

DILEMAS

 VERIFICADO EN
 E. IMPRESA

* - 5. ABR 1967

DEPOSITO

DILEMAS año I, número 1 fue definido como una Revista de Ideas, en la que el hombre de ideas, el intelectual, pone a prueba la libertad de la inteligencia en la reflexión crítica sobre la inmediata realidad. Aspira a servir de este modo a quienes están dedicados al trabajo del pensamiento, dando expresión a sus puntos de vista.

Se dio a la Revista el formato de un cuaderno diseñado con pulcritud por Mauricio Amster. Se trataron asuntos que atañen a nuestra realidad y preocupan al hombre de nuestro tiempo, procurando claridad en el pensamiento, adecuación y brevedad en la expresión. Todo esto fue comprendido con generosidad y se hizo materialmente posible por la resuelta colaboración de muchos. La Revista, en fin, tuvo una alentadora acogida: concitó la simpatía, el reconocimiento justo de sus propósitos, la crítica oportuna.

Al emprender este segundo número nos ha parecido conveniente plantear algunas cuestiones cuyos dilemas nos interesa traer a la conciencia.

En primer lugar quisiéramos determinar el sentido de la realidad cultural en la que vivimos, en particular en nuestro propio medio nacional. Las ideas filosóficas, las corrientes de pensamiento, las tendencias creadoras y la situación contemporánea de la vida religiosa, de la acción política, de la investigación científica, de las artes, con especial atención a las formas como son vividas actualmente en nuestro país.

Nos interesa seguir hacia el pasado las líneas de esta realidad nacional y poner de relieve las ideas universales que han prendido

EN ESTE NUMERO:

Editorial ¶ *Armando Roa*: Sexo y erótica
 ¶ *Rafael Gandolfo*: La política como pasión
 ¶ *Joaquín Luco*: Valores y poderes universitarios
 ¶ Instituto de Arquitectura U. C. V.: Arquitectura
 ¶ *Armando Uribe Arce*: Documentos literarios
 ¶ *Luis Izquierdo*: La autonomía universitaria y los grupos de presión
 ¶ *Oswaldo Fernández*: Hacia una interpretación unitaria del marxismo
 ¶ *David Rosenmann Taub*: Hogar
 ¶ *Juan de Dios Vial Larraín*; Qué es Teilhard de Chardin.

en la vida intelectual chilena y que han sido formadoras y decisivas en la colectividad y en las individualidades significativas. Poner de relieve las ideas, la poesía, también la investigación en ciencias naturales, en historia, en las disciplinas del lenguaje y del derecho, que ya desde antiguo se desarrollan entre nosotros. Destacar el paisaje natural y humanizado, las ciudades y el campo, las peculiaridades sociales y de cultura de Chile y sus regiones en una visión exenta de estrecho localismo y abierta a la comprensión que dan las formas universales del saber.

Otra línea de interés principal de la Revista es la Universidad y los distintos centros e instrumentos del trabajo intelectual y la cultura. Estaremos atentos a la disputada cuestión que es actualmente la Universidad, sus proyectos de reforma, sus grupos de presión, la función y estructura de la institución universitaria. Defenderemos su independencia, sus derechos esenciales —que ninguna secta o partido pretenda prohibirla—, pero sobre todo su misión de cultura. Tantas veces se olvida entre nos-

otros que la Universidad es una comunidad para el estudio y cultivo de la ciencia y se la piensa como una empresa. Surgen, entonces, proyectos de reforma de la Universidad que no difieren en nada de la reforma de una gran oficina administrativa. Por eso es preciso hacer comprender a los hombres de poder que la Universidad se define por ese contenido y misión cultural. Asimismo quisiéramos despertar un juicio crítico, hace tiempo adormecido, sobre la producción intelectual, los libros, revistas, obras de arte y trabajos de investigación que se hacen en Chile.

Finalmente, quisiéramos aportar a la cruda lucha política, la crítica de situaciones, el análisis de problemas, pero también las perspecti-

vas que abre la mirada intelectual, sin más compromiso que el del amor a la verdad y a la veracidad y el del respeto a la dignidad del hombre. La "dignidad del hombre", se recuerda para protestar contra los golpes de fuerza, contra los movimientos totalitarios, contra la explotación económica, contra la guerra, etc. y es muy legítimo hacerlo en todas estas situaciones. Más acá de todas ellas, sin embargo, pocos perciben, pero DILEMAS quiere denunciarlo, la dignidad del hombre está disminuida ya radicalmente, cuando impera una concepción del hombre que no admite realmente su libertad creadora, la originalidad de su vida espiritual, que enfrenta a todo lo "objetivo".

Sexo y Erótica

por Armando Roa

EL SEXO es una cualificación de casi todos los seres biológicos que se considera ligada al rejuvenecimiento de la vida en espirales ascendentes. No es idéntico sexo a problema sexual; lo último es propio de nuestra especie en la cual macho y hembra se convierten en lo masculino y femenino. Lo arquetípico aquí no es la reproducción, cosa lograda incluso por homosexuales si entran en relaciones normales con el otro sexo, sino ciertos rasgos personales en abierta dependencia de sus tipos respectivos, y de la cultura en que se dan. La llamada masculinidad no es idéntica en las sociedades matriarcales y en el mundo occidental del siglo xx. Rasgos como el autodomínio de las emociones, el planeamiento activo de la existencia, la dirección de la familia, serían poco varoniles en algunas de aquellas sociedades donde la mujer es la depositaria del mundo de las iniciativas.

Algunas diferencias deben, sin embargo, trascender la cultura, pues como se ha dicho, el sexo es más profundo que la cultura y tiene sobre ella prioridad de naturaleza; probablemente sexo y cultura maduren en un tonificante juego recíproco, sin que por eso

todos los caracteres básicos se relativicen al extremo. Tal vez las funciones primordiales del sexo ligadas a la generación de los hijos o al mero cese del hambre instintiva no satisfaga, en ninguna parte, si no se acompaña de cariño, o de aprecio, de parte de la pareja; a lo menos en nuestra cultura, la reproducción más feliz, o los goces sexuales más refinados, no satisfarían y llevarían a un autodesprecio, si la persona agraciada con tales favores tuviese la íntima seguridad de no haber despertado jamás el amor de nadie. La vida meramente carnal con una persona encantadora, es fácil imaginársela agradable, pero no habría quien no la supiese mejor si ambos se amasen; y el hombre más exitoso no escaparía al quebranto si algo le revelase que las mujeres se le entregan por dinero o poder y no por algo de su varonilidad misma. Este cúmulo de ingredientes necesarios en una vida sexual feliz, ingredientes venidos de la cultura, del estrato socioeconómico, de las creencias, de las normas éticas, de las configuraciones personales y, desde luego, de lo biopsíquico instintivo que han sido larga y altamente elaborados, tornan muy improbable la teoría

freudiana de que en lo sexual se busque sólo el placer, truco de la naturaleza, según Freud, para descargar energía en desequilibrio anti-económico.

Es diversa el hambre sexual, del deseo erótico hacia determinada persona, como es diversa el hambre de quien no ha comido, del agradable deseo de comer con amigos. Así como en éste la aparición imprevista de un intruso quita el apetito, el deseo erótico hacia un determinado ser, no se reemplaza por otro cualquiera, aun cuando por despecho o por hambre instintiva haya múltiples desahogos carnales mercenarios, los cuales por lo demás se hacen muy insuficientes y hasta llevan no rara vez al asco y a la inhibición.

Si no existiese ya en el hombre la posibilidad de tales apetitos, no cabría despertarlos con determinadas personas, ni menos ponerlos al servicio de otros intereses como los profesionales, los de poder o los de prestigio; se invita a una comida no con el objeto de saciar el hambre, sino de obtener amistades o influencias; por lo mismo no se condicionarán los guisos a las necesidades biológicas de proteínas sino al realce de los ingredientes facilitadores de los fines. Con la misma asiduidad se velará también a veces en la búsqueda del otro sexo, no para satisfacer meras ansias instintivas con una mujer cualquiera, sino con la que a ojos de uno mismo y de los demás sea proporcionadora de poder o de prestigio. En el mundo nuestro, en el que, a juicio de los entendidos, hay una notoria baja del erotismo, el sexo se pone más bien al servicio de esos triunfos, con uniones poco duraderas, pues cuesta retener la atracción carnal, si no se concilian destinos y caracteres, lo cual exige otro tipo de fines no considerados en el momento de la conquista. Quien obtiene publicidad y figuración al unirse a una artista de cine, a una belleza internacional, a una celebridad de las letras, las ciencias o la política, queda tan hinchado con su valía del momento, que ni siquiera piensa en sus nuevas tareas de unificar su existencia y la del otro en un universo digno del conjunto; cree que viajes, posiciones de poder, fastuosidades de todo orden, le harán feliz para siempre.

A veces basta el parecido de la voz, de la sonrisa, del color del pelo, de la forma del cuerpo, de la actividad, con los de celebridades a la moda, trátese de cantantes o fut-

bolistas, para ganarse la apatencia entusiasta de un sinnúmero de personas. No es el ser en sí la causa del atractivo sino un detalle, con el que, en seguida, se contagian multitudes enteras. No es que el detalle sea un tránsito hacia la interioridad de la persona y una vez adivinada ésta se afirme el inicial llamado al entusiasmo, pues eso sería lo propio de una legítima erótica, sino que el detalle sigue siendo lo único estimable. Sería asombroso verificar cuántas personas se casarían inmediatamente con un cantante, un futbolista o una artista de cuya valía última ignoran todo, y cuántas "se conforman con su pareja", ante lo inaccesible de aquellas figuras dadoras de esa supuesta felicidad suma, felicidad que, como es fácil creerlo, no se pone en la erótica misma, que les es ajena al ignorar el modo de ser íntegro de la persona, sino en coparticipar de su mundo etéreo, muchas veces sexualmente dudoso.

Tal vez no interesaría como pareja una persona que no atrajera a nadie, en el supuesto que los no atraídos captasen aspectos ocultos pretendidamente notables de dicha pareja. En la práctica eso no pasa, pues en el peor de los casos uno se atribuye el descubrimiento de virtudes inaccesibles a otras miradas. Hay, sin embargo, distancia entre aspirar a que la propia pareja sea digna de valía para todos, y no compadecida, y aspirar a que inflame la erótica de una multitud y haya dura lucha por ella; generalmente tales conquistas poco honestas aburren pronto y urge la emoción de nuevas conquistas.

Si se prescindiera de fines extraeróticos es legítimo embelesarse en detalles como la sonrisa, el pelo, la voz, las manos, muy determinados en su influjo por imágenes culturales y familiares; despiertan y aleccionan la sensibilidad erótica, y son accesos privilegiados hacia el universo de la persona: así, interesa conocer más a fondo tal mujer porque sus manos, sus ojos, su gracia corpórea, seducen de inmediato. Se trata de puntos de intersección biopsico-espirituales y no carnales a secas, pues miradas y voces atraen en cuanto están impregnadas de lo íntimo personal.

En el sexo masculino especialmente, tales cosas avivan el deseo en dos direcciones trágicamente distintas, una hacia la posesión carnal, sin interés manifiesto por el ser mismo, y otra hacia la erótica abarcativa del conjunto, en cuyo caso interesa la historia entera

de esa persona y el saberla de uno y uno de ella. La Biblia usa para ambas actitudes la palabra conocimiento y así se dice de alguien que "no conoció mujer", o "no conoció varón", aludiendo precisamente a las relaciones sexuales en sí. Algunos libros hindúes hablan del contacto genital como de un sexto sentido, parejo a los cinco clásicos y cuyo objetivo es justo percibir sensorialmente al sexo opuesto, para elevarse desde ahí a formas más abstractas de su conocimiento, tal como a partir de las percepciones de figuras, colores, tamaños y distancias se pasa a los conceptos respectivos. Sin contacto genital, habría un mero saber de oídas del otro sexo, o un delimitarlo indirectamente a través de datos de los otros sentidos, tal como el ciego de nacimiento sabe algo de formas y tamaños a través del tacto y supone el mundo de los colores, a través del oído y de sus vanos intentos por imaginárselos

En cualquier caso el conocimiento meramente genital da una indudable imagen *sensoria* del cuerpo en cuanto sexo en acción, imagen inobtenible por otras vías; esa imagen se insinúa ya cuando se desea carnalmente el cuerpo ajeno, aun cuando la unión no se consume. Desde el primer instante este sexto sentido se sirve de los otros cinco para percibir a través del olfato, de la vista, del oído, del gusto y del tacto, sutiles, cálidas e incitantes virtudes corpóreas, inaccesibles a dichos sentidos en su rutinario oficio de observadores neutros.

