

**Instituto de Investigaciones Gino Germani**  
**8vas. Jornadas de Jóvenes Investigadores**  
**4, 5 y 6 de Noviembre de 2015**

**Matías Silva Rojas**

Université catholique de Louvain// Estudiante de Doctorado en Filosofía- Master en Pensamiento español e iberoamericano, Universidad Autónoma de Madrid  
matiazsilva@gmail.com

Eje 9. Teorías, epistemologías y metodologías.

**Filosofía y exilio: perspectiva histórica de investigación filosófica**

Palabras clave: Filosofía; exilio; anacrónicos; anticuarios; historiografía de la filosofía.

## **I. INTRODUCCIÓN**

El presente trabajo nace de una investigación en curso sobre las filosofías del exilio chileno. En el desarrollo de dicha investigación ha ido apareciendo la necesidad de encontrar una perspectiva de investigación filosófica que sea, a la par, histórica. En lo que sigue nos centraremos en la problematización y discusión de una perspectiva metodológica tal. Antes de entrar directamente en este asunto, sin embargo, es necesario que exponamos sumariamente el camino a través del cual hemos llegado a esta problemática. Por ello la presentación se dividirá en tres apartados: la presente introducción, en dónde explicitaremos de forma lo más concisa posible dicho camino; el segundo apartado, que corresponderá al desarrollo de la problemática sobre una perspectiva de investigación filosófica que integre una dimensión histórica; y un tercer apartado, a modo de conclusión, que abordará algunas cuestiones relevantes que para la investigación de las filosofías del exilio chileno se muestran desde la discusión sobre una perspectiva histórica de investigación filosófica.

Para desarrollar la problemática central nos preguntaremos por las posibilidades de la historia como un saber de utilidad práctica, enfocándonos, en específico, en la relación de la filosofía con su historia. Aunque intentamos hacernos eco de la abundante discusión sobre

este tema, acotaremos el núcleo de nuestra presentación a dos propuestas que, nos parece, abordan la relación de la filosofía con su historia de una manera más atinada a nuestro estudio: la de Alasdair MacIntyre y la de Raúl Fernet-Betancourt.

Para explicitar el camino que nos ha llevado a abordar esta problemática, lo primero ha de ser confesar uno de los presupuestos profesionales y ético-políticos que sostienen a esta investigación, a saber, la convicción de que la filosofía, el propio trabajo filosófico, tiene que intentar ser de utilidad para el mundo en que nos ha tocado vivir. Esta perspectiva de interpretación del quehacer filosófico, nace de la urgencia de constituir una filosofía que, en su saber y hacer, esté a la altura de los desafíos históricos actuales e intenta dejar de lado la interpretación de la filosofía como un bien en sí mismo, con la consecuente pretensión de buscar de manera exclusiva una mejor o más auténtica filosofía. En este presupuesto nos sentimos deudores, sobre todo, de la perspectiva de la transformación intercultural de la filosofía que propone Raúl Fernet-Betancourt (1994 y 2001).

Desde esta vocación de utilidad que asumimos para el propio trabajo, uno de los principales aspectos involucrados a la hora de emprender una investigación filosófica, es la cuestión práctico-metodológica de la investigación, en la medida en que intentamos buscar una perspectiva de trabajo filosófico que logre, a lo menos, enfrentarse a la actual dificultad de la filosofía de dar razón de su utilidad con respecto al mundo. (Silva Rojas, 2012)

Esta dificultad residiría principalmente en dos cuestiones relacionadas: en las circunstancias prácticas de esta, principalmente en su instalación en tanto que disciplina universitaria siendo parte de la actual administración de la producción y circulación del conocimiento y en la distancia que dicha instalación ha propiciado entre la filosofía y la sociedad, la tradición y el propio 'quién' que filosofa, en el mismo ejercicio de filosofar. (Sánchez, 1992; Santos-Herceg, 2010; Fernet-Betancourt, 2003, Silva Rojas, 2009) Esto funciona en base a la omisión de dos supuestos íntimamente relacionados, que operan a la hora de enfrentarse con el propio quehacer filosófico: su dimensión social (o político-institucional), en tanto la filosofía adscribe a los departamentos de filosofía como el lugar desde donde se relaciona con la sociedad, y su dimensión profesional, en tanto que un 'saber-hacer', sancionado como correcto por la disciplina, que administra dicha legalidad y que se postula como la única y/o correcta forma de hacer filosofía. Es esta institucionalización y profesionalización, y la omisión por parte de esta del 'quién' que filosofa y sus circunstancias prácticas, las que repercutirían sustancialmente en las posibilidades de la filosofía de dar cuenta de su utilidad y capacidad de transformación. (Fernet-Betancourt, 2003; Lazo, 2009; Lledó, 2009, Silva Rojas, 2012)

Por contrapartida, la centralidad de ese 'quién' que ha sido olvidado por la filosofía disciplinariamente constituida y la tradición hegemónica que tiene a la base, ha sido una de las vías a través de las cuales algunas filosofías han pretendido salvar aquella distancia entre la filosofía y la vida, tanto personal, social como histórica. Una de las principales características de dicha tradición ha sido justamente el lugar donde nos parece se encuentran pensamiento y vida: el problema que afecta al filósofo y la necesidad de abordarlo con la voluntad de transformar dicha situación. (Fornet-Betancourt, 2009; Zambrano, 1984)

El problema propio como punto de partida metodológico del que se dispone a filosofar, nos parece entonces que responde a la doble exigencia que nos hemos autoimpuesto para esta investigación, a saber: la exigencia de intentar una perspectiva a través de la cual la filosofía pueda al menos intentar ser o dar razón de su utilidad; y, como consecuencia de ello, la exigencia de buscar una práctica de la filosofía que intente estrechar la distancia entre pensamiento y vida. En el 'problema' se encuentran implicados tanto el sujeto aproblemado como 'lo qué' le causa el problema, su realidad externa. En términos modernos, en el problema de ese 'quién' que filosofa encontramos el punto en donde sujeto aproblemado y objeto problemático se tocan, se encuentran.

Sin embargo esta perspectiva se vuelve problemática al intentar utilizarla en una investigación sobre el exilio ya que si el tipo de saber que buscamos ha de provenir de lo que al investigador se le aparece como problemático, ¿cómo abordar una investigación de una experiencia que, en principio, aparece como ajena al propio investigador? El problema será obtener algún conocimiento de provecho, alguna utilidad, a través de una investigación que aborde filosóficamente la experiencia del exilio. Sin ser abundantes dentro de la historia de la filosofía, los análisis filosóficos de la experiencia del exilio que podemos encontrar en la obra de algunos filósofos exiliados nos pueden ayudar a esclarecer esta problemática.

