propiedad, lo Unheimliche, la Heimlichkeit, el Ereignen, lo Ereignis, lo Enteignis, el don, el habitar, el pensar, la primacía de la Dichtung, la lógica de la Entfernung, la Wahrheit como verdad y como guardia o salvaguardia y, menos, por cierto, aquello en que se juega todo Heidegger, la cuestión del nombre al fin propio y único” P. Marchant, *ibidem*, 84).

¹⁰ Y remito aquí a los manuscritos inéditos de una investigación colectiva dirigida por Pablo Oyarzún en 1983-4, en que luego de una revisión del universo de publicaciones de filosofía chilena desde su constitución profesional en departamentos de filosofía a mediados de siglo, el autor más referido era Martín Heidegger. Lo significativo de ese “más” es que duplicaba en número la firma que le seguía.

¹¹ P. Marchant, *Sobre árboles y madres*, pág. 80, Gato Murr, 1984.

¹² Fin de toda posibilidad de hacer filosofía sin el a priori material de la filosofía universitaria. Imposibilidad de cualquier pensamiento que no tenga como punto de arranque la interpretación técnica, universitaria del pensar. Imposibilidad de cualquier autodidactismo u ocurrencia que no tenga como marco, punto de toque, dicha interpretación.

¹³ Que la del neokantismo de Marburgo y de Baden como interpretación universitaria de la filosofía como historia de la filosofía y de la memoria.

¹⁴ P. Marchant, *Sobre árboles y madres*, p. 91. Gato Murr, 1984.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, 92.

¹⁷ La secularización del sentido llevada a cabo por el positivismo de las ciencias sociales habría declinado más aún el interés reflexionante que modernamente enarbolaba la Facultad de Filosofía, y que la situaba como “heroína” del saber y de la historia. Las fuerzas productivas que aún sostienen a la Facultad de Filosofía convertida en departamento de filosofía en el mercado profesional de las lenguas universitarias, dicen relación más con el kitsch del “saber del saber” que otrora monopolizó épicamente esta Facultad, como guía por antonomasia. El departamento de filosofía, la especialidad filosófica sobrevive gracias a la cultura media en que se reproduce inercialmente la idea de un saber “superior”, un saber del saber, un saber del saber y del no saber, un saber de la diferencia entre saber y verdad, propio de la moderna Facultad de filosofía kantiana.

¹⁸ cf. J. Derrida, *Las pupilas de la Universidad*, 1989.

¹⁹ J. Derrida, 1989.