Sin embargo, si el sexo es inflamado en dirección meramente carnal rápidamente se embota en la obsesiva codicia del otro cuerpo y en vez de solazarse en sus calidades se entrega a trucos para obtenerlo a toda costa. Sólo si se pone en trance a la totalidad de la erótica cabe aquella refinada percepción de calidades que gustaría tener a mano a perpetuidad; en ese caso el acto sexual mismo lejos de buscarse con astucia compulsiva es una máxima posesión de aquellas calidades, y no se osará ni adelantar ni retrasar su hora, sin verificar si de él saldrá mayor acercamiento a la intimidad del otro, o se perderá toda libertad, al tomarse prematuramente un compromiso irreparable. Abundan, por ejemplo, después de relaciones sexuales prematrimoniales, frases como esta: "ahora estoy obligado, cumpliré la responsabilidad de casarme"; un cariño libre hasta entonces se hace obligato-

rio desde ahora con todo lo implicado en ello. El coito prematrimonial es de suyo una salida más sana que la masturbación o la prostitución, como algunos lo dicen, sólo si se le atribuye la virtud de fortificador del cariño, de descubridor de calidades íntimas, lo cual dadas las obligatoriedades que trae es muy dudoso. Ignoramos si, aun en el caso de un amor a ciencia cierta, la contención prematrimonial con la alta temperatura a que somete todos los procesos psíquicos y espirituales en relación con la pareja, no es beneficiosa para refinar los órganos destinados a su conocimiento íntimo, de modo que sea ya fácil perseverar en él dentro del matrimonio, o si relaciones sexuales prematuras, productos no ya tanto de un amor erótico, como de una obsesión carnal, no bajan el alto montante de energía, necesario al conocimiento y retención de un ser del otro sexo. En muchos de estos casos todo deriva hacia un grato acostumbramiento, cuyo término fastidioso empieza el día en que ya hecho el matrimonio, se agrega el aguantar a toda hora la parte ingrata del cónyuge, cosa no compensada por el coito mismo el cual, además, sin ingredientes espirituales, agota rápidamente su novedad. El acto sexual en el amor erótico no es un desahogo, un salir a tomar aire ante una pasión que asfixia, sino la completud de la tarea previa de juntar en uno, dos destinos. No debiera confundirse el legítimo deseo de poseer a la novia, que sirve de alquimia al complejo proceso unitivo, con la pasión despertada compulsivamente por un cuerpo donde la carne es lo primordial y el coito el único alivio.

Lo trágico del sexo es su notoria ingerencia en todo desde la infancia a la vejez, su ímpetu hacia la más alta erótica y las más abyecta carnalidad, su oscilación entre lo bello y lo obsceno, su esquivez a la persona, a lo menos en apariencias dignas de apetecernos y su entrega a la realmente apetecida, su devoción por una y su incitación a la infidelidad con otra cualquiera divisada de repente a la vuelta de la esquina.

Azuza desde edades tempranas cuando no cabe integrarlo a un digno proceso erótico con el todo anímico-corporal de una pareja dada la franca inmadurez de los sentimientos que confunden todavía amor con embeleso, hechizo o pasión genital. Cuando a los veinte o veinticinco años los sentimientos maduran,

el matrimonio con su secuencia de hijos ya se ha consumado, y se carga, si hay fidelidad a ciertas normas éticas, una existencia sin salida. Viene entonces la urgencia de ahogar el tedio con drogas, juegos, vida social agobiadora. Abundando los casos en que el sexo se pone precipitadamente al exclusivo servicio de sí mismo y no de la erótica, aparece casi como un milagro que con alguna frecuencia se satisfaga acabadamente a través del amor en las condiciones óptimas requeridas por el destino personal, la sociedad y la cultura.

El influjo de la fantasía y el que lo placentero surja en cierto modo de la proporcionalidad entre lo imaginado y lo real, hace difícil su contentamiento si la pareja no satisface a la larga lo saboreado en los ensueños, ensueños pertinaces movidos desde recuerdos, lecturas, películas, propagandas y conversaciones noveladas.

Cabe preguntarse si los goces de la carne llevan a veces a una elevada erótica, o si toda erótica empieza por el atractivo gracioso del detalle como ya se dijo, dentro de lo cual la carne es como la amarra del conjunto. Hay múltiples ejemplos de lo uno y de lo otro y pareciese lo mismo empezar por cualquier lado. Quizás si haya cuerpos despertadores inmediatos de pasión sexual, pero traspasados de espíritu, que arrastran poco a poco hacia holgados horizontes, y cuerpos cerrados en torno a su atractivo directo que imposibilitan toda mirada al margen de ellos mismos, sumergiéndose, como las drogas, en un mundo alucinante y aniquilador del cual no es fácil zafarse. Aniquila toda parcelación del ser humano, y desde luego, la parcelación del sexo, pues sólo una existencia integrada es capaz de ponerse toda entera al servicio de cada parte, potenciando con lujo lo que cada uno da de sí.

El sexo como la inteligencia pide un cultivo constante a fin de ir desde su primitivismo de partida a la madurez plena, que en ambos casos es la concentración perseverante, atinada, creadora y atractiva, sobre un objetivo preciso, a fin de cosechar frutos estimables. Si una inteligencia cambia de tarea tan pronto nota ciertas penosidades o le atrae el supuesto brillo de otras cosas, no llega a nada; la misma ley vale para el sexo, mucho más vulnerable todavía a los serios atractivos de cada nueva pareja. Justo por eso, en casi todas las culturas se le ha rodeado de atadu-

ras que lo liguen desde la partida a un objetivo único; en algunas sociedades primitivas el matrimonio se realiza ya en la infancia. Lógicamente, aquí como en la inteligencia, el objetivo no puede imponerse forzosamente; es un imperativo vocacional venido desde dentro acorde a su vez, como es lo típico de las auténticas vocaciones, con exigencias propias de la persona, la cultura y la sociedad. Sin embargo, igual que la inteligencia del físico se absorbe en la física sin dejar por eso de "coquetear" con el arte, la filosofía o las otras ciencias, el sexo entregado vocacionalmente a la obtención de un destino común con su pareja, sigue abierto a tentaciones múltiples, que si por falta de madurez erótica no se sabe tomarlas como fugaces coqueteos, se es capaz de ir saltando de pareja en pareja, a la manera de los intelectuales psicópatas ocupados hoy de un tema y mañana de otro, sin alcanzar al meollo de ninguno.

Quizás sorprenda una merma del erotismo en nuestra época, cuando justamente se han roto absurdos tabúes sexuales y los adolescentes se asoman tempranamente a todos sus vericuetos. Sin embargo, muchos confiesan una relación con el sexo ajeno intensamente tediosa si no va casi de inmediato a las caricias y los contactos genitales íntimos. Ni la escuela, ni los padres los han enseñado a una comunicación amplia de persona a persona; ignoran el agrado del conversar, del adentrarse en el alma ajena, y están fastidiosamente saturados de los problemas del momento. El sexo es droga para el olvido del presente. No es entonces, erótica llena de horizontes como la de otras épocas, sino manera privilegiada de ahogar el aburrimiento; de ahí que se cambie con presteza de pareja, pues la repetición de lo mismo, una vez perdida la novedad, aburre de nuevo. Por eso, pese a la amplia publicidad de la pornografía, al interés excepcional mostrado por estos temas, la especie de nihilismo sexual que envuelve incluso a muchos sacerdotes, para quienes ser moderno es abrir todas las vías al comercio sexual de "los novios", el erotismo actual está muy distante aún de los niveles carnales alcanzados en otras épocas, por ejemplo, aquellos de la Francia de los siglos XVII y XVIII, en que si bien tortuosamente, se rodeaba al sexo de una diabólica atmósfera de misterio, como lo prueban las clásicas misas negras, de las cuales nos han dejado elocuente testimo-

nio numerosos autores, entre ellos el marqués de Sade. El sexo exigía allí para ser gozado, de una barroca imaginaria, no ajena a otras creaciones de la cultura de ese tiempo; era uno de los tantos embelesos y torturas refinadas. En una época como la nuestra, marcada por el tedio, no hay cabida para el barroquismo del siglo XVIII, los misterios fálicos del Medio Oriente, o las percepciones hindúes del sexto sentido, ni los ritos iniciáticos, sino apenas para la urgida embriaguez placentera de una droga, disolvente transitoria de angustias íntimas, que crea y resuelve a su medida gratas tensiones de otro tipo anuladoras del fastidio de lo cotidiano.

Sin duda hay, como dice Freud, un progreso desde la mojigatería victoriana al naturalismo actual, pero no puede confundirse todo lo implicado en el problema, con una mera enseñanza de la mecánica sexual y de los diversos modos de obtener el máximo de gozo con el mínimo de riesgos. El sexo es la vía para el amor erótico, en la cual se realiza la hazaña inconcebible de transformar en una, dos intimidades, cosa no lograda ni por el conocimiento, ni por la amistad, ni por la comunidad de ideas, ni por ninguna otra cosa. Es difícil que un poder de esa magnitud sea guiado sanamente a base del puro despojamiento de cuanto él encierra de inabarcable.

La política como pasión

por Rafael Gandolfo

MUCHAS razones convergen para hacernos pensar que el hombre de letras sufre en esta época un considerable descrédito. Aludimos con esa expresión a aquel hombre cuya labor se despliega en un campo de investigación o de creación que carece de inmediata aplicación a la naturaleza o a la sociedad. Es el hombre que no hace encuestas, no evalúa ni se dedica a la medición o a la previsión de los fenómenos. No se ocupa tampoco en elaborar reglas de derecho o administrativas. No es que hoy la literatura o la filosofía despierten menos interés que antes en el gran público. No, la voz del pensador o del escritor es escuchada con atención y aun con avidez si se desliza a temas de política o de sexualidad. En cambio si consideramos el papel que debiera asignársele en la formación del hombre total, comprobaremos sin dificultad que ha perdido crédito a los ojos de aquellos que detentan el poder en las instituciones privadas y públicas. ¿No salta a la vista, aquí en Chile como otras partes, la confianza creciente que se le otorga al sociólogo, al psicólogo y al economista por la simple condición de tales? En el fondo se benefician a su manera de una presunta calidad de "técnicos", término que para muchos

envuelve la idea de persona eficaz, operante, que no se queda en palabras sino que va a las cosas mismas. Empero, esta disminución de su crédito como formador, como educador, que padece el intelectual puro tiene una razón que no es precisamente la competencia que le haría esa nueva clase de técnicos en el alma humana y en los procesos humanos. Y es que por la misma índole de su vocación, el hombre de pensamiento tiende a no arriarse a ningún régimen político concreto, a ningún movimiento ideológico que luche tras el poder político. Tiende más bien a no adherir plena y totalmente a ninguna línea política. Si a veces lo hace, casi siempre lo paga arruinándose como pensador, rebajándose y secando la fuente de su creatividad. Quizás por eso, a menudo en la historia, ha sido mirado con recelo por los Poderes de la tierra. Con más fundamento aún y también con más intensidad ha sido tenido en sospecha por cierto tipo de régimen político, esto es, aquél cuyos representantes por los principios mismos que profesan, le confieren a la acción política en su modalidad más alta, la que parte del Estado, la máxima eficacia en la transformación del hombre. E incomparablemente más reque-

rida de vigilancia será la influencia del intelectual en aquella concepción que le atribuye a los instrumentos de la acción estatal la posibilidad de modificar la esencia misma del hombre. Para una concepción de esta índole, un intelectual sólo es digno de confianza en la medida en que obra animado por una profunda fe en ese mismo rango de lo político y atestigua regularmente esa fe en sus comportamientos. Se comprende fácilmente que instalada en el poder una concepción así se incline fatalmente a constituir una policía de la inteligencia. Ella estará dirigida antes que nada a seleccionar al hombre de letras apto a colaborar en la construcción de la nueva sociedad y del nuevo hombre. Se adivina el criterio de tal selección. No será otro sino el grado de adhesión a la línea impresa por la ideología imperante. O por lo menos tal aspecto entrará como condición sine qua non de cualquiera elevación o traspaso de funciones. Pues bien, se puede comprobar por lo menos entre nosotros que la adhesión reclamada no se reduce a una conformidad del intelectual con los grandes principios de la ideología triunfante, sino que debe ir más allá. Tiene que implicar además la adhesión a los postulados y a los métodos, al ritmo de trabajo y a la calidad humana de los intérpretes de esa política.

Es inevitable que esta policía de la inteligencia y aquellos que la usan quieran justificar su función. Ya a Sócrates se le echaba en cara según el texto de la Apología de pertenecer: "a los que estudian aquello que sucede en los aires o bajo la tierra" y desatienden los asuntos de la ciudad. Recogiendo el mismo tema en el número inicial de su Revista, Sartre, hace algunos años, replanteó brillantemente la cuestión de la responsabilidad del hombre de letras en relación a la política. Lo que allí se discute es en verdad de mayor envergadura, pues se trata nada menos que de la responsabilidad del intelectual para con la sociedad en que vive y de la que se nutre. Frente a esto la tesis de Sartre es que el hombre de letras está como los demás hombres sumergido en su época. No sólo de ella participa sino que además fatalmente, en ella influye. Si no lo hace en el sentido de la justicia y del progreso histórico, lo hará en el sentido contrario en beneficio de la injusticia y del anquilosamiento. "Cada palabra, dice, tiene resonancias, cada silencio también".