Ateniéndose a la etimología de la palabra exilio, del latín *ex salire* (saltar fuera), el filósofo chileno Eduardo Carrasco (2002) identifica uno de los caracteres principales del exilio, a saber, el carácter no estático de esta experiencia. Este 'saltar fuera' al que remite la palabra exilio, muestra que el exilio implica el movimiento de dejar una demarcación, que pone a aquel que lo efectúa, 'fuera' de aquel espacio o lugar propio, en un lugar diferente de este. Para Carrasco, si la etimología puede revelar algo de la esencia del fenómeno del exilio, el exilio debiera mostrarse como algo inestable, que no puede ser ni la situación de estar dentro ni del primer ni del segundo territorio. (p. 204) Siguiendo al poeta Eugenio Montejó, José Solanes (1993), psiquiatra y filósofo español le da nombre a esta experiencia que del espacio tiene el exiliado: 'desespacio' llama a este lugar que el exiliado habita, que es

imposible de ser situado objetivamente y en donde las distancias no pueden tampoco ser estimadas en su verdadera magnitud. (pp. 133-134)

Por otra parte, la experiencia del tiempo en el exilio, según Carrasco (2002), corre paralela a la experiencia del espacio. Afirma que al ‘dónde originario’ de cada cual, el que determina la individualidad de cada uno y del que ha sido expulsado el exiliado, corresponde un ‘tiempo originario’ caracterizado por la ubicación que el individuo tiene en el curso de la historia humana. (p. 212) Solanes (1993) nuevamente, y siguiendo en esto a Joseph Wittlin, llama a esta experiencia con el nombre de ‘destiempo’, neologismo que nace de la idea de que el exiliado vivirá su experiencia como siendo expulsado también de su propio tiempo.

La principal característica que tiene la experiencia que del espacio y del tiempo que tienen los exiliados es la experiencia de estar en un lugar inestable ‘entre’ su ‘dónde originario’ del cual han sido expulsados, y el ‘dónde’ de otros, en el cual no pueden efectivamente instalarse, no al menos de la forma en que estaban instalados en su propio dónde. Es por esto que el lugar que configura esta experiencia puede ser llamada ‘desespacio’.

La imposibilidad de esta instalación conduce, para Carrasco (2002), a que aparezca una característica esencial de ese ‘dónde originario’: la única forma de compartir nuestro propio “dónde” es cuando otro comparte con nosotros la pertenencia a ese ‘dónde’, de lo que se desprende que toda pertenencia a un ‘dónde’ es originariamente co-pertenencia. El dónde originario es tan propio e individual como compartido y es, gracias a esta co-pertenencia, que “mi “dónde” me hace ser en mi ser más íntimo, hermano de todos aquellos que co-pertenecen conmigo al mismo “dónde””. (p. 221) Así el exilio es una experiencia que implica a todos los que comparten la pertenencia a ese ‘dónde’ originario. Dice Carrasco:

Visto exteriormente, el exilio es la expulsión del país. Visto en lo profundo, el exilio es el salto imposible desde el dónde originario. Ese salto no puede hacerse sin violencia. La imposibilidad misma que conlleva el intento es la demostración más flagrante de la terrible fuerza empleada, que, sin lograr lo que se propone – el desapego de un individuo con respecto al centro –se emplea en un auto desgarramiento, puesto que todo exilio concierne en este sentido de la misma manera al exiliado que al que lo exilia (...) La co-pertenencia en el “donde” indica que el exilio, más que el exiliado, es el dónde común el que ha entrado en crisis. (...) En realidad, se vea esto o no, el exilio es un mal de todos los que coexisten, una herida en la co-pertenencia, un desgarramiento en el centro mismo del ser común (dónde). (2002, p. 222-223)

En clave temporal, si asumimos lo expuesto por Carrasco, la experiencia del tiempo, en principio, también debería nacer de una experiencia ‘común’ del tiempo, de una ruptura del tiempo común. Esto lo corrobora María Zambrano (1993) al hablar de la experiencia

compartida que tanto el exiliado como el que no ha sido expulsado tienen de estar arrojados fuera de la historia, aunando con ellos la experiencia del tiempo y del espacio:

Los que se encontraron sin saber cómo ni por qué en aquellos días de la guerra, bajo ella, aprisionados por ella y después por lo que le siguió, se vieron así en la vida. Y este «así» en la vida es simplemente un estar desprendidos del fluir de la historia. Y ellos vienen a repetir como en una galería de espejos la situación del exiliado, su situación de superviviente. Al exiliado le dejaron sin nada, al borde de la historia, solo en la vida y sin lugar, sin lugar propio. Y a ellos con un lugar, pero en una historia sin antecedentes; por tanto sin lugar también, sin lugar histórico. Pues ¿cómo situarse, desde dónde comenzar, en un olvido e ignorancia sin límites? (p.388)

De esta forma podemos afirmar que, si con respecto a la experiencia del espacio que el exiliado se siente fuera del 'espacio común' representa una ruptura en dicho espacio que experimenta tanto el exiliado como el no exiliado, con respecto a la experiencia del 'tiempo', el sentirse fuera de todo 'tiempo común', es decir, fuera de la historia, muestra que la experiencia de la 'pérdida' de la historia es una experiencia que toca a ambos lados del exilio.

Zambrano, en la cita anterior, también nos da la clave para comprender el exilio en tanto que una experiencia común, ya que nos lleva a tener presente una dimensión doble de la experiencia de exilio. La primera consiste en que, como afirmamos en un comienzo, esta experiencia se muestra ajena a la experiencia de los que no hemos sido exiliados. Esto, sin embargo, no hace su experiencia histórica una cuestión incommunicable ya que, lo que representa la segunda cuestión a tener en cuenta, dicha experiencia ajena nace de la experiencia histórica común de la ruptura de la co-pertenencia.

De esta forma, el punto a través del cual el exilio se torna una experiencia posible de ser compartida es la idea de co-pertenencia a un 'tiempo' y 'dónde' originario común, es decir, a una historia común. Al insistir Carrasco en la idea de una co-pertenencia, está mostrándonos 'lo problemático' que el exilio como problema tiene para nosotros y, por ende, el punto a través del cual podemos buscar el tipo de saber de experiencia que necesitamos: es justamente porque soy un co-perteneciente a los exiliados chilenos, que puedo abordar esta investigación, en la perspectiva que buscamos, ya que el exilio, a lo menos en cuanto a la experiencia de la pertenencia a un tiempo y un lugar, no me es ajeno como experiencia vital. Este análisis, entonces, impone a la investigación una perspectiva histórica ineludible ya que, si la experiencia por la cual nos preguntamos tiene algo de experiencia común, esto tiene que ver con una experiencia común en el pasado, que el exilio como política, ha intentado disociar o esconder. Aquella experiencia común no es una experiencia común del tipo de experiencia

común como puede ser la cotidianidad, sino justamente la suspensión de esa cotidianidad: tanto para exiliados como para no-exiliados.