El pensador francés entiende de un modo muy peculiar esa responsabilidad del intelectual. Si este último debe intervenir en la lucha política debe hacerlo tomando partido al lado de los oprimidos que son casi invariablemente para Sartre los explotados por los más fuertes económicamente, individuos, grupos o naciones. Y es que si no lo hace llega a ser: "responsable de las guerras perdidas o ganadas, de las revueltas y represiones. Es cómplice de los opresores si no es el aliado natural de los oprimidos. Y no sólo porque es escritor sino porque es hombre". No se contenta con esto Sartre sino que yendo más allá exige que el hombre de letras se ponga al servicio de la buena causa, no a través de meras posiciones de principios, sino participando en las situaciones súbitas e imprevisibles que pueden ser una revuelta, una huelga, una acción represiva contra tales y cuales. Y si así ocurre deberá hacerlo naturalmente poniendo en obra el instrumento que maneja con propiedad, el arte de la palabra, esto es, haciendo obra intencionadamente política y social. La literatura debe ser entonces comprometida en un sentido muy preciso, y ello resulta de una consideración ética, de un imperativo al que nadie escapa.

Hay un fondo de eterna verdad en la postura sartriana y que hoy tanto como ayer conviene subrayar. Ni el pensador ni el artista pueden reclamar una posición privilegiada que los exima de servir a la comunidad a través de la obra misma que conciben y dan a luz. Pero lo que no se puede concederle a Sartre es que la obra total del artista o del pensador no puedan salvarse simplemente por la sustancia eterna de verdad y de belleza que contienen, sino que necesitan de un aditamento, vale decir, la contribución del creador al ahora y al aquí que se juegan en el campo de las contiendas sociales y políticas. Podríamos estar tentados a suponer que esta concepción de la responsabilidad del artista tiene su raíz en cierta inspiración marxista del autor del Ser y la Nada y que por tanto es un rasgo característico de los que allí, en esa filosofía, encuentran las certidumbres fundamentales iluminadoras del pensar y de la acción. Mas para sorpresa nuestra vamos a comprobar que en el fondo esa misma sublimación de la praxis política es aceptada y vivida por hombres que dicen inspirarse por la filosofía más espiritualista que quepa concebir. Si, en efecto, consi-

deramos lo que acontece aquí y ahora a nuestro alrededor, advertimos que los que ejercen esa vigilancia sobre la actitud política del hombre de letras son a menudo hombres que por su mentalidad filosófica y religiosa y por los principios que profesan debieran ser más ajenos a ella. Educados en el ámbito de la filosofía clásica del catolicismo reconocen la honda diferencia entre la esfera de los valores puramente espirituales reservada, a la Iglesia o a la libre actividad del espíritu, y la esfera de los valores humanos que son obra de la comunidad humana natural llamada el Estado. Dentro de esta misma esfera de lo civil o temporal admiten sin discordancia el papel meramente supletorio del Poder estatal en la producción de bienes económicos o culturales. En otras palabras deben aceptar por lo menos en principio no sólo que el Poder estatal con los instrumentos y recursos que le son propios, es impotente para procurar los bienes más altos, sino que además han de reconocer que también en orden a los bienes humanos sociales el Estado más bien cumple su función auxiliando y despertando las iniciativas del individuo y los grupos inferiores, que intentando suplantarlos y anularlos. Claro está, es un rasgo típico de esta concepción cristiana, el principio de que los valores espirituales y en especial, los más altos debieran imprimir cada vez más hondamente su sello, su impronta en las actividades puramente humanas y en el producto de las mismas, así en la búsqueda de la verdad, en la actividad técnica, en la creación poética y no menos en la actividad política. Empero en la interpretación de este principio la conciencia católica parece estar en esta época experimentando un profundo y decisivo viraje. Desde luego porque cada vez más se tiende a reconocer el contenido valioso peculiar del saber, del dominar a la naturaleza, del crear, en fin de toda expresión de la inteligencia, no como simples medios ordenados al logro de bienes más altos. Es decir, se vislumbra la posibilidad de que esas actividades del espíritu entren a operar por su virtud inmanente, a la plena realización de las más altas posibilidades humanas logrando así una especie de eficacia religiosa. Se trataría entonces de espiritualizar lo humano, pero sin sacralizarlo, sacándolo de su propia esfera. Pero además en este vuelco sobre el modo de entender la encarnación de lo puramente espiritual en la praxis humana, hay otro rasgo que se

destaca. Y es que se propende cada vez más a ver en las actividades sociales inherentes a la vida política, la materia más apta y a la vez la más requerida para ser informada, penetrada y como elevada por la energía peculiar a los valores religiosos del cristianismo. Si la presencia en el mundo de hoy de una filosofía o de un arte cristianos le parece con razón, o sin ella, a muchos cristianos, dudosa en cuanto a su posibilidad y su trascendencia, las dudas respecto a ambos aspectos suelen cesar cuando se trata de sentar la posibilidad y la importancia de una política cristiana. Y si ahora observamos lo que ocurre en nuestro mundo inmediato, se diría que la cosa va más lejos. No sólo se tiende a pensar que el terreno de lo político es el que urge más moldear conforme a las exigencias de la ética cristiana y a la vez el que más se presta a ello, sino que se propende a considerar que en esa modelación en que acción del Estado tiene parte preponderante, es donde se debe cumplir el precepto más alto, la obligación suprema del mensaje evangélico, esto es, la caridad. En suma el que no hace política "cristiana" en sentido estricto, no es buen cristiano. Naturalmente esa política no se la entiende como un mero cumplimiento de deberes respecto a la sociedad sino como adhesión a cierta política concreta en su integridad, la política de avanzada, de progreso en favor de la promoción de la masa desposeída y subdesarrollada. "Los cristianos, escribe recientemente un teólogo dominicano, han visto en tal grado, reprochada su ineficacia (en especial, por marxistas) que les es menester dar al mundo un testimonio de caridad eficaz". Y viene esta otra frase decidora: "En un mundo en que todas las cosas toman un aspecto social, colectivo, la caridad debe tomar otro visaje. El individuo que pretende ser caritativo y quiere obrar solo, está condenado a la ineficacia. Si quiere estar a la escala de las necesidades del mundo actual debe integrarse en una fuerza colectiva la cual solamente podrá transformar las instituciones" (Tomás Sauvet O. P. *Vie Spirituelle* - 1961-476). Y se podrían mencionar centenares de textos en el mismo sentido y que hacen ley para la conciencia de nuestro grupo dirigente. Sin duda la expresión "fuerza colectiva" es ambigua o parece serlo, pero como se trata de transformar las instituciones y esto con la máxima generalidad, ninguna fuerza será más operante que la del Poder estatal con todos sus recursos,

y así seremos invitados en virtud de la caridad a colaborar en el movimiento político que aspira a conquistar el poder o mantenerse en él siempre que sea para transformar las instituciones. Dejemos en claro que en ninguno de estos textos se niega el valor que tendría el ejercicio de la caridad en el plano de las relaciones de persona a persona. No se podría llegar a esto sin negar la sustancia misma de la ley evangélica. Pero sí, lo que importa subrayar es, dentro de esta concepción, la radical insuficiencia de esa caridad en las puras relaciones interpersonales, no sólo en vistas al destino de la sociedad, sino además en orden mismo a la salvación del sujeto que obra. No se es bueno, no se cuenta con la gracia divina si no se contribuye en forma directa a esa transformación de instituciones como estructuras sociales, según la línea de una política determinada. Por lo menos tal sería la exigencia válida para el común de los cristianos. Y si quisiéramos captar mejor cómo entiende esa línea política entre nosotros el cambio de estructuras e instituciones tendríamos que citar otros textos de decisivo peso en el medio cristiano más operante. A modo de ejemplo en uno de ellos se sugiere la actitud que debiera tomar el hombre de empresa o el dirigente consciente de esta época, respecto al fomento de relaciones humanas entre los trabajadores o empleados. "Pienso, dice, ... que las relaciones humanas son buenas en sí mismas. Pero pienso igualmente que ellas no pueden serlo en un régimen capitalista. En este régimen las relaciones humanas *están viciadas en su punto de partida*". Y más adelante se dice: "El patrón que establece relaciones humanas está dominado por las relaciones internas de un sistema injusto" (*Economie et Humanisme* - Marzo 1955). La idea de que un sistema de producción es esencialmente injusto constriñe al individuo dotado de sensibilidad ética a tomar partido por una sola forma de acción política y que en este caso será la que proyecta la aniquilación del sistema económico tachado de injusto.

No es el propósito de este trabajo discutir la postura frente a la sociedad actual o frente a la ética cristiana representada en las citas anteriores. Han sido traídas a cuenta exclusivamente para iluminar las raíces de un comportamiento concreto frente al intelectual, comportamiento que asoma entre nosotros en los cristianos más intensamente volcados a la

acción política. No insinuamos tampoco que desde esa apreciación sobre la importancia y la obligatoriedad de ejercer la caridad en el plano político, derive cual consecuencia lógicamente necesaria una actitud selectiva rígida para con el hombre de letras no comprometido. En efecto, al igual que todas las posiciones de principio frente a lo que debe ser y lo que no debe ser en la praxis, cabe absolutizarlas y llevarlas al extremo, o al revés relativizarlas. Pero si echamos una mirada atenta a lo que ahora acontece y al tipo de formación moral que se trata de inculcar en muchos ambientes, no será difícil observar una fuerte inclinación a concebir la transformación de las estructuras sociales económicas buscada a través de medios específicamente políticos, como la obligación más alta que pesa sobre la conciencia del cristiano de hoy. Entonces una acción política así proyectada tiene que desarrollarse como espontánea prolongación de una actitud religiosa frente al mundo, esto es, frente a un mundo considerado en bloque como moralmente odioso. La acción política tiene que tomar el aspecto de una pasión religiosa. Viene a reemplazar en muchos cristianos de hoy la pasión con que sus padres defendieron en otra época la causa de la Iglesia y de la Fe.

Habría que insistir en otro fundamento de esa concepción de la responsabilidad cristiana frente al mundo. Como se ha visto ella en parte se explica por un enjuiciamiento drástico acerca de la maldad del sistema económico vigente. A ello se une una peculiar valoración de la acción política llevada al extremo de sus posibilidades. Es la creencia en la absoluta eficacia de las ordenaciones jurídicas y de las diversas impulsiones planificadoras que pueden partir de una fuerte e inteligente organización estatal. El Estado moderno con todos sus instrumentos incluidos, también los de coacción, es vivido como un poder de eficiencia ilimitada. Frente al alcance de las posibles estructuras que es capaz de crear él y sólo él, en orden a satisfacer las aspiraciones humanas, todo otro tipo de actividad humana, por ejemplo, el de la persona tomada en su singularidad y unicidad, aparece deleznable. Y si todavía se le concede un lugar de importancia o quizás insustituible vistas las exigencias del hombre total, inconscientemente se sigue pensando que

una vez impuestas las nuevas estructuras sociales y económicas, necesariamente la sociedad producirá las individualidades fuertes y geniales de que ha menester.

Resulta curioso seguir paso a paso el desarrollo de esta concepción esencialmente sublimadora de la acción política. Aparece como una nueva versión de la vieja tesis de: ¡Política primero! Todavía más curioso resulta observar la coincidencia de fondo en la apreciación de la trascendencia ética y práctica de la ocupación política en una forma de pensamiento marxista como es la de Sartre y esta otra forma que aparece inspirada en los postulados cristianos. Debajo de la diferencia de objetivos y medios que estas teorías proponen aparece una identidad en el espíritu que valdría la pena caracterizar más a fondo.

En ambas divisamos a modo de supuesto indiscutido la perversidad inadmisibile de este mundo humano en que vivimos y que surgiría de sus ordenaciones económicas objetivamente generadoras de las más abyectas formas de servidumbre. Frente a un mundo así ignominiosamente surgido no le cabe a una conciencia recta otra decisión que la de alistarse en una especie de guerra santa tras la demo-

lición radical y apresurada de esas ordenaciones globalmente consideradas. Y tanto más fuerte y extremoso se volverá ese impulso ético demoledor si se cree firmemente haber descubierto otras ordenaciones que cuasiinfaliblemente habrían de producir relaciones justas y armoniosas entre los elementos del mundo económico. Partiendo de tales supuestos no será difícil condenar al intelectual, al pensador o al artista cuya labor creadora se despliega sin evidente relación con los problemas que plantea la política. Quizás no se le condene como criminal, pero sí aparecerá llevando a cabo faenas suntuarias y egoístas y, en el fondo, parásitas en un mundo afligido por el hambre o la carencia de habitaciones. Mucho más duramente ha de ser juzgado aquel que temerariamente quiera ejercer el derecho de la crítica partiendo de otros postulados y de otra visión del mundo y de la política. No está de más recordarle a muchos que estamos viviendo en este clima adverso a toda forma de pensar libre y que en él se encubre un germen letal para esa más alta medida de humanidad a que en el fondo aspira toda sociedad que toma plena conciencia de sí misma.

Valores y poderes universitarios

por Joaquín V. Luco

QUIZAS NADIE dude en Chile —y probablemente en toda Sudamérica— que la investigación científica es algo esencial para la comunidad de un país. Pero ahí se quedan casi todos: no se sabe por qué es esencial y parece no interesar que lo sea.

No es extraño que esto ocurra, pues una gran masa de los habitantes de Latinoamérica no han tenido ocasión de cultivarse. ¡Qué puede saber, entonces, del valor de la ciencia!

Sin embargo, en una ocasión oí en un ambiente profesional un argumento que ponía aquello en duda. "Chile es un país pobre, no es posible que algunos jóvenes de valer se dediquen a la investigación; dejemos a los norteamericanos, europeos y rusos que nos ofrezcan sus conocimientos y limitémonos nosotros a elegir los que nos convengan más". Ahora habría que agregar entre los llamados a ofrecernos el saber tal vez a los japoneses, pronto, quizás, a los chinos, después a los del Africa y luego a otros y otros y nosotros... ¡como las vírgenes necias!

Digo lo que oí sólo en una ocasión, aunque en muchas otras sospecho que no hubo valentía para expresar un argumento tan pobre como este del país pobre, u otro similar.

Aun en países cuyos promedios económicos y culturales son superiores a los de América Latina, el ser hombre de ciencia no da una situación de preferencia en la estructura social. A investigadores universitarios europeos, que por diversos accidentes históricos debieron trasladarse a los Estados Unidos de Norteamérica, los he oído expresarse así: "Aquí tengo magníficos laboratorios, una situación personal buena, pero no soy tratado en esta sociedad en la forma preferencial a que estaba acostumbrado en Europa".

No pienso que deba haber preferencias dentro de la estructura social. ¡Por qué ha de haberlas! Pero estoy convencido que cada uno debe estar donde le corresponde y con el poder que necesita para su acción.

Dejemos por ahora las masas de los pueblos, ya que en Latinoamérica es difícil que

la ciencia actual llegue rápidamente a ellas. Veamos los grupos que deben ser los conocedores del saber científico, del cómo se hace, del valor que tiene, del poder que engendra, del significado que posee y llegaremos en Latinoamérica, casi exclusivamente a las universidades.

En ellas, tampoco se duda que la investigación científica es esencial, pero ahí se quedan, también, a veces. Preferiría que por honradez intelectual, se pusiera efectivamente en duda que la investigación es función primordial de la Universidad latinoamericana. Así llegaríamos quizás a saber mejor qué somos dentro de la Universidad.

En líneas muy generales yo diría que en las universidades latinoamericanas los hombres de ciencia viven como dentro de un paréntesis. Paréntesis en general respetado, pero siempre un paréntesis. Puede que sea ancho o estrecho, pero siempre un paréntesis.

Ya lo he dicho, frecuentemente los valores universitarios no tienen poder y los poderes universitarios no tienen valor.

Si yo comparase lo que vi en regiones otras que Latinoamérica, diría que allá los poderes universitarios están al servicio de lo que es la Universidad, de su verdadero meollo, es decir de los hombres que al hacer, al decir, o al medir entregan en alguna forma algo más en el saber, más en el comprender o más en el crear belleza. Y que lo entregan sin segundas intenciones. Porque si bien el saber más, significa poder más, este poder más es para que lo obtengan otros, las restantes instituciones y la sociedad misma.

En Latinoamérica, en cambio, el poder de la autoridad universitaria cumple, lejos de siempre, con la razón para la cual existe: "Servir a lo que constituye el alma de la Universidad". Con frecuencia el poder universitario se usa para ejercer influencia no universitaria dentro de la sociedad.

¿Qué entiendo por valor en los poderes?

El uso del poder con valentía académica. El conocer y el considerar positivamente la je-

arquía de valores universitarios. El no caer en la rutina, que deja que todo se enmohezca. El no esperar más ayuda de fuera, pues ella se acabará pronto y quedaremos a la deriva. Los poderes que hoy día necesita la Universidad deben ser autoridades revolucionarias, porque la ciencia actual es revolucionaria.

Pero no deseamos que los científicos se conviertan en administradores: somos muy pocos para tal derroche. ¿Cómo entonces pueden ellos tener poder? Simplemente como se hace en otros lugares: poniendo la administración al servicio de la ciencia de la Universidad y cuidando que esta relación en ningún momento se invierta.

El empleo del poder de las autoridades universitarias frente a situaciones no universitarias ha ido lentamente transformando las universidades latinoamericanas en instituciones que son instrumentos políticos. Por eso, se defienden conceptos que no se quieren definir por temor a perder el poder.

Se habla, por ejemplo, continua y permanentemente de la libertad académica y no todos entendemos lo mismo en estos dos vocablos tan sencillos y tan profundos.

Se incluyen en ellos situaciones tan distintas como la libertad de pensar y decir, que exige un universitario para poder trabajar y para poder vivir, con la libertad de lanzar insultos o guardar armas en un edificio donde la policía no puede entrar.

Se habla de libertad académica en lugares donde los profesores temen expresar sus pensamientos porque temen perder sus cátedras si los alumnos están en desacuerdo.

Se habla de libertad académica cuando los alumnos temen expresar sus ideas, porque arriesgan perder su matrícula.

Se quiere defender la libertad académica con métodos académicamente inaceptables.

El dedicarse a la investigación científica es una actitud natural. La investigación es una de las numerosas actividades que los hombres puedan desempeñar. Pero en nuestros países, no es una actitud natural. Hoy menos que antes, pero todavía, toda nuestra estructura, pletórica de inteligencia burguesa, trata de impedirla.

Los jóvenes que salvan los primeros escollos, llegan a la Universidad y ahí, la ciencia no está y cuando está, se la encuentra

al servicio de Escuelas Profesionales. Hay pocos sitios donde la ciencia esté como dueña y señora del lugar.

Facultades de Ciencias son escasas. En Chile recientemente se ha creado una. Ahí se ha concentrado un grupo de los mejores valores científicos que poseemos. Pero, una vez más, a los científicos no se les ha dado poder. Se lo ha dejado en las clásicas Escuelas Profesionales, cuyo *habitat* universitario es inadecuado para la ciencia. O tenemos un ambiente propicio o el desarrollo que dentro de nuestros paréntesis hemos logrado, seguirá la ruta de la involución.

Resulta paradójal que el Senado de Chile esté preocupado de crear un premio para los científicos, antes de dar los medios que ellos existan, para que ellos se formen y no se vayan del país; para que la ciencia exista en Chile.

No se puede seguir esperando que anualmente ingresen a estudiar ciencias en nuestras universidades jóvenes seleccionados, intelectualmente capaces y que además tengan una actitud que no puede ser sino heroica, por la inseguridad que ofrece el futuro a ellos y a la ciencia en el país.

Tenemos una triste experiencia en los últimos años que es un elocuente testimonio de lo que aquí se ha dicho. Los científicos de Chile hemos deseado crear un organismo extrauniversitario donde tendríamos algún poder independiente. Similar a los que existen en muchos lugares, incluyendo varios países latinoamericanos.

Pedimos al Gobierno anterior la creación del Consejo de Investigaciones Científicas. Fue imposible obtenerlo, no tuvimos comprensión. Aquellos, que quizá tuvieron buena voluntad para hacerlo, creían que con el Consejo de Investigaciones Científicas se aumentaría la producción de leche del país.

Solicitamos al Gobierno actual la constitución del Consejo de Investigaciones Científicas. Se nos aseguró, por las más altas autoridades que muy pronto se darían los primeros pasos oficiales para iniciar el Consejo de Investigaciones. Esto hace más de un año... un largo año.

Y, como epílogo, el Consejo de Rectores, que es una institución con poder universitario, pero sin valor científico, ha creado un Consejo Nacional de Investigación, pero lo ha hecho sin consultar a los científicos del país.

Arquitectura

Instituto de Arquitectura U. C. V.

SALUDAMOS al arquitecto, pues hoy —contra toda opinión— urge la arquitectura.

Al arquitecto que por ciencia o poesía recibe el tiempo que ve un destino. Trabajar por el destino —ciudad, país— es su labor. Por esa luz el acto es más complejo que la función y sólo de él surge la forma.

Saludamos al arquitecto que ve y ejecuta la forma. No las formas —bastardizaciones que mediante ajustes externos abandonan el vigor de la realidad. Bastardizadores que se auto-definen realistas y cambian el destino y su presente en “lo que va resultando”.

Saludamos al arquitecto de la forma que alberga el acto cotidiano. Forma donde el misterio de la materia —con la que se construye una obra— se denuncia.

Al arquitecto que encarna, en los casos, un destino, pues ve la escala donde comparece —múltiple— el presente y los casos se articulan.

Ver es un don y obrar es su cálculo para que esa realidad se manifieste como forma.

Saludamos al arquitecto que mantiene ese principio. Principio que elabora el proyecto, que es abertura y sentido y, por tanto, poder para reunir y orientar en cada caso concreto los aportes de otras disciplinas y requerimientos de su medio y su tiempo.

Al arquitecto que de esta manera confiere a sus obras la real identificación. Arquitecto pues, y no servidor, de la homogeneidad y cantidad —las circunstancias de hoy.

Saludamos al arquitecto cuyo propio obrar se conforma en virtud de tales designios. Designios que traen consigo una firme retórica cuyo secreto es el siguiente: la traición a la forma viene de dentro y no de fuera.

Saludamos a los arquitectos que en las mesas redondas de las planificaciones no se resignan a situaciones intermedias, pues asentados en el diseño pueden realmente dar cabida y fecundar las otras disciplinas que de suyo no alcanzarían el misterio de la materia, la real escala y la forma.

Saludamos a tales arquitectos que no se resignan. Sin ellos el presente, sin forma, se debilita a pesar de las mejores intenciones y técnicas. Y el futuro en vez de ser justo riesgo, se convierte en oscura amenaza que debe conjurarse.

Saludamos al arquitecto que así levanta a lugar los parajes rurales o urbanos.

Ver un destino significa, también, limitar. De suerte que la totalidad no es ya la suma de los bienes posibles. Tales renunciaciones constituyen la herencia y sabiduría de pueblos y ciudades.

Saludamos al arquitecto de esas renunciaciones que dan forma a la forma.

Es el canto del pudor.

El pudor con que el hombre ocupa y habita la tierra.

DOCUMENTOS LITERARIOS

por Armando Uribe Arce

EL AUTOR de estas líneas tiene tres opiniones sobre la literatura escrita en lengua castellana en Chile, sea por chilenos o extranjeros, o fuera de Chile por chilenos. Como le parece que dos a lo menos de tales ideas, si no las tres, distan mucho de ser generalmente compartidas, quiere enumerarlas de inmediato, a riesgo de repetir lo que ha dicho en otras páginas.

Es la primera, que no debe por ahora hablarse de "literatura chilena", en el sentido en que se habla de literatura griega o inglesa: como de una tradición más o menos homogénea de obras literarias que pueden relacionarse unas a otras por sus temas, por el "canon" de valores, morales, psicológicos, históricos, y, sobre todo, estéticos, a que casi todas se refieren de manera directa o implícita, valores en cierto modo permanentes y que constan de obras llamadas, en esa tradición, "clásicas"; y relacionadas en lo fundamental por el hecho de haber sido escritas todas en la misma lengua. La unidad de una literatura es dada, en esta opinión, por la lengua en que esa literatura ha sido escrita. De tal manera, resultaría erróneo sostener que existe una "literatura chilena" contrapuesta a una "literatura española". La literatura escrita en castellano en Chile, es literatura castellana, como lo es la escrita en México, en Argentina, en Perú o en España.

Es la segunda opinión, que las obras escritas en castellano en Chile no tienen, dentro de la tradición de la literatura castellana, sino un valor relativo y más bien escaso, con la salvedad probable de algunos libros de dos o tres poetas, en este siglo, y los de dos o tres historiadores en el pasado. Si *La Araucana*, de Ercilla, es literatura chilena, deberíamos, acaso, agregar a esta salvedad un poeta del siglo XVI. Esto no quita interés y mérito a las obras bien numerosas que cualquier índice de las Historias o Panoramas de la "literatura chilena" largamente refiere. Es sabi-

do que los libros excelentes nacen de un medio literario nutricio que no está a su vez necesariamente compuesto de obras maestras. Sin embargo, complementamos nuestra opinión, contradictoria aquí seguramente con la general y acreditadas, con el antipático agregado de que, a nuestro juicio, esas obras señeras de la literatura escrita en Chile no tienen como antecedente ni punto de referencia ni medio intelectual nutricio las obras de sus antecesores o contemporáneos nacionales, sino las obras de la propia tradición castellana, lo que es natural, y además, las obras de tradiciones ajenas, a las cuales una falta de conciencia cultural adecuada en cuanto a los valores de la propia tradición, ha prestado atractivos superiores. Puede, es claro, admitirse que literaturas como la inglesa y la francesa tengan por sí mismas, y aun para el más consciente de los hombres de letras chilenas, un atractivo que la literatura castellana de los siglos XVIII, XIX y XX no ofrece. Por último, dentro de esta segunda especie de ideas, creemos que dichas obras excelentes, y mencionemos, para no nadar en lo abstracto, la *Histórica Relación* del Padre Ovalle, los *Recuerdos* de Pérez Rosales, *Tala* de Gabriela Mistral o *Residencia en la Tierra* de Neruda, como ejemplos, son realizaciones aisladas, que no anuncian esplendores futuros, que no se relacionan esencialmente con el común de las obras escritas en Chile en su época, aunque tengan con ellas relaciones de carácter secundario o superficial, y que —por lo demás— si son obras de arte valederas no tienen por qué suceder a otras ni anteceder a unas, pues en arte no hay progreso.