## I. PERSPECTIVA HISTÓRICA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA.

En un principio parecería que, como reza el *topos* clásico de *historia magistra vitae*, el acercarnos al conocimiento de tipo histórico salvaguardaría también nuestras intenciones de obtener algún tipo de conocimiento de la experiencia que nos sea de utilidad. Sin embargo, como ha mostrado Koselleck, (1993) este *topos* clásico se ha ido disolviendo a la largo de la historia moderna, perdiendo su fuerza, y por ende haciendo problemática dicha relación. Nos enfrentamos entonces a la pregunta por la utilidad de la historia y, en nuestro caso particular, por la relación de la filosofía con su historia.

Esta discusión cobra relevancia para los filósofos no sólo por las necesidades práctico-metodológicas de nuestro trabajo sino además porque huelga reconocer que una gran parte del trabajo filosófico actual, es decir, el desarrollo profesional actual de la filosofía, se desenvuelve en relación con la historia de la filosofía. Sin embargo, como afirma Lorenz Krüger (1990), esto no es igual para otras disciplinas y, en otra época, este no era la manera en que se desarrollaba el trabajo filosófico. Por eso, se pregunta Krüger (1990): “¿Existen buenas razones para ese cambio? ¿Conocemos esas razones? ¿Disponemos de una concepción bien fundada y compartida por todos acerca de por qué y con qué objeto la mayoría de los filósofos o la profesión en general estudiamos la historia de la filosofía?” (p. 99)

El punto central que nos interesa en esta discusión dice relación con la posibilidad de interpretación y traducción de las ideas filosóficas del pasado al presente, y de ahí a su posible utilidad. En el extenso debate que ha suscitado pueden identificarse dos posturas básicas antagónicas. El dilema lo resume de manera clara Alasdair MacIntyre (1990):

Desdichadamente es fácil encerrarse en el siguiente dilema: *o bien* leemos las filosofías del pasado en forma tal que ellas se tornen relevantes para nuestros problemas y nuestras empresas contemporáneas, transformándolas, en la medida de lo posible, en lo que ellas habrían sido en caso de formar parte de la filosofía actual, y minimizando o ignorando, o, incluso presentando a veces erróneamente lo que se resiste a tal transformación porque se halla inextricablemente ligado a los elementos del pasado que lo tornan radicalmente distinto de la filosofía actual; *o bien*, en lugar de ello, nos tomamos gran cuidado en leerlas en sus propios términos, preservando meticulosamente su carácter idiosincrásico y específico de modo tal que no puedan aparecer en el presente sino como un conjunto de piezas de museo. (p. 49)

Esta discusión se ha resumido y conceptualizado (v. gr. Velasco, 1995; Gracia, 1998) a través de dos términos antagónicos peyorativos que intentan mostrar las deficiencias de cada una de estas perspectivas. A los defensores de la primera postura, que busca acercarse a la historia de la filosofía con la intención de que esta se torne relevante para nuestros problemas actuales han sido acusados de anacrónicos. Por otra parte, los que defienden una aproximación a la historia de la filosofía con la intención de entender las filosofías o textos del pasado en sí mismos, siendo escrupulosos en reservar su carácter específico han sido acusados de anticuarios. Para estos la traducción, interpretación o adecuación de las teorías filosóficas del pasado no tiene ningún valor histórico, porque logra perder el perfil exacto de aquella filosofía en su propio tiempo, permaneciendo oculto para nosotros. Para los primeros, la postura anticuarista no tiene valor filosófico alguno, ya que no logra incidir en nuestras vidas.

Velasco (1995), haciendo un análisis detallado de este dilema en el ámbito de la historia de la teoría política y basándose para este punto en las obras de Quentin Skinner y Leo Strauss, divide el dilema anacronismo/anticuarismo en lo que llama la ‘perspectiva filosófica’ y la ‘perspectiva histórica’ de investigación, respectivamente. La característica principal de la primera, que identifica con la postura de Strauss, sería la afirmación de que las teorías del pasado deben ser consideradas como “intentos de respuestas verdaderas a problemas fundamentales que han persistido a lo largo de toda la historia del pensamiento político.” (Velasco, 1995, p. 19) En este sentido, la importancia de las doctrinas debe ser evaluada, tanto moral como epistemológicamente, con arreglo a criterios universales. Por otra parte, la perspectiva que Velasco llama ‘histórica’, y que identifica con la propuesta de Skinner, rechaza la existencia de problemas fundamentales transhistóricos y, con ello, las evaluaciones de las teorías de acuerdo a criterios universales. “Ellos –afirma Velasco– conciben las teorías políticas como discursos prácticos que se desarrollan en debates ideológicos específicos de su tiempo histórico.” (Velasco, 1995, p. 20)

Una posible solución para este dilema la propone Richard Rorty (1990). Para este, existen buenas razones tanto para acercarse a la historia de la filosofía dejando deliberadamente que nuestras ideas y concepciones determinen los términos en que se describan las ideas filosóficas del pasado, así como también para intentar describir dichas ideas en sus propios términos. Sin embargo, no existe dilema alguno que nos obligue a escoger entre alguno de los dos modos: su propuesta es, simplemente, seguir haciendo las dos cosas, pero por separado.

Una argumentación similar, pero con la conclusión inversa, parecen sostener aquellos que frente a la discusión de si la historia de la filosofía debería contener juicios sobre el valor de

verdad de las proposiciones de las obras que estudia, (y por ende criterios transhistóricos para evaluarlas) se decantan por negarle esa función a la historia de la filosofía.

Uno de los principales argumentos entre los que adhieren a esta postura, aboga por una diferencia radical entre las motivaciones del historiador y las del filósofo para acercarse a la historia de la filosofía, y por ende la diferenciación entre un enfoque histórico y uno no histórico de la historia de la filosofía. (Gracia, 1998) Al igual que en la diferenciación que hace Velasco, para este grupo, el filósofo se acercaría a la historia de la filosofía con el interés de aprender algo acerca de la verdad, buscando entenderla en sus propios términos. En cambio, para el historiador, el desinterés filosófico sería una condición necesaria desde la perspectiva de su interés histórico. En este sentido, el argumento aboga, como lo hace Yvon Lafrance, por una historia de la filosofía no filosófica (citado en Gracia, 1998, p.125.)

Al igual que Rorty, este argumento mantiene el dilema entre dos posturas felizmente irreconciliables, circunscribiéndolas además dentro de dos disciplinas distintas. Sin embargo, a diferencia de Rorty, la solución remitiría a una cuestión de opción disciplinar y de interés particular a la hora de enfrentarse a la historia de la filosofía.