La tercera opinión se funda en un hecho: que de la masa de obras de la más diversa índole escritas y publicadas en Chile, desde que el país existe, la gran mayoría puede ordenarse en los géneros relacionados con la historia, sea en cuanto ensayo histórico, biografía, etc., sea por su carácter de crónicas,

recuerdos, memorias, y otros; es decir, la mayor parte de las obras escritas en nuestro país ha tenido como propósito el de documentar una realidad social, política, militar o económica. La mayor parte de la literatura en Chile es documento histórico. A contrario sensu, debe concluirse que los documentos históricos en términos generales pueden ser estimados "literatura" entre nosotros. Si tuviesen sólo un interés documental, no se justificaría el considerarlos, siquiera en potencia, como literatura. Pero ocurre que las obras que más interés ofrecen entre las escritas en Chile son precisamente libros de historia, recuerdos o crónicas. Esta afirmación está lo bastante acreditada en cuanto a los libros de los siglos XIX, XVIII, XVII y XVI, para que sea necesario dar pruebas concretas. Se ha dicho mil veces que Chile era un país de historiadores. La producción intelectual que merece ser recordada, con anterioridad a la independencia política está casi sin excepción alguna relacionada con la historia; ¿para qué mencionar de nuevo al Padre Ovalle, o a Pineda Bascuñán, o a los numerosos cronistas de los siglos XVI, XVII y XVIII? Ello, no obstante que, a nuestro juicio, merezcan todos los que escribieron en ese período una cuidadosa valoración como autores de obras literarias, mediante el examen de los valores literarios de sus crónicas e historias. Sin duda el pasado cultural chileno se enriquecería si fuéramos capaces de ver y ponderar el interés literario de las relaciones de viajes y de batallas, de procesos judiciales y expediciones guerreras, de reclamos, cartas y memoriales, todo el arsenal de documentos que duerme por ahora en archivos y bibliotecas con el marbete "documentos para la historia", en circunstancias de que muchos de ellos tienen —ya no desde el punto de vista del historiador, sino desde el ángulo del gustador de invenciones de la fantasía y de representaciones de la realidad— un valor inédito. En cuanto al siglo XIX, sostenemos que la literatura escrita en Chile es mucho más rica durante esa época de lo que las "historias" literarias dejan constancia. Obras como *Los Constituyentes de 1870* de los Arteaga Alemparte, deben ser reconsideradas como obras literarias. ¿Por qué, si se admite que los *Recuerdos del Pasado* son literatura, y la mejor del siglo en Chile, se mezquina este

carácter a las producciones notables de Vicuña Mackenna, en que a través de la pintura de sucesos en apariencia ajenos a él, como el *Ostracismo de O'Higgins* o la *Guerra a Muerte*, desarrolla dotes de memorialista insigne, de "novelista" superior quizá en sus figuraciones a don Alberto Blest Gana? Por otra parte, de las propias novelas de Blest Gana lo único que resiste al tiempo son las rememoraciones personales, directas o traspuestas. Más valen las páginas en que pinta su propia infancia, en *El loco Estero*, que las laboriosas descripciones de psicologías primarias en *Los Trasplantados*. Y en *Durante la Reconquista*, lo que vale es precisamente el acopio de tradiciones orales recogidas sin duda por el novelista y acomodado, por desgracia, a una trama novelesca harto débil y hechiza. Hay páginas de Sotomayor Valdés, como las de su *Diario boliviano*, que son literatura superior a la que se publicara con ese nombre contemporáneamente; casi todo el *Diario de la Revolución de 1891*, de Fanor Velasco, es literatura con un fuerte sentido dramático, que el autor transmite hábilmente, apareciendo y desapareciendo del primer plano. Desde luego el volumen de *Algo de lo que he visto*, de don Crescente Errázuriz, supera a la mayoría de las novelas nacionales. Pero estamos entrando al siglo XX. Volvamos al XIX, aunque sea para continuar con una visión heterogénea del abundante material que nuestras historias literarias descuidan, no se sabe bien por qué, pues aceptan incluir obras similares de siglos anteriores, e incluyen con razón como textos de interés literario hasta las cartas de Pedro de Valdivia. No es el género elegido deliberadamente por un escritor lo que da valor literario a su obra, ni la circunstancia de que disponga de fantasía o imaginación, no es el título de la obra lo que la hace literaria sino la capacidad del autor de expresar una realidad, exterior o espiritual, social o personal, histórica, ficticia, apasionada o indiferente. Mejor expresa la realidad de su experiencia un Diego Portales en varias de sus cartas personales y privadas (no en todas, librenos Dios; y a la severa inclinación del historiador chileno por editar la documentación completa puede atribuirse, en parte, la ceguera de los literatos que no han apreciado, sino por excepción, los "documentos" con valor literario),

más valen estas cartas como literatura que los cuentos, ilegibles hoy, de don José Victorino Lastarria, muy meritorios pues fueron de los primeros en Chile, pero que son a su vez inferiores a algunos pasajes —muy pocos, sea dicho de paso— de los propios *Recuerdos Literarios*, de Lastarria, como ese párrafo en que retrata a Bello y a don Simón Rodríguez conversando.

También durante lo que va corrido del siglo xx creemos indispensable reivindicar el valor literario de las obras relacionadas con la historia, de los recuerdos, diatribas, cartas, memorias, diarios de vida, documentos en general que, aparentemente, esperan el juicio de la posteridad (representada por los historiadores futuros, posteridad de gabinete, composta de profesores y políticos en su mayoría), en circunstancias de que el presente, nosotros, podríamos gozar del suplemento de fuerza espiritual y psicológica depositado en esas páginas a medias conocidas, mal aprovechadas.

De las obras históricas y parahistóricas del siglo xx en Chile creemos que alcanza en interés literario a las obras reconocidas y oficialmente "literarias". Dicho en otras palabras: creemos que la literatura en Chile está hoy igualmente representada por aquellos "documentos" que por las novelas, poemas, dramas, ensayos de crítica literaria, cuentos, apólogos, etc.

Se nos dirá: ¡Enormidad! ¡No es posible! ¿Y Neruda, y la Mistral, y Huidobro y, si se quiere Prado, los premios nacionales, Manuel Rojas, y veinte y treinta más?

Contestamos: en cuanto a las dos o tres voces mayores del siglo, y mencionemos sólo dos, para dejar abierto el debate, Gabriela Mistral y Pablo Neruda, afirmamos ya que su aparición "no hace verano", que sus obras son fenómenos literarios aislados en Chile, y no parte representativa de un cuadro cultural homogéneo. En cuanto a los demás, desde luego Edwards Bello, González Vera, Manuel Rojas, Benjamín Subercaseaux, para nombrar cuatro de veinte y dejar asimismo abierto el debate, pues bien: creemos que son autores de obras de indudable interés literario, pero creemos que justamente el mayor interés en esas obras reside en la proporción de memorias personales, recuerdos literarios, sociales y políticos que contienen, en su proporción de confesión, no estrictamente literaria, no deformada por un propósito artístico; y

creemos, al mismo tiempo, que la obra de estos escritores, cuando quiere adoptar una forma artística y designios autónomos, no históricos, se hace inferior, dudosa, pierde fuerza y promete no perdurar. ¿Se nos pide ejemplos? Basta comparar, entonces, *Hijo de Ladrón*, de Manuel Rojas, con *Punta de Rieles*, del mismo autor. Es cierto que ambos libros se remiten a una realidad social chilena, pero mientras la primera correspondía, según ha relatado el propio autor, a muchas experiencias directas, en la segunda ha debido suplir la falta de esa experiencia con una construcción o composición en que el afán de dominar una técnica puramente libresca y el deseo de reproducir experiencias de segunda mano y segunda voz se disputan los papeles para hacer condenable la novela. La obra importante de Edwards Bello es casi toda confesión; su novela *Valparaíso* hubiera, sin duda, ganado de no envolverse en una trama ficticia por lo demás transparente; *Cuando era muchacho*, de González Vera, es libro de recuerdos; *Jemmy Button*, de Subercaseaux, sufre del defecto del libro mayor de Edwards Bello, aunque el intento de Subercaseaux es distinto: el de relatar una especie de peregrinación intelectual, la puesta en causa de un hecho histórico fundamental en un país como Chile; y aún más, si se nos pregunta a fondo, diremos que *Niño de Lluvia*, recuerdos personales, nos parece mejor que *Jemmy Button*.

Como éste es sólo un ensayo, no seguiremos detallando el caso de las obras literarias de los demás prosistas chilenos, pero nos parece que la situación es semejante para casi todos los de verdadero interés literario. La suerte de los poetas es curiosa. Aunque hayamos sostenido que los poetas más grandes parecen ser fenómenos aislados, nos asalta a veces la duda (fundada quizás en vanidad nacional) de que acaso en Chile haya en formación una "escuela" de poesía castellana, y que de esa manera se salvan los poetas en Chile de esta especie de maldición nacional: la de ser "historiadores" o no ser. Recordemos, en todo caso, al pasar, que Neruda en varios poemas, y señaladamente en uno del *Canto General*, incita a los poetas de América (pero es obvio que está pensando determinadamente en los de Chile), a cantar la realidad social e histórica: de manera que la exhortación del poeta mayor consistiría precisamente en resignarse, o más bien apro-

vechase de esta tendencia nacional. La idea de una "escuela chilena" de poesía, o si no se quiere hablar de "escuela", movimiento, o como se le llame, "poesía chilena", ha sido por cierto afirmada por varios historiadores, prologuistas y —cómo no— por algunos poetas. Pero creemos que está por probarse; y los jóvenes poetas que lo acreditarían o no han nacido o no se los oye ni se los ve. En todo caso, la obra de poetas importantes, desde Pezoa Véliz a Nicanor Parra, ganaría sentido si se la considerase, primero, como "documento" de una realidad histórica nacional, y sólo después como obra específica dentro de un género literario.

Vamos ahora a las obras que derechamente se han publicado durante el siglo como obras históricas, o como documentos para la historia, y que a nuestro juicio revisten especial interés literario, aunque oculto a los ojos de muchos historiadores y críticos por el momento. Esto último no quita que historiadores y críticos devoren privadamente esos "documentos" y que los aprecien; no por eso les dan entrada al frágil emporio de la "literatura chilena", que lo es mucho menos aún si se le resta este caudal vigoroso de las biografías, historias, correspondencias, recuerdos, diatribas, reflexiones críticas, diarios personales y memorias. Con todo, algunos historiadores consideran a la Memoria Personal, junto al Ensayo y al Artículo de Costumbres, como género literario. Pero nosotros ampliamos esa consideración a otra clase de obras, por ejemplo, las correspondencias (y las *Cartas Chilenas*, editadas por el propio Silva Castro nos sirven), los discursos literarios (como los de don Juan Agustín Barriga) y los artículos periodísticos de tema político (como las Cartas de Severo Perpena, del siglo pasado, de indudable interés literario, tan difíciles de encontrar y, que sepamos, nunca citadas por los historiadores de literatura, a excepción de Amunátegui Solar); y les atribuimos su valor literario sobresaliente, en un medio cultural como el de Chile, no a la circunstancia de poder clasificarse como elementos de un "género literario", sino primordialmente como "documentos" de esta realidad tantas veces calificada. Hay desde luego críticos, como Hernán Díaz (un escritor, él mismo, que vale precisamente por obras que no pertenecen a los géneros literarios mayores: crónicas literarias y sociales, digresiones alrededor de li-

bro extranjeros o chilenos, notas de costumbres), que ceden al gusto por el documento de sabor literario, y destacan a los memorialistas, o editan las cartas privadas de un hombre público. A hombres de letras de esta clase debemos justamente la inclinación a buscar en los terrenos fronterizos a la literatura la mejor literatura escrita en Chile.

¿Quién que haya leído los retratos de don José Francisco Vergara o de Balmaceda en la extensa *Historia de Chile*, de Encina, puede no reconocer en esas páginas a un escritor tan vigoroso como nuestros novelistas de más relieve, capaz de "componer" un carácter y hasta de crear un tipo novelesco? Bien puede uno prescindir de la verdad histórica frente a esas descripciones: persuaden por sí mismas, como literatura. Y los cuadros de costumbres que traza Encina, y su presentación de pugnas sociales y hasta raciales, ¿no son de un interés literario vivísimo? Por lo demás, inmersas en su *Historia*, se reconocen, como en la obra de otros historiadores chilenos que por pudor o temor se niegan a relatar directamente su experiencia, unas memorias personales llenas de pasión y de pasiones, intencionadas, controvertibles, cruzadas de símbolos y fantasías.