Según la perspectiva de Gracia (1998), estas propuestas no sería solución alguna, debido a que hay un problema que aqueja a ambas interpretaciones, a saber, que ambas convierten el pasado en algo inaccesible: los anticuarios porque afirmarían en última instancia que no se pueden traducir las ideas del pasado al presente, y los anacrónicos, porque no tendríamos la capacidad de escapar del presente. “Ambos puntos de vista –afirma Gracia– socavan el valor del pasado y su estudio, puesto que en ninguno de los dos casos puede sacarse provecho para el presente. En el primero porque nada de cuanto sea de valor en el pasado puede separarse de él, y en el segundo, porque nunca puede traerse el pasado al presente.” (p. 118)

MacIntyre (1990) tampoco está de acuerdo con este tipo de solución. Frente a la estrategia de seguir haciendo las dos cosas separadamente, MacIntyre llega a una objeción similar:

(...) tal solución acarrea una clara y –espero– inaceptable consecuencia. El pasado se habrá convertido en nada más que el reino del *de facto*. Sólo el presente será el reino del *de iure*. Se habrá definido el estudio del pasado en forma tal que de él quede excluida toda consideración acerca de lo que es verdadero o bueno o está racionalmente garantizado, sustituyéndosela por la de lo que los hombres del pasado, con sus particulares concepto de verdad, bondad y racionalidad, creyeron que era así. La indagación de lo que realmente es bueno, verdadero y racional se reservará al presente. (p. 58)



Para MacIntyre existe además un problema práctico que conlleva la solución de Rorty y que este no advierte, a saber, que toda investigación filosófica del presente se convertirá, en un futuro no muy distante y siempre por venir, en una parte más del pasado filosófico. De esta forma toda investigación sobre la verdad y la validez pasará de acampar en el reino del *de iure* al reino del *de facto*, resultando de esto que no habrá contribución alguna a algo así como una indagación continua a través de generaciones. “De tal modo, la anulación filosófica del pasado debida a esa relación entre el pasado y el presente, resulta ser un modo de anularnos a nosotros mismos. (...) Esta particular división del trabajo entre el historiador positivo y el filósofo asegura que con el tiempo todo quede librado a la positividad histórica.” (1990, p. 59)

Frente a esto, MacIntyre (1990) buscará una solución alternativa sobre cómo relacionarnos filosóficamente con el pasado, a la vez que lo hacemos históricamente. El problema se condensa, para MacIntyre, en explicar de qué manera una perspectiva filosófica de gran alcance se puede relacionar con otra cuando no es posible recurrir a un criterio neutral o independiente para juzgar. El núcleo de este problema refiere “al modo en que pueden resolverse racionalmente las discusiones cuando éstas separan a quienes se adhieren a puntos de vista amplios y comprensivos cuyos desacuerdos sistemáticos abarcan desacuerdos acerca del modo en que deban caracterizarse aquellos desacuerdos –y ni qué decir acerca de resolverlos–” (p. 59)

MacIntyre advierte que este problema ha sido ya abordado por filósofos e historiadores de la ciencia siendo descrito por Thomas Kuhn como un problema de inconmensurabilidad. La propuesta que MacIntyre esboza nace de un análisis sobre el debate que ha suscitado la propuesta de Kuhn. Para Kuhn, todo cuerpo de teorías de gran amplitud nos llega desde el pasado con su propia visión y conceptualización acerca de la realidad que intenta explicar. De esta forma, y situados al interior de un cuerpo de teorías distinto, como puede ser nuestras concepciones actuales de la realidad con respecto a, por ejemplo, las de la Grecia clásica, no es posible recurrir a ninguna realidad neutral e independiente fuera de aquellos cuerpos de teorías. Al no existir este suelo común, para Kuhn no habría ni siquiera la posibilidad de interpretar expresiones como la de ‘realmente existente’ sin recurrir a las conceptualizaciones de una de estas dos teorías (citado en MacIntyre, 1990, p. 60)

La solución que MacIntyre propone para el problema de la inconmensurabilidad se basa en dos puntos esenciales. El primero es que, tanto en la teoría de Kuhn como en el debate que suscitó, ha faltado el reconocimiento de que las teorías, tanto en ciencias naturales como en otras disciplinas como la filosofía, tienen una existencia esencialmente histórica. Esto implica para MacIntyre que no existe algo así como ‘la teoría’ de gravedad, sino que puede

identificarse cómo era en 1800, en 1850 o 1900. Las teorías, para MacIntyre (1990), progresan o dejan de progresar porque, “por medio de sus inconsistencias y sus insuficiencias –inconsistencias e insuficiencias juzgadas de acuerdo con las normas de la propia teoría– proporcionan una definición de los problemas cuya solución proporciona a su vez una orientación para formular y reformular esa misma teoría.” (p. 61) Con ello, las teorías se dan a sí mismas metas y pautas para su propio progreso

El segundo punto importante, implica la aceptación de que, detrás de cada teoría particular hay un cuerpo de teoría más amplio en el que viene inserto, que se halla a su vez dentro de un sistema de supuestos más amplio todavía. Estos sistemas son los que proporcionan la continuidad en el tiempo a través de la cual la transición entre cuerpos de teorías inconmensurables es posible. MacIntyre argumenta que para que exista la posibilidad de catalogar a dos teorías antagónicas como inconmensurables debe existir un entramado de este tipo debido a que se refieren a un mismo objeto e intentan alcanzar un mismo conjunto de metas teóricas, frente a las cuales podemos decir que son inconmensurables. Sin este entramado, las teorías no tendrían siquiera las cualidades lógicas para que podamos clasificarlas como antagónicas. Según MacIntyre, se hace necesario esta suerte de repertorio común de sentidos y referencias, situado a nivel de la *Weltanschauung*, esto es “el conjunto de supuestos y de puntos de referencia compartidos por todos y que no son puestos en tela de juicio aun cuando muchas otras cosas lo sean” (MacIntyre, 1990, p. 65), para poder reconocer aquellos objetos y metas teóricas comunes.

De esta forma, para poder juzgar la superioridad racional de un cuerpo de teorías respecto de otro y, con ello, tener la posibilidad de evaluar y comparar nuestro cuerpo de teorías filosóficas con respecto a uno pasado, necesitamos evaluar si dicho cuerpo de teorías nos da una explicación “adecuada y (...) verdadera de por qué el segundo cuerpo de teorías gozó de los éxitos y de las victorias que obtuvo y sufrió las derrotas y las frustraciones que padeció”. (MacIntyre, 1990, p. 62) Para superar el problema de la inconmensurabilidad, la evaluación de los problemas y los fines de una teoría que creemos superior (nuestro cuerpo de teorías filosóficas actuales, en este caso) debe ser evaluada en los términos en los que la teoría que se pretende inferior definió como criterios de éxito y fracaso, de progreso o esterilidad tanto de sus problemas como de sus fines. De esta forma, afirma MacIntyre (1990):

Lo que sostengo es, pues, que un cuerpo inconmensurable de teorías científicas puede comunicarse con otro a través del tiempo, no sólo porque proporciona un conjunto de soluciones más aptas para sus problemas centrales –puesto que, naturalmente, es en la definición de lo que constituye un problema central donde con

toda probabilidad dos teorías inconmensurables discrepen–, sino porque proporciona una explicación histórica de por qué algunas de las experiencias fundamentales de sus adherentes, verificadas cuando estos luchaban con sus propios problemas, fueron como fueron. (p. 63)

Son las razones que un cuerpo de teorías puede aportar para una explicación histórica, que se basa en la historicidad de dichos cuerpos de teorías, así como la existencia de un terreno común general (un léxico común), las que pueden ayudar a romper con su inconmensurabilidad, las que confieren inteligibilidad a la narración del pasado. De esta forma, por lo menos con respecto a la inconmensurabilidad de teorías, la historia de la ciencia tiene cierta primacía respecto de las mismas ciencias. Para MacIntyre (1990), el “modo en que juzgamos la posición de la ciencia depende del modo en que juzgamos la calidad de la historia que ella ayuda a lograr”. (p. 64) Desde este punto de vista, la ciencia siempre tiene una referencia histórica que une cada cuerpo de teorías, aunque inconmensurables, con sus antecesoras. Esto, aun cuando la ciencia presente y transmita su saber de una forma profundamente antihistórica.

¿De qué forma, entonces, puede aplicarse este modelo a la filosofía? Para MacIntyre, existen tres diferencias fundamentales por aclarar para que este modelo funcione para la filosofía: la posesión o falta de elementos de continuidad, referencias y sentidos comunes, debido a que estos suelen estar incluidos en las controversias filosóficas; la definición de la filosofía, ya que Kuhn se vale de una definición de ciencia específicamente moderna y sería un error para MacIntyre determinar lo que fuese la filosofía desde la perspectiva presente; y que en la explicación de la inconmensurabilidad científica se da casi por sentado que los cuerpos de teorías posteriores son superiores racionalmente, cosa que en la filosofía está lejos de ser una evidencia.

Frente a la primera cuestión, MacIntyre argumenta, sin desarrollar el punto, que a lo menos es prudente reconocer la ‘verdad filosófica’ de que no es posible poner en tela de juicio todas las cosas a la vez, lo que imposibilita la ausencia total de elementos de continuidad. Sin embargo esto haría necesario un recuento de aquellas formas de continuidad entre teorías, paralelo a las de discontinuidad.

Frente a la segunda cuestión, MacIntyre sostiene que “mientras que las ciencias naturales extraen su definición mínima y unitaria del punto que han alcanzado en la actualidad, la filosofía puede extraer una definición mínima y unitaria semejante de su punto de partida.” (MacIntyre, 1990, pp. 64-65) Para MacIntyre, Platón ha de ser considerado el punto de partida para la filosofía, no sólo porque proporcione un punto de partida y una definición de esta, sino

porque justamente proporciono los argumentos históricos a través de los cuales pudo tanto superar a la filosofía presocrática como establecer las normas para trascender a las limitaciones de sus propias posiciones fundamentales. “Así hizo posible a Aristóteles; en realidad, así hizo posible la filosofía” (MacIntyre, 1990, p. 65)

Frente a la tercera cuestión, MacIntyre reformula la explicación sobre la posibilidad de conmensurabilidad para que, sin variar los argumentos principales, esta pueda ser útil como explicación de la conmensurabilidad y la posibilidad de un acercamiento histórico y filosófico de la filosofía con su pasado. Para ello, reconoce que las disputas en filosofía son al menos de dos tipos. De una parte están las controversias que se desenvuelven dentro de un conjunto de supuestos ampliamente compartidos, y por otro, controversias entre perspectivas de gran escala. Con este reconocimiento, aunque exista la posibilidad de que los propios integrantes de una misma perspectiva tengan discrepancias sobre lo que implican sus propias pautas y discrepancias, la posibilidad de evaluar la superioridad entre dos teorías filosóficas generales radica en la capacidad que una de las perspectivas una tenga de trascender las limitaciones, deficiencias y/o frustraciones que surgen de acuerdo a las pautas internas de la segunda, logrando, desde la primera, una explicación histórica de la segunda. Así, al igual que para la ciencia, los logros de la filosofía deben evaluarse desde la historia de la filosofía.

La perspectiva de MacIntyre es una propuesta para la comprensión histórica de grandes aparatos teóricos, en nuestro caso, teorías filosóficas. Sin embargo, nos parece que esta perspectiva, aunque hace un avance importante en el reconocimiento de la historicidad de dichas teorías, sigue inclinando la balanza hacia una comprensión principalmente ‘filosófica’ (en el sentido opuesto a ‘histórica’) de dichas teorías, es decir en la medida en que su principal foco de evaluación son las pretensiones de validez universal de esas teorías, aunque dicha evaluación se haga a la luz de una explicación histórica de sus limitaciones.

Esto se ve claro cuando intentamos aplicar dicha teoría al estudio de las filosofías del exilio chileno. El principio cohesionador de las tradiciones en la perspectiva de MacIntyre, serían los problemas y los criterios utilizados para la resolución de dichos problemas, es decir, para la evaluación de las propuestas más o menos coherentes, válidas o veraces. La dificultad aparece cuando intentamos aplicar esta perspectiva a un conjunto de filósofos y sus pensamientos cuya factor común no es necesariamente la unidad de sus problemáticas, criterios de éxito o fracaso o normas de validación, sino por compartir una misma experiencia histórica como lo es el exilio. En este sentido, un elemento tan externo como la circunscripción a un lugar, aunque MacIntyre reconozca que una tradición no puede ser

desconectada de su contexto y situación histórica, no sería suficiente para fundar algo así como una ‘tradicción’, no por lo menos en los términos en los que habla MacIntyre.

Al hablar de una historia de las filosofías del exilio chileno, no presuponemos ningún hilo conductor interno teórico y medianamente homogéneo, sino que nos referimos a una experiencia histórica particular, que remite a un tiempo y un lugar particular. Es justamente esta referencia a un tiempo y un espacio particular la que creemos causa la inadecuación de esta teoría con respecto a nuestro ‘objeto’ de estudio, y ello se debe, creemos, a la concepción de la filosofía que subyace a ésta.

Como se observa en gran parte de la discusión con respecto al problema de la relación de la filosofía con su historia, uno de sus puntos cruciales es qué se entiende por filosofía. Para Gracia por ejemplo, es desde las definiciones de ‘filosofía’ e ‘historia’ es donde surge el problema de los límites y posibilidades de una historia de la filosofía. Esto es así justamente porque, como afirma Gracia, la principal diferencia entre la historia y la filosofía es que la primera contiene siempre proposiciones que refieren a un tiempo y un lugar específicos y versan sobre particulares, y la filosofía no tiene nada que ver con cosas que tengan un determinado tiempo y lugar, versando siempre sobre lo universal. (Gracia, 1980, pp. 100-101)

Para MacIntyre, por su parte, la definición de la filosofía derivada desde la concepción platónica de esta hace de piedra angular para transportar su esquema argumentativo desde la historia y la filosofía de la ciencia, hacia la historia de la filosofía. La definición de la filosofía operaría para MacIntyre (1990) como aquel conjunto de supuestos compartidos que no son puestos en tela de juicio. Así, llega a decir que “no puede considerarse como filósofo a nadie que finalmente no tenga que ser juzgado según las normas establecidas por Platón.” (p. 65)