La Fronda Aristocrática, de Alberto Edwards, tiene interés literario, la *Guerra del Pacífico*, de Bulnes, tiene interés literario, y lo tienen el Diario de Abraham König (llamado erróneamente *Memorias*, como el de Fanor Velasco), y la correspondencia de Osvaldo Vicuña y, desde luego, las crónicas históricas, políticas y sociales de Joaquín Edwards Bello y, cosa curiosa, hasta algunas obras que lindan con la genealogía. Más de alguien dirá: este ensayista perdió la cabeza. Pero que los lectores voraces y los críticos literarios de Chile (lectores de prestigio), se pregunten: ¿Qué leo con más placer, de qué hablo cuando no estoy obligado a tratar de "literatura chilena", qué obras expresan con más fuerza la vida vivida en Chile, representan más sinceramente las experiencias de una realidad difícil, sutil y brutal como la nuestra? No cabe duda que tal libro de Barrios y tal otro de María Luisa Bombal, o alguna página de D'Halmar, y algunos ensayos de Montenegro, ciertos cuentos de Federico Gana (que parecen cartas literarias de una deliciosa sencillez, más que cuentos), y llamamos los nombres de muchos escritores de

valer; pero, ¿no están junto a ellos, en el estante de nuestro lector de paladar estragado, los dos tomos de la increíble *Tiranía en Chile*, de don Carlos Vicuña, despiadada, nerviosa, novelesca? Es una de las obras más caras de la librería chilena, sus ejemplares desaparecen de las tiendas de libros viejos apenas un aficionado las descubre, sus metáforas quemantes son repetidas al oído, como noticias recientes, aunque humillan a seres y cosas de hace cuarenta años. ¿Justicia o injusticia históricas? Eso no importa nada al lector (si no es víctima, él mismo o algún pariente cercano suyo, de los variadísimos epítetos en que el autor es maestro); le importa sí que la obra es novelesca; más que casi todas las novelas chilenas. El propio Vicuña Fuentes lo sabe; no por error llamó a otro libro tan notable como la *Tiranía: Cuatro Evasiones Novelescas*.

Pero deberemos recordar de nuevo que éste es apenas un ensayo; no parece posible dar aquí todos los ejemplos que, a nuestro juicio, abonan la tesis de que la literatura en Chile no se entiende por completo si se excluye de ella a la historia y a las obras documentales, en apariencia válidas sólo para el historiador político, social y económico, y que sin embargo, revelan y reproducen e imitan una realidad que, ella sí, es propia de Chile y de ninguna otra parte. La base de una literatura nacional del futuro, tanto y tal vez más que el cuerpo de las obras de intención literaria, de géneros mayores literarios, sería así el gran cuerpo de las obras de ocasión o intención históricas. Por otra parte, como es sabido por todos, la gran tradición, y puede en este caso hablarse de una "tradi-

ción" nacional en las letras de Chile, es el género histórico y los documentos para la historia. El cuenta con intelectuales como la literatura no los ha tenido. Barros Arana, Vicuña Mackenna, Sotomayor Valdés y decenas de otros, también en nuestro siglo, aunque haya habido una especie de regresión de la cual nos parece que debemos volver. La novela en Chile, y eso lo aceptan con franqueza los críticos serios, presenta muestras bien pobres. ¿Cuál es el motivo? Entre muchos otros, ofrecemos el siguiente: la novela es un género mayor, que exige un ambiente cultural desarrollado. Es cierto que puede contrahacerse una novela según moldes exóticos (para nosotros será exótico el modelo francés, el norteamericano y el ruso), y así ocurre en Chile y también, con más habilidad técnica y fortuna, en otros países hispanoamericanos; por qué con más fortuna y mejor técnica es cuestión aparte; y no necesariamente una ventaja. De todos modos, en un ambiente cultural en formación, indeciso, como el de Chile, sería más sensato que los escritores se contentaran con géneros de menos exigencias formales, y que no elevaran al ámbito de la ficción las experiencias que pertenecen legítimamente a la crónica, sino cuando aquello resultare indispensable; disminuirían las novelas y los cuentos: aumentaría (estamos en el reino abstracto de las hipótesis) el nivel de la literatura. La verdad humana y la sinceridad artística, tan ausentes de nuestra literatura de ficción, darían fuerza renovada a una tradición efectivamente nacional, una de las pocas tradiciones culturales chilenas.

La autonomía universitaria y los grupos de presión

por Luis Izquierdo

LA AUTONOMIA universitaria es una cuestión especialmente polémica en Latinoamérica, porque probablemente no está claro lo que es ni lo que debe ser la Universidad. Como consecuencia de lo primero, es ambigua su relación con la sociedad y el estado; como consecuencia de lo segundo, es irrealizable su auténtica reforma.

En busca de una descripción general, quizá lo más apropiado sea decir que la Universidad típica de Latinoamérica es una asociación inorgánica de escuelas profesionales que se fundan en el privilegio, no siempre en la competencia, de otorgar títulos reconocidos por las leyes.

¿Qué debiera ser la Universidad? Una definición que concite un acuerdo formal es fácil de formular; basta con invocar las grandes palabras como cultura, investigación, difusión del conocimiento, u otras. Pero una definición formal carece de eficacia si puede interpretarse de maneras ambiguas, diversas y hasta contradictorias. Si debe ser una institución en permanente evolución creadora y no una estéril academia, ningún significado tendría definirla desde afuera.

Pienso que la Universidad es aproximadamente y debe ser plenamente, la comunidad viva de quienes se dedican al estudio y atribuyo a los universitarios el derecho exclusivo a definirla con sus obras.

Puesto que no es posible formular una definición de la Universidad que sea satisfactoria y que la sociedad o el Estado puedan interpretar de manera inequívoca; puesto que los universitarios deben definirla permanentemente, desde adentro, con sus obras, su autonomía frente a los poderes públicos y privados es un requisito indispensable.

En el medio latinoamericano, la autonomía universitaria ha extraviado su significado y se ha pretendido encontrarle otro. No se trata ya de garantizar la libertad de expres-

sión de los universitarios sino que de asegurar a la institución un fuero, una extraterritorialidad que puedan ser utilizados en política. Al gobierno de la nación le conviene para controlar el poder humano que representa la Universidad y para dar una apariencia de objetividad a su propaganda; a la oposición, le conviene como plaza fuerte en su campaña contra el gobierno.

El uso de la Universidad desde afuera para realizar otros fines que los suyos propios es un atropello de su autonomía; sin embargo, muchos asisten impasibles, alarmándose solamente ante la violencia física o cuando interviene la policía.

Pero no quiero ocuparme aquí, por obvio, del continuo atentado a la autonomía que perpetran por la fuerza los gobiernos dictatoriales y otros de apariencia más democrática, por vía de las asignaciones presupuestarias. Quiero referirme al atropello de la autonomía que tiene su origen en las propias universidades.

Este es consecuencia de la existencia de grupos de presión organizados en base a propósitos ajenos a la Universidad. Aunque sea frecuente, no siempre son grupos de carácter político-partidista, proyección de las corrientes del momento, ni tampoco son necesariamente sectarios. Puede que expresen los intereses de sindicatos o de individuos que tienen igual título profesional o que trabajen en un mismo lugar y, aun, de generaciones que tuvieron experiencias comunes en su juventud. En todo caso, grupos de personas que no están vinculadas por un criterio común respecto a lo que es y debe ser la Universidad.

Ahí está el defecto. Porque tales grupos no formulan claramente una política universitaria, puesto que no la tienen, sino que manifiestan su voluntad de poder aplicando presión para conquistarlo.

Los fines y medios son variadísimos y en-

tremezclados: el nombramiento de autoridades que sean de los suyos o por lo menos les sean favorables, el establecimiento de organismos en que puedan hacerse inexpugnables, la obtención de privilegios en las remuneraciones o en las condiciones de trabajo, de becas o comisiones al extranjero y, cosa muy importante, de figuración.

Puesto que en la elección de autoridades, más que decidirse programas, se combinan intereses, el régimen acaba por expresar un equilibrio de presiones en lugar de una visión programática de lo que la Universidad debe ser. No puede extrañarnos entonces que sea imposible una auténtica reforma, ni tampoco que algunos planes de reorganización presentados en nombre de la eficacia, sean, más bien, intentos de reajuste en el equilibrio del poder.

La reforma universitaria, más que la necesidad de actualizar una institución anticuada, expresa la evolución de una comunidad y de las ciencias. En consecuencia, debe ser una actividad permanente y la falta de autonomía, no sólo externa, sino que principalmente interna, al obstaculizarla, impide que la Universidad llegue a ser lo que debe ser.

Pero este no es el único efecto que producen los grupos de presión. Además de impedir una reforma de la organización, evitando que la Universidad sea lo que debe ser, atropellan a los universitarios, es decir a quienes son la Universidad.

La Universidad es marginalmente muchas cosas y está continuamente asumiendo nuevas funciones y delegando otras, pero su núcleo se sitúa siempre en la frontera de la cultura. Debe en todo caso, o de lo contrario no cumple su función esencial, ocuparse de la investigación y creación artística de más alto nivel y ofrecer los estudios de mayor exigencia teórica, al menos en algún campo. La calidad de la Universidad está definida por la extensión que ocupe en esa frontera, cualquiera que sean sus medios económicos, el número de estudiantes, la organización, o la eficacia en el aprovechamiento de sus recursos.

La función esencial de la Universidad es creativa y por lo tanto eminentemente personal, luego, depende de la excelencia de profesores, investigadores y estudiantes. Es por eso una ilusión creer que planificar lo esen-

cial sea otra cosa que facilitarlo y un error pensar que el núcleo de la Universidad puede hacerse crecer cuanto se quiera.

Entre los universitarios, son los profesores a quienes se debe confiar el gobierno y orientación de la comunidad; quiero aquí referirme a ellos para mostrar que su correcta designación supone la autonomía.

A un profesor universitario no se le reconoce sólo por su sólida formación cultural e información en un campo específico del conocimiento, sino que necesariamente, por su contribución personal al desarrollo de ese campo. Una actividad creativa es inseparable del rango de profesor, porque la investigación o el arte son la forma de su estudio y el estudio la única inspiración de la enseñanza.

Puesto que nadie puede estimar el valor de esa tarea creativa tan bien como sus pares en el mismo campo del conocimiento, son ellos quienes deben designar los profesores.

La estimación puede facilitarse haciendo uso de ciertos criterios más o menos generales sobre las exigencias que deben cumplirse como prueba mínima de experiencia y rendimiento en determinada disciplina; cosa por lo demás oportuna en Latinoamérica, donde con frecuencia se encuentra a profesionales distinguidos enseñando materias que sólo conocieron como buenos estudiantes o asiduos lectores.

Pero hay que cuidarse de no convertir estos criterios generales de evolución en medidas absolutas de mérito, desarrollando la beatería del número de publicaciones, de los honores y grados académicos, que reemplazan por su apariencia lo que es el contenido original de una obra y el sutil valor de las personas.

Con todo, no creo que represente una dificultad mayor, cuando es una decisión que toman sus pares, hacer justicia en la designación de un profesor, de no mediar, otra vez, los grupos de presión.

Como los grupos generalmente apoyan candidatos de su confianza, la situación de las personas es desventajosa y relativamente escasa su posibilidad de alcanzar un rango que les asegure una participación efectiva en el gobierno de la comunidad universitaria. Esto es ilegítimo. Puesto que no existen matemáticas marxistas ni cristianas, por ejemplo, la presión de tales grupos sería un torpe atropello de los valores que se juegan en la

elección, en este caso, de la calidad como matemáticos de los postulantes.

Los grupos de presión pactan y acaban por convivir, distribuyéndose ventajas y prebendas; las personas en cambio, puesto que nada tienen que negociar, son descartadas y hasta ridiculizadas como "indefinidas" por tener un criterio independiente en lugar de transigir y enrolarse.

Los independientes alientan a veces la ilusión de que la pugna entre grupos equivalentes pueda significar para ellos una oportunidad, pero olvidan que frecuentemente, el candidato de transacción es sólo una persona que transige por figurar, puesto que son los grupos los que retienen el control.

La razón se demuestra, pero las presiones se miden. En un medio irracional no hay lugar para el poder de las personas, o sea su razón, y deben conformarse con vivir en esa equívoca forma de esperanza que es el clima electoral en que se mide el poder de los grupos.

Estas consideraciones a más de alguno deben parecer excesivas o tremendistas por el énfasis que se pone en el mecanismo electoral y en la lucha por el poder.

Es efectivamente dudoso que se ajusten todas a una Universidad determinada, pero revelan dos fenómenos generales que actualmente están en acelerado desarrollo.