Un acercamiento crítico con este tipo de perspectivas lo encontramos en la propuesta teórica que sobre la historia de la filosofía hace Raúl Fernet-Betancourt (2008). Este parte reconociendo la importancia de la idea de la filosofía para todo aquel que quiera ocuparse de forma filosófica de la historia de la filosofía. Fernet-Betancourt caracteriza su concepción de la filosofía en tanto que un pensamiento ‘responsivo’, es decir, que nace de la experiencia del ‘concernimiento’ del filósofo, de que las cosas que le dan en qué y cómo pensar son parte de las problemáticas de su mundo práctico, y que, porque lo afectan, lo interpelan para responder de manera crítica a su realidad. La filosofía en tanto que pensar ‘responsivo’ asume la figura de un pensamiento crítico de su época y su contexto. (pp. 15-26)

Dicha concepción se opone justamente a la concepción que proponen tanto MacIntyre como Gracia de la filosofía, y que argumenta a favor de una unidad de la filosofía desde su punto de partida sancionado por Platón y Aristóteles. Para Fernet-Betancourt, la característica

principal que la tradición le ha dado a esta concepción es hacer del asombro su punto de partida y de la universalidad su ámbito de trabajo. Aunque opuesta a dicha concepción, esta idea de filosofía como pensar ‘responsivo’ hace parte, sin embargo, de la tradición europea de la filosofía, entendiendo que dicha tradición no se agota en el “desarrollo casi necesario de una constelación concreta, pero al mismo tiempo sacralizada de la razón filosófica.” (2008, p. 8)

Como se observa, opera también aquí una perspectiva alternativa de lectura y relación con la tradición filosófica y su historia, que se basa justamente en la opción de acercarse a la tradición filosófica desde la contingencia de su historia. Para Fernet-Betancourt esto implica ver que la tradición de la filosofía europea no está compuesta por una, sino por varias tradiciones “suponiendo por lo pronto que cada una tiene por sí misma la potencialidad o capacidad para respectivizar el conjunto del quehacer filosófico.” (Idem.)

Dicha potencialidad, para Fernet-Betancourt, es la que genera o permite el conflicto entre tradiciones, pero a la vez muestra la contingencia inherente a “toda tradición que logra imponerse y monopoliza la filosofía, identificándola con el desarrollo de su propia perspectiva.” (Idem) Es el reconocimiento de esta contingencia histórica de cada una de estas tradiciones la que resta exclusividad a la idea de que la filosofía (europea) nace únicamente de esta capacidad de asombro, y la que le permite afirmar que, con la misma fuerza, la filosofía ha encontrado sus condiciones posibilidad en problemas de orden social y político, en cuestiones de ética práctica. (2008, pp. 15-16.)

Este reconocimiento va más allá del reconocimiento que veíamos en las teorías expuestas anteriormente. La diferencia estriba en que éstas reconocen un cierto grado de historicidad a la filosofía que actúa más bien como un complemento o situación en dónde, sin embargo, la filosofía puede realizar su ejercicio reflexivo independiente de toda contingencia. En este sentido, el reconocimiento de la historicidad de la filosofía no modificaba la definición que, por ejemplo, daba Gracia sobre ella, sobre su desafección de tiempos y espacios particulares. De esta forma, la única manera de plantear una aproximación filosófica a la historia de la filosofía será intentar combinar problemáticamente los rasgos particularistas de la historia, con los universalistas de la filosofía, llegando en el caso más extremo a un cierto tipo de historia de las ideas, en dónde sigue primando el desarrollo interno de las ideas.

La propuesta de MacIntyre le da un gran peso a dicha historicidad, logrando conjugar dichos aspectos en principio contradictorios. Sin embargo, dicha historicidad funciona como una clave explicativa del cambio y commensurabilidad entre paradigmas de grandes cuerpos

de teorías inconmensurables, lo que no toca finalmente la definición misma de la filosofía, como se ve en la necesidad de poner a la filosofía platónica como paradigma de la disciplina.

Para Fernet-Betancourt, en cambio, la centralidad de la contingencia histórica de la filosofía toca también sus pretensiones de universalidad. Así, afirma Fernet-Betancourt,

Como la filosofía evidentemente no sólo tiene que ver con el “tiempo”, es decir, que no trata sólo de un tiempo descontextuado o una historia abstracta, sino que su tarea de crítica de la época es al mismo tiempo crítica de contextos, la filosofía no puede ignorar las condiciones espaciales contextuales y aparecer en escena con la pretensión de ser filosofía “universal”. Su reflexión crítica es contextual, es una perspectiva localizada que sólo por complejas mediaciones, con intención comunicativa y en confrontación con otras perspectivas, puede verificar su posible universalidad. (2008, p. 25)

Fernet-Betancourt abordará desde una perspectiva crítica la forma tradicional de hacer y relacionarnos con la historia de la filosofía, principalmente con la intención de criticar la idea de filosofía que esta transmite. En este sentido, el trabajo de Fernet-Betancourt se presenta como la argumentación para demostrar que una ‘teoría de la historia de la filosofía’ basada en la idea de la filosofía como un pensamiento ‘responsivo’ ubicado en su contexto histórico “abre la perspectiva adecuada para encontrar y desarrollar sistemática y metodológicamente una aproximación libre y por lo tanto liberadora a lo que llamamos historia de la filosofía.” (2008, p. 38) Se espera entonces que la aproximación teórica a la historia de la filosofía logre presentar a la tradición como camino abierto, donde tengamos “un modo de relacionarnos con ella que permita apropiárnosla no como una tradición lineal sino como una red de tradiciones alternativas” (2008, p. 8) y no como construcciones acabada o piezas de museo “con las cuales ya no podemos hacer más nada como no sea haciéndolo con el interés anticuario y filosóficamente irrelevante de un coleccionista.” (2008, p. 38)

De esta forma, Fernet-Betancourt asume la perspectiva de aquella tradición que parte de la convicción de que la filosofía no puede relacionarse con su historia como una herencia a recibir acríticamente ya que sólo puede relacionarse filosóficamente con su historia desde la posición de una filosofía viviente. En este sentido se inscribe dentro del intento por hacer una historia ‘filosófica’ de la filosofía. Sin embargo, tomará una distancia con respecto a esta orientación, justamente en cuanto a la concepción de la filosofía que maneja y transmite.

En la propuesta de Fernet-Betancourt no sólo es importante la concepción de la filosofía, sino también los objetivos y las motivaciones de la investigación histórica. En su trabajo, por ejemplo, intentará una reconstrucción alternativa de la historia de la filosofía europea que muestre una cara distinta de su tradición ‘normalizada’, distinta de aquella cara que ha sido

sancionada como ‘la’ tradición europea, y de la que las teorías liberadoras que pretende sacar a la luz representan una ‘memoria peligrosa’ (2008, p. 12).

Pues no se trata sólo de informarse sobre el pasado para saber más sobre él, y responder al interés del historiador según el clásico afán del saber “cómo fue verdaderamente”.

Se trata más bien de tomar consciencia del hecho de que ese presente y ese futuro, que constituyen hoy para nosotros el horizonte de nuestro quehacer filosófico, nos confrontan por su mismo origen con tradiciones de “humanidad” que no pueden ser consideradas como material informativo (...). (Fornet-Betancourt, 2008, p. 10)

La contingencia histórica de la filosofía, para Fornet-Betancourt, implica que “todo estudio filosófico de la historia de la filosofía tiene que ver con la historia presente y contextual de la filosofía que se escribe en y por la dinámica del cerciorarse y reasegurarse de las posiciones filosóficas propias.” (2008, p. 30) En este sentido puede decirse que el filósofo se mueve siempre en el ámbito de la historia de la filosofía, y dicha pertenencia no se reduce entonces a una recepción pasiva de la tradición filosófica, sino que comporta una actitud activa con respecto a la tradición. “(...) lo decisivo en ello es que la óptica propia, aún cuando ella misma no sea explicable sin recurrir a la tradición, es la que da un sentido filosófico a la tradición de la historia de la filosofía”. (2008, p. 31)

Esta postura parecería caer nuevamente en el anacronismo, debido a la importancia que el presente tiene para la lectura del pasado. Sin embargo, el reconocimiento de la contingencia histórica de la filosofía nos lleva a reconocer la contingencia de la propia perspectiva filosófica. Esto implica que podamos ver la tradición en tanto que historia de la filosofía, y la postura propia como siendo parte de dicha historia de la filosofía. De esta forma, para Fornet-Betancourt, el hacer historia de la filosofía se entiende como una forma de llevar a cabo la propia actividad de filosofar en diálogo con dicha historia en tanto que tradiciones vigentes “en el contexto de un presente desafiante” (2008, p. 32):

(...) podemos decir que dicho filosofar debe hacerse filosofía y escribir su propia historia de la filosofía confrontándose con los problemas de su tiempo y su contexto a la luz de un horizonte de tradiciones que debe por su parte re interpretar desde la perspectiva de su propio presente histórico. Así el propio filosofar se hace presente de la filosofía y arriesga un nuevo comienzo. Y es de esta suerte, es decir, al constituirse como filosofía de un presente histórico, que se hace historia de la filosofía, o, dicho más precisamente, el presente de la misma. (2008, pp. 32-33)



Desde la perspectiva de MacIntyre, asumir de esta forma la contingencia histórica caería en el problema 'autodestructivo' de pensar el propio trabajo filosófico como un pensamiento que pasará a ser indefectiblemente pasado, a habitar en el reino del *de facto*. Sin embargo, esta perspectiva se basa en dos supuestos interrelacionados de los cuales Fernet-Betancourt se preocupa de desmarcarse, a saber: 1) una concepción de la filosofía que prioriza la universalidad de sus postulados, y por ende su figura ahistórica, lo que conlleva que 2) la tradición sea vista como algo cerrado ya que toda empresa pasada que no sea evaluada desde la perspectiva (histórica o no) de sus criterios de verdad y validez, se nos muestra como algo imposible de apropiarse en el presente.

Podemos decir que la evaluación de la perspectiva filosófica presente, desde la perspectiva de este pensamiento 'responsivo', debe realizarse en tanto que respuesta a una realidad problemática que hay que modificar, de la misma manera que se evalúa de esta forma a las filosofías del pasado. Por esto, para Fernet-Betancourt, la relación con las tradiciones ha de asumir que dichos esfuerzos reflexivos, tratan "“planes” para la transformación de la realidad que, que han sido reprimidos o interrumpidos, pero que son “memoria” de posibilidades que también podrían ser nuestras. Y como tales representan un potencial latente para la transformación de la historia y la construcción de un nuevo futuro". (2008, p. 10)

Desde la perspectiva de MacIntyre, dicha evaluación no ha de ser hecha a través de las razones que dichas teorías nos ofrecen para una explicación histórica de por qué son superiores a sus predecesoras, sino más bien conforme a la historia futura que nos ayuda a construir. Esto se comprende mejor al explicitar otra de las características del pensar 'responsivo', a saber, que se configura, también, como un movimiento de crítica en búsqueda de contribuir a un posible futuro de la humanidad, en contraposición a la concepción hegeliana de la filosofía, configurándose "“como función de un tipo de pensamiento que no espera el crepúsculo, sino que más bien prepara el alba. Hablando con Nietzsche, se trata entonces de la configuración de “la filosofía de la mañana”" (p. 25)

En la medida en que la perspectiva de la propia filosofía ha de hacerse como historia de la filosofía, más exactamente, como el presente de dicha historia, la propia configuración del pensar filosófico, es decir, la propia tarea de filosofar, se entiende para Fernet-Betancourt dentro de un proceso doblemente histórico: porque es parte del flujo de la historia de la filosofía; y porque está interrelacionado con el presente histórico contextual.

## **II. A MODO DE CONCLUSIÓN.**

Una de las consecuencias de esta doble historicidad de la filosofía que repercute en el trabajo mismo de la historia de la filosofía, y que han de repercutir en nuestra investigación de las filosofías del exilio chileno, es que el estudio de la historia de la filosofía no puede reducirse a una historia atemporal de ideas, porque equivaldría a desconocer la naturaleza histórica de la misma filosofía. “No discuto que la historia de la filosofía sea (también) una “historia de argumentaciones”, -afirma Fernet-Betancourt– pero no hay que pasar por alto que esa historia de las argumentaciones sólo existe porque hay una historia de problemas reales, en cuyo marco los filósofos, en tanto afectados, se dedican a la reflexión y ponen en marcha o continúan la historia de las argumentaciones, al intentar precisamente fundamentar sus propuestas y planes para la solución de los problemas de dicha historia real.” (2009, p. 34)

Otra consecuencia de esta doble historicidad, y que se deriva de la anterior, es que la historia de la filosofía no puede reducirse solamente a un estudio de textos. Esto no sólo se refiere a reconocer que se establecen relaciones entre los acontecimientos históricos que hacen de contexto al filósofo y las teorías filosóficas y los significados de esta. A partir de la definición de la filosofía como un pensamiento responsivo, se evidencia para Fernet-Betancourt que la filosofía no es una mera crítica de textos, sino que se configura como una confrontación con la realidad y la historia. En este sentido, los textos filosóficos deben ser leídos como reacciones a contextos, ya que las tradiciones filosóficas escritas son textos con contexto. Esto no sólo porque hagan parte de un contexto, sino que, como tratamientos reflexivos de la realidad y la historia, los textos son parte misma de la historia interna de dichas tradiciones, son también su contexto. En este sentido, los textos filosóficos, aparte de ser ellos mismos una reacción al contexto, tienen una textura bidimensional: son a la vez texto y contexto. Es necesario entonces poner en relación los textos filosóficos con dichos contextos, preguntándose no sólo por la influencia del contexto en el pensar filosófico sino “también por la función de las teorías y obras filosóficas en el conjunto del contexto histórico donde se elaboran.” (2009, p. 35)