Primero, las universidades intentan democratizarse e igual que las demás instituciones latinoamericanas, confunden la democracia

con las elecciones, dando así oportunidad a la maniobra de grupos minoritarios de titeres bien sincronizados. Se substituye así la razón y la justicia por la mayoría, a veces ocasional, de la mitad más uno, como si la elección sin discusión mágicamente revelara la verdad.

Segundo, como lo prueba abundantemente el continuo atentado a su autonomía, el control de la Universidad es cada vez un objetivo más codiciado porque el valor económico creciente de la ciencia y la tecnología ya supera el valor de los recursos naturales en materias primas y energías.

Creo, sin embargo, que los universitarios de mayor valía no están dispuestos a comprometer su libertad enrolándose en grupos de presión y que su obra acabará por definir propiamente la Universidad cuando una auténtica reforma devuelva el poder a las personas. Antes que esto ocurra, muchos prescinden, otros se van y algunos por amor a su trabajo, se rinden a la condición de funcionarios en que se les mantiene.

La relación de la Universidad con la sociedad y el Estado es compleja y casi inextricable, pero tendrá que ser claramente definida. Para ello, sin embargo, se requiere autonomía, y como la autonomía también es producto de una clara definición, nos encontramos ante un dilema insoluble para las instituciones, que sólo las personas podrán resolver.

Hacia una interpretación unitaria del marxismo

por Osvaldo Fernández

NOS PROPONEMOS esbozar un examen enjuiciador de la tendencia predominante en la preocupación por el marxismo que puede llevar el apelativo "desde fuera" por no provenir de autores marxistas; de aquella que coge más adeptos en Chile, definiendo casi todo lo que al respecto se hace entre nosotros.

También podría hablarse aquí de la réplica vacía al marxismo que se aferra sin más al primer resquicio para enfatizar rechazos, que desespera y se desmenuza en las consignas habituales del antimarxismo diciendo lo que tiene que decir; pero como es más bien propaganda misma y su móvil obstinadamente claro, nos permitimos, sin mayores riesgos, obviarla de este examen.

Diferente es la tendencia que entramos a examinar. En ella hay intentos de partir desde el interior del marxismo, por lo menos cada uno de sus autores presume haber entrado a fondo en exhaustivas interpretaciones. Pero, en tanto aceptan sólo parte del marxismo, unilateralizándolo, lo rozan sin entrar con rigor en él. En definitiva, es una crítica que dice de la cosa sin entrar en la cosa misma al proceder por medio de "depuradores" métodos que abren paréntesis después de Marx o de parte de la obra de Marx. Lo que tales paréntesis purificadores encierran varía de autor en autor. Veamos.

J. Cottier, en manifiesto afán teologizador, advierte únicamente aquello que designa "obra filosófica de Marx" e incluso conceptos claves como el de "proletariado" son vistos en sus primerizas y aun utópicas formulaciones en *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, sin extenderse al desarrollo marxista y científico que experimenta en los trabajos posteriores (*Manifiesto, El Capital*). S. Hook en su *Marx y los marxistas* hace, en cambio, diferencia entre Marx y aquello que denomina "los marxistas", término adecuado, empero de significaciones antojadizas, resultado

de una selección arbitraria de nombres y textos, donde se olvidan unos sobrestimándose otros y poniendo siempre aquellos trabajos que menos relevancia tienen para el desarrollo del marxismo. Se colocan en lista, por ejemplo, nombres como el de Jaurès y Bernstein dejando en inexplicable olvido a Labriola y Gramsci. De Lenin no aparece ningún escrito vinculado a sus trabajos fundamentales, sino discursos más bien ausentes de importancia.

E. Fromm, a su vez, en *Marx y su concepto del hombre*, concibe la realización posterior como obra casi exclusiva de lo que él llama los "rusos", en quienes denuncia lo que supone traición, desvío o deformación de la doctrina de Marx. O el paréntesis que abre Rodolfo Mondolfo, quien lo pone en el período que va de Engels a Lenin.

Ninguno de los nombrados, y otros más que deberían continuar esta lista, entra con acuciosidad en el análisis de la obra de Lenin. Hook, por ejemplo, incluso le confiere menos importancia que a Rosa Luxemburgo, lo que es un evidente error político y teórico. La dirección que comienza en Antonio Labriola y culmina en Antonio Gramsci permanece, salvo para italianos, casi desconocida.

Lejos de nosotros entonar aquí admoniciones contra todo aquel que no acepte el marxismo en su totalidad. No es esa la cuestión debatida. Pero así como la entrada en cualquier pensamiento filosófico supone como regla de juego lo que ella es en su unidad y coherencia, así también el marxismo tiene su propia estructura unitaria que impide escindirle sin más y tal es su regla de juego.

Aunque sea una tesis sometible a comprobación y necesitada de ella, se puede afirmar que el "joven Marx" no se entiende sin el Marx de la *Crítica de la Economía Política* y *El Capital*. En ellos alcanza concordia la tesis básica de todo el "joven Marx": "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de distintas maneras, mientras que lo

que se trata es de transformarlo". Los mismos *Manuscritos* no son sino esbozo de *El Capital*, y el discurso que en ellos es *crítico*, adquiere rango *científico* en este último (J. Ranciere). En suma, es menestar postular que la denominación "joven Marx" si tiene significaciones alusivas a una problemática, a un tema actualmente conflictivo en el desarrollo del marxismo, no llega por ello a constituir un todo doctrinal compacto, único, ni tampoco el rango de momento definidor de marxismo en su totalidad. En este sentido hay que declarar que no existe un "joven Marx" opuesto y divergente con el resto del marxismo. Lenin y Gramsci son también, y con similar validez, marxismo, pues en las formulaciones del leninismo pierde en definitiva la idea del comunismo sus últimos rasgos utópicos. En resumen, Marx no es todo el marxismo, aunque sí su génesis y estructura decisivas.

De lo que se trata, en definitiva, es de indicar las manifestaciones hiperbólicas en que se desliza esta crítica unilateral, paradigma, como ya dijimos, de lo que se hace en Chile en torno al marxismo, cuando menos de gran parte.

Esta crítica abundosa en unilateralidades llega, como consecuencia inevitable de su método, a hacer coincidir a Marx no sólo con posiciones encontradas, sino incluso se pretende que avale sistemas o formas de pensamiento, que él criticó y rechazó con fuerza. Tal ocurre, por ejemplo, cuando E. Fromm apela a un rescate de Marx, una especie de "recherche du Marx perdu", al decir que fue un error de "Occidente" el "... que los comunistas rusos se apropiaran la teoría de Marx y trataran de convencer al mundo de que su práctica y su teoría siguen las ideas de aquél. Aunque lo contrario es lo cierto, Occidente aceptó las pretensiones de la propaganda...". En este caso, se desea ni más ni menos que hacer de Marx ideólogo del capitalismo o de una postura neocapitalista, a la que juega E. Fromm de tanto en vez.

Al entrar en explicación de la obstinada presencia de esta constante en la crítica que desde fuera se hace al marxismo, haremos olvido consciente y arbitrario de motivos y razones que emanan pura y simplemente de intereses políticos, los que explicarían los lugares comunes de la propaganda antimarxista, las ideologías y prejuicios que señorean a no pocos trabajos que postulan independencia e

imparcialidad. Nos detendremos en cambio en aquellas razones que provienen de las vicisitudes propias acaecidas a la doctrina de Carlos Marx en su desarrollo.

Una de ellas es la problemática encerrada en lo que se entiende por el "joven Marx". Circunstancia bibliográfica-crítica, inicialmente, pasa a problema filosófico después. Aparecimiento tardío (1932) de gran parte de los manuscritos que completan todo el período de génesis del marxismo en el joven Carlos Marx. Desborda meras connotaciones bibliográficas, porque no sólo implican estos trabajos mayor conocimiento sobre parte de la doctrina de Marx, sino que traen nueva luz a lo que entonces se entendía por marxismo. Estos escritos juveniles que abarcan los años 1843-1845, vienen a debilitar el reinado casi sin contrapeso de una corriente mal denominada ortodoxa, cuyas raíces están en Plejanov y Bujarin, y continuada y acrecentada durante el período estalinista. Ayudó su difusión, el estudio y conocimiento igualmente tardío de los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin, la incompreensión del papel filosófico de su obra política, y la lenta asimilación de las tesis gramscianas.

Tal "ortodoxia" ponía el acento en el determinismo económico, haciendo carne la consigna de la "teoría como sierva de la praxis", con la secuela de preconceptos, actitudes anti-libertarias y aberraciones que eso significaba. En el ámbito libresco, vastos trabajos escolásticos que abarcaban lo divino y lo humano, con dominio exclusivo del manual, en donde se elevaban a la calidad de principios lo que a veces eran frases aisladas en la obra de Engels o Lenin. Un temor religioso a abrir debate sobre estos enunciados hacía de ellos axiomas irreductibles casi sagrados. En estos magnos cuerpos enciclopédicos, el Hombre se hallaba perdido en uno de sus postreros acápites. Precisamente aquel hombre que estos escritos juveniles de Marx ponen como punto de partida y arribo para el marxismo.

La crítica "desde fuera" vio en estos escritos juveniles la antítesis del marxismo vulgarizado en esta posición "ortodoxa"; pero aferrándose bien o mal intencionadamente a no ver más que esa expresión y a ponerla como antagonista exclusivo, llevó adelante sin cesar, y reiterándose de autor en autor y de estudio en estudio, sus afanes unilateralizadores. Tres direcciones se divisan en la trayectoria histórica de dicha tendencia. Primero aquella corriente

socialdemócrata, autora de la oposición entre "joven" y "viejo" Marx, quienes saltaron alborozados al apareamiento de estos manuscritos diciendo que en ellos se expresaba el verdadero y "auténtico" marxismo, poniendo especial atención y resaltando el contenido aun utópico de la desalienación, lo que convenía a la posición que ellos sustentaban en política. Otra, la posición católica, expresada en los trabajos de Calvez, Cottier y Bigo, quienes si bien no insisten tanto en la distinción entre "viejo" y "joven" Marx, Calvez incluso aboga por lo unidad orgánica del marxismo, ven esta unidad constreñida a la impronta decisiva de estos manuscritos; impronta de fuertes cargas teológicas, en donde la alienación es vista sólo en rasgos que proceden de la teología paulina. Otros, en fin, aquellos que traen al marxismo la posición sociológica pragmática y antihistórica de los norteamericanos, Hook, Pooper y Fromm, quienes ponen énfasis en la antítesis "Marx y los marxistas", haciendo del resto del marxismo manifestación espúrea o deformada de los ideales de Marx que sí se cumplirían en un neocapitalismo.

Apuró el auge de estas posiciones, la tardanza con que marxistas entraron en el estudio del "joven Marx". Así lo reclama A. Schaff: "Las interpretaciones erróneas de la obra del joven Marx y las alteraciones revisionistas en la materia han sido relativamente facilitadas, es preciso decirlo, por nuestro propio retardo en estudiar seria y de manera profunda, tanto el joven Marx como el joven Engels". (Schaff, *La verdadera visión del joven Marx*), y más adelante en este mismo escrito: "Marx existencialista, Marx voluntarista, Marx pragmático, etc., he aquí algunas de las muestras que se nos presentan como retratos del joven Marx. ¿Qué conclusión extraer? Sólo una, estudiar seriamente el joven Marx.

De allí que la investigación del marxismo se desarrollara grandemente desde hace casi dos décadas, deteniéndose preferentemente en estos trabajos juveniles, referencia obligada de cualquier estudio sobre marxismo, por la importancia que tienen para el desarrollo y la significación actual del marxismo. Este esfuerzo nuevo y diferente en torno al "joven Marx", se aparta tanto de la crítica unilateral que estamos esbozando, como de aquella posición "ortodoxa", que en un principio negó y menospreció la importancia de estos escritos.

Podemos concluir que sólo un estudio que

parta de una concepción unitaria del marxismo dará con el verdadero significado de estos manuscritos en el conjunto de la obra de Marx.

¿En dónde está la diferencia entre aquella posición unilateral y esta nueva que parte del marxismo de Hoy? Con la pregunta entramos en la entraña misma de la unilateralidad:

El estudio crítico del "joven Marx" supone dos movimientos. El *uno* va hacia estos escritos en pos de una ordenación, que retorna en el *segundo* movimiento para iluminar o abrir nuevas perspectivas en aquello de donde partió. Ambos movimientos implican alteraciones en tanto el estudio realizado en el "joven Marx" se hace desde nosotros y para nosotros. Pero tales alteraciones difieren en significación según sea la orientación de dicho estudio crítico.