Una tercera consecuencia, sería el deber de trabajar interdisciplinariamente debido a que la doble historicidad de la filosofía no es sólo una cuestión de carácter filosófico, sino que tiene que ver con la totalidad del contexto de la filosofía ya que se plantea como una confrontación con cuestiones tanto de historicidad, sociabilidad e individualidad de los filósofos y sus textos. De esta manera, para Fernet-Betancourt, “la historia de la filosofía implica un programa que debe realizarse en base a la investigación y la cooperación interdisciplinarias, aún cuando se la deba escribir de un modo específicamente filosófico. Es decir que, incluso queriendo reconstruirla de un modo filosófico, hay que traspasar los

critérios de interpretación puramente intrafilosóficos, e incluso también ir más allá del análisis interfilosófico.” (2009, p. 37) Esto no sólo implica un enriquecimiento de las fuentes informativas para un estudio histórico de la filosofía sino que, al ser un real traspaso de las fronteras disciplinares desde una concepción de la filosofía que no se adecúa acríticamente a ellas, implica una ampliación epistémica de la forma de entender dicho trabajo.

La perspectiva planteada por Fernet-Betancourt se ajusta a las exigencias planteadas en el desarrollo de esta presentación. En primer lugar responde a la vocación de utilidad de la filosofía en el presente histórico. En segundo, asume que el punto de partida de aquella filosofía que intente ser útil a su presente, ha sido y es la respuesta que han dado los filósofos a los problemas que su realidad histórica les plantea, a los problemas que les conciernen y a los cuales intenta responderse de una manera crítica y práctica, buscando la transformación de la misma. Finalmente, plantea una vía a través de la cual se puede hacer una investigación que sin dejar de ser filosófica, se plantee también históricamente. Esta última cuestión, que fue una exigencia planteada desde la descripción de la experiencia del exilio, la lleva a cabo desde la mencionada asunción de la contingencia histórica de todo filosofar.

Sin embargo, y no podemos pasar por alto esto antes de finalizar, nuestra investigación no puede asumir de manera rígida la totalidad de la propuesta de Fernet-Betancourt como perspectiva de investigación. El punto donde nuestra investigación se distancia de esta propuesta dice relación con que él propone su trabajo como la forma de argumentar la existencia de dicha tradición de pensar ‘responsivo’ al interior de la filosofía europea.

Nuestro trabajo no puede ir en esa dirección debido a que nuestro hilo conductor no será la búsqueda de pertenencia a dicha tradición, ya que, creemos, no podemos imponer o esperar que todos aquellos que han sido exiliados pertenezcan, o no, a una sola perspectiva de filosofar. Las características especiales de la experiencia de tiempo y espacio, esto es, la experiencia de estar ‘fuera’ de la historia, lo hacen ser un grupo especial con respecto a dicha cuestión. En ese sentido, nuestro trabajo toma la propuesta de Fernet-Betancourt en el sentido que intenta ser un aporte a la construcción del presente de dicha tradición ‘responsiva’, principalmente por la vocación de utilidad de este trabajo.

Seguiremos entonces la perspectiva propuesta por Fernet-Betancourt en la dirección argumental inversa. Si el ejercicio de Fernet-Betancourt intenta rastrear aquellos momento de la historia de la filosofía (europea) en donde la filosofía se articula como una respuesta a un contexto histórico que afecta al filósofo, y al que el filósofo quiere explícitamente responder y modificar, nosotros intentaremos rastrear aquellos lugares y momentos en donde dicho contexto golpea y transforma al filósofo y su pensamiento. La investigación tiene que poder

conjugar entonces una perspectiva histórica junto con la perspectiva filosófica en el entendido que buscamos aquello de la experiencia del exilio que afecta al trabajo reflexivo del filósofo exiliado. Así, nuestro trabajo intentará, en el mismo curso de la investigación, poner a prueba esta perspectiva de indagación histórico-filosófica.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA

Carrasco, E. (2002). Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio. En *Palabra de hombre. Tractatus de philosophiae chilensis*, (pp. 203-261). Santiago de Chile, RIL Editores.

De Rivas, J. (1998). Los durmientes de la cueva: tiempo y espacio del exilio republicano de 1939. En Aznar Soler, M. *El exilio literario español de 1939: actas del Primer Congreso Internacional*, (pp. 85-91). San Cugat del Vallès, vol. 1, GEXEL.

Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica, DEI.

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de globalización*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancourt, R. (2003). Para un balance crítico de la filosofía latinoamericana en la llamada etapa de los fundadores. En *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, (pp. 25-39). Aachen, Concordia Serie Monografías, 36, Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2008). *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*. Hondarribia, Hiru.

Gracia, J. (1998). *La filosofía y su historia Cuestiones de historiografía filosófica*. Ciudad de México, UNAM.

Koselleck, R. (1993). Historia magistra vitae.. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, (pp. 41-66). Trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós.

Krüger, L. (1990). ¿Por qué estudiamos la historia de la filosofía? En Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. *La filosofía en la historia*, (pp. 99-126). Barcelona, Paidós.

Lazo, P. (2009). Autocrítica de la “filosofía única” vía a una filosofía de la (multi)cultura. *Utopía y praxis latinoamericana*, año 14, 45, 65-80.

Lledó, E. (2009). *Ser quién eres. Ensayos para una educación democrática*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

- MacIntyre, A. (1990). La relación de la filosofía con su pasado. En Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. *La filosofía en la historia*, (pp. 49-67). Barcelona, Paidós.
- Rorty, R. (1990). La historiografía de la filosofía: cuatro géneros. En Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. *La filosofía en la historia*, (pp. 69-98). Barcelona, Paidós.
- Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile, CERC-CESOC.
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile, FCE.
- Silva Rojas, M. (2009). Normalización de la filosofía chilena: un camino de clausura disciplinar. *Universum*, vol. 4, n° 2, 172-191.
- Silva Rojas, M. (2012). Filosofía intercultural como transformación de las prácticas de la filosofía. *Revista de filosofía*, 133, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 237-258.
- Solanes, J. (1993). *Los nombres del exilio*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- Velasco, A. (1995). *Teoría política: Filosofía e Historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?* Ciudad de México, UNAM.
- Zambrano, M. (1984). La confesión, género literario y método. En *Antología, selección de textos*, (pp. 57-79). Barcelona-Madrid, Anthropos Suplementos n° 2.
- Zambrano, M. (1993). Carta sobre el exilio. En *La razón en las sombras. Antología*, (pp. 381-391). Madrid, Siruela.
- Zambrano, M. (2004). *Los bienaventurados*. Madrid, Siruela.