Ordenador e interpretativo el primer movimiento, aunque de ordenación siempre arbitraria y siempre impuesta por anticipaciones actuales. Se trata de estructurar toda una serie de escritos en torno a contenidos en los que adquiere especial relevancia, *la ubicación y rango del concepto alienación*, su referencia a categorías posteriores como "praxis", "plusvalía", "revolución", etc. ¿Qué contenidos encierra la noción de hombre, luego del paso de trabajador alienado a hombre perdido en su esencia? ¿Posee este hombre la mera significación antropológica de Feuerbach? En estos textos halla explicación el cómo de la alienación, o pérdida de la esencia para el hombre, pero sólo queda tenuemente insinuada la respuesta al cuándo. ¿Los contenidos éticohumanistas continúan esquemas feuerbachianos o muestran aperturas nuevas? ¿Se está en el umbral o el término de una problemática? ¿Cómo anuncian y muestran estos escritos el entronque Hegel-Marx? ¿Revelan un "novum" en que Hegel habría sido ya despachado, o expresan sólo derivación del hegelianismo? Es decir, tal ordenación busca explicación de lo viejo y nuevo de estos escritos juveniles, donde yace aun el pasado y donde se preludia el futuro.

La ordenación tiene que ser vista desde nosotros y por lo tanto, anticipada en cierto modo, mas aquí se inicia para la crítica desde fuera la unilateralidad. Porque, ¿qué ordenación cabe?, ¿desde qué perspectivas? ¿en torno a qué esquemas teóricos?, y lo que son preguntas ya más fuertes en el caso de estudios no marxistas, ¿en busca de la solución

de qué problemáticas presentes?, ¿hacia qué fines? Para un estudio de estos escritos juveniles de Marx que provenga de pensamientos socialdemócratas, católicos o pragmáticos, las respuestas surgen prontas y claras. La anticipación ordenadora tiene que ser proporcionada por estas mismas formas o corrientes de pensamiento. Y la interpretación que hagan del joven Marx será el producto natural y obvio de tales esquemas anticipadores. Pero no termina aquí el proceso unilateralizador, queda una última vuelta de tuerca.

El segundo movimiento retorna la ordenación para nosotros, trae consigo contenidos que afectarán al marxismo de hoy. El retorno, entonces, recobra en el marxismo de hoy aquella ordenación arbitraria. Cuando ambos movimientos han sido trazados en una perspectiva que mire la unidad y coherencia del marxismo, se ha partido y retornado a la doctrina de Marx, enhebrando una tradición, la que se ve no obstante enriquecida, sacudida de moho, gracias a tales búsquedas. Así por ejemplo, el concepto de alienación viene a tener una importancia y presencia obligada en la investigación actual del marxismo. La noción nueva en torno al arte y religión viene fuertemente enclavada al concepto de alienación. Incluso ciertos rescates del contenido religioso para el marxismo, se ven desde sesgos desalienadores, desde un recobro del hombre para consigo mismo de aquellas objetivaciones en las cuales se hallaba perdido. Pero especialmente, el contenido de estos escritos juveniles viene a proyectarse en el renovado estudio de una ciencia de lo humano, bajo cuyas directrices se insertan a la postre los estudios éticos, estéticos y de teoría religiosa. También, por ellos, surge una nueva visión del pasado, ahora como herencia. Estos escritos, como dijimos, vienen a mostrar en su ordenación la génesis del entronque de Marx a Hegel y Feuerbach, a la economía política inglesa y al socialismo utópico francés. La presencia de las problemáticas religiosas luteranas provenientes de Hegel y de la teología de Feuerbach. Estos es-

critos sugieren entonces, el camino para iniciar desde el marxismo una mirada abarcante de todo, el pasado filosófico y cultural. Pero no sólo surge como resultado de estos estudios una nueva visión del pasado; también hay giro ante los pensamientos con que convive el marxismo; giro en que se expresan ya públicamente nuevos criterios, manifestados en el acercamiento doctrinal que implican los diálogos del marxismo con el cristianismo y el existencialismo. En el desarrollo de esa perspectiva, trabajan y batallan pensadores como Luporini y Della Volpe en Italia, Azcárate en España, Althusser, Besse y Garaudy en Francia, Schaff en Polonia, Fischer en Austria, Kosik en Checoslovaquia, Rubinstein en la URSS, etc.

Tal es la significación de la traída del "joven Marx" por el marxismo al presente. En cambio, ¿qué ocurre en la crítica unilateral con este proceso recobrador; con este segundo movimiento?

Por el carácter recobrador de este segundo movimiento, estas posiciones unilaterales tienen que terminar necesariamente encajando todo el resto del marxismo en aquella interpretación recogida. Todo el desarrollo del marxismo, desde Marx hasta nuestros días, en el retrato que han hecho del joven Marx. Por eso, no pueden sino dejar fuera todo aquello que parezca extraño, o contrariar su interpretación, eliminando, olvidando y negando partes del marxismo. Crean con ello una visión del marxismo que se contrapone y se enfrenta con distorsionada faz, a lo que es o está siendo el marxismo verdaderamente. Por tanto la unilateralidad no sólo concluye con abrir paréntesis, o en tratar de vaciar el resto del marxismo en alguno de los retratos, acusados por Schaff, sino también y tal es el último aspecto que enjuicamos de esta tendencia unilateralizadora, en llevar al marxismo contenidos que son por esencia y origen ajenos. Tal es el signo y sino de esta crítica desde fuera y sólo en superándola puede entrarse con rigor en la investigación del marxismo. Tarea por hacer entre nosotros.

Hogar

por David Rosenmann T.

Me decidí:
soñando iré a la casa
que en lo desconocido
siempre me aguarda.
Abandoné
mis ojos, para ver
sus lisos muros,
sus doradas ventanas, su jardín,
su reposo jovial, amplio, vetusto.
Cruzar —¡cierto!— la verja,
coger el llamador, darme existencia,
acariciar el aire de *mi* puerta.
Oh lava —¡he de impedirlo!, ¡he de impedirlo!—
del recuerdo del mundo, no conmuevas
mi realidad
en el instante en que una mano sienta
que me abrirá . . .

¿Qué es Teilhard de Chardin?

por Juan de Dios Vial Larraín

MIENTRAS los hombres de ciencia se muestran dispuestos a conceder que Teilhard es un filósofo especulativo, no un científico, teólogos y filósofos le juzgan desprovisto de las disciplinas propias de la reflexión teológica y filosófica y, en consecuencia, prefieren mirarle como a un científico. A falta, entonces, de un lugar en los cuadros tradicionales del saber, se termina por situarle en esa tierra de nadie de la literatura, como a un pensador imaginativo que ha cultivado los dones de una tradición francesa de prosa elocuente y poética.

Esto no ha de parecer extraño. Sería fácil recordar cómo hombres eminentes del pensar filosófico de nuestro siglo —Bergson, Heidegger, Wittgenstein, Sartre— se han visto envueltos en procesos similares en los que se les acusa por “mística” por “literatura”, por transgredir unos supuestos cánones. Me pregunto si no es este un destino del filósofo. Y si no resulta un signo de lo que Teilhard es: un filósofo.

En nuestro tiempo la ciencia podrá especializarse hasta el infinito, sin más legitimidad que la que un nuevo método de trabajo pueda conceder, hasta llegar a saberlo todo de nada. La técnica considerarse tan independiente como para creer que le es lícito servir a cualquier amo. La fe religiosa sentirse dispensada de una estructura intelectual comprensiva de la realidad, tanto cuanto dichas estructuras se dispensan de la fe. Sucede que lo que fuera un haz de formas de la vida del espíritu, filosofía, teología, ciencia, moral, técnica, arte —Aristóteles las llamó virtudes intelectuales, Hegel veía en ellas momentos del espíritu— se transforma en un sistema de fronteras rígidas en el cual cada una absolutiza sus pretensiones. Como primera consecuencia de tal desmesura se niega lugar a un ámbito universal de la filosofía. Se la acepta si, por ejemplo, tiene el buen gusto académico de hacerse sierva de la teología, o de aspirar solamente a ser reconocida como una ciencia más. En otras palabras, se reconoce

a la filosofía el derecho a existir, a condición de no ser ella misma.

El filósofo, en realidad, viene a intranquilizar, a conmover estructuras que se han hecho demasiado rígidas, excluyentes, deformadas. Una vez Heidegger habló en una reunión de arquitectos; lo que dijo parecía referirse a la arquitectura, aunque ser, más bien, poesía, o quizás, filosofía. El hecho es que sus auditores le acusaron de haberlo confundido todo, de haber disuelto las cosas por medio del pensamiento, de haberlas “despensado”. Ortega salió en su defensa y lo hizo afirmando que la misión del filósofo consistía en despertar a los dormidos: “el buen Dios necesita de los dispensadores para que los demás animales no se duerman”. Para entender el sentido de estas palabras habría que recordar, tal vez, algunos de los intensos y singulares pensamientos de Heráclito. El logos, decía Heráclito, el pensar, es uno y común a todos, y añadía en otro lugar que para los despiertos hay un mundo uno y común, mientras que los dormidos se vuelven cada uno al suyo y viven como si tuvieran razón por cuenta propia.

Pudiera entenderse, entonces, que el filósofo despierta a la gente en la medida que hace pensar, es decir, que conduce a la energía original de la inteligencia. La filosofía está en esa acción descubridora y originaria del puro y simple pensar, que funda un mundo uno y común. Esa acción Heidegger la llamó “verdad” y, por consiguiente, pudiéramos decir, la filosofía es teoría de la verdad.

Pero la verdad filosófica no ha de permanecer en teoría; debe verificarse concretamente en la realidad asumiendo las formas que dan acceso a sus aspectos diversos: ciencia, fe, moral, arte, etc. No quiera verse que esto significa que la ciencia o la fe, por ejemplo, puedan provenir de una verdad filosófica más universal, lo cual sería tan falso como la contraria que consistiera en ver la filosofía como reedición abstracta de los datos de la fe, o de los resultados de la ciencia. La rela-

ción es más íntima, más viva, más indiscernible. Y así como es relativamente fácil trazar el deslinde entre dos naciones en la geografía, pero es quizás imposible hacerlo con rasgos absolutos en la cultura, así un acabado mapa de las formas espirituales es una utopía. Una ciencia de verdad, en un cierto momento, quizás sin saberlo y en todo caso sin salir de sí misma, está filosofando; y una fe vigorosa, naturalmente se vierte en una teología—*fides quaerens intellectus*— como en una estructura filosófica que la reclama. Dónde termina una instancia y comienza la otra no es fácil decirlo, pero lo que aquí se afirma es que ambas forman un cuerpo, la que remite a la originalidad de la inteligencia, y las que recogen las pulsaciones variadas de la realidad.

La filosofía por lo tanto no permanece jamás en el ámbito de lo que ya se sabía sino, usando una expresión de Aristóteles, en el de lo que se busca saber. Está constituida, entonces, por las posiciones nuevas que el pensar asume en esta búsqueda, posibilitada justamente por el desasimiento de las antiguas. Y esta es la causa de la tensión. No es que el filósofo confunda teología, ciencia, arte, moral, como sucede con el color de los gatos en la noche; lo que hace, por el contrario, es darles un fundamento uno y común, que sea, a la vez, el estatuto de sus diferencias. La tensión resulta de que el filósofo empuja críticamente las fronteras artificiales de los mundos por cuenta propia que no provienen precisamente de la energía del pensar, sino de su ensombrecimiento, de su decadencia, de su partición indefinida y de su aislamiento.

Parece claro, entonces, que tomar a la letra las reiteradas afirmaciones que Teilhard hiciera de no ser un filósofo, sería resbalar sobre su sentido. El, en efecto, insistió en haber evitado cuidadosamente todo recurso a la metafísica, en no haber hecho ni implícitamente uso de nociones como bien, finalidad, causa, en haber permanecido en el dominio de lo tangible y fotografiable y no haber pretendido jamás una síntesis a priori a partir de cualquier definición del ser, ni metafísica abstracta de ningún género. "No soy un filósofo" decía "sino un estudiante del "fenómeno" un físico en el viejo sentido griego" y acuñaba denominaciones—"física", "fenomenología"— para denominar su pensamiento, conforme a un uso corriente en la historia

de la filosofía, que refleja justamente esa experiencia inédita en la cual el pensar filosófico se mueve.

*
* *

Pero si Teilhard es un filósofo, habría que preguntarse ahora cuál es su filosofía y cómo se proyecta en las múltiples direcciones de la realidad.

Desde cierto punto de vista se ha creído que la esencial diferencia que existe entre el hombre y la naturaleza obligaría a contraponerlos en hemisferios distintos del saber. Esta es, todavía, si no una verdad filosófica, una opinión frecuente. Frente al carácter individual, libre, imprevisible, de la existencia humana, que le da un sentido histórico, la naturaleza manifestaríase en hechos de carácter general, empírica e intersubjetivamente observables, donde los cuerpos se miran como iguales y se calcula para ellos un comportamiento previsible, repetitivo en términos unívocos, expresable en leyes de formulación matemática. En contraste con la inmediata experiencia personal, parece establecerse, así, un esencial desajuste entre la naturaleza y lo humano.

Cuerpo y alma, materia y espíritu, naturaleza e historia, se reparten la realidad, pero no quedan en paz, porque la partición no ha sido sino una hipótesis, un arreglo entre lo que se conoce y lo que se ignora, válido sólo para cierto estado del saber. En el siglo XIX se hace dominante la idea de 'evolución', no sólo en el pensamiento de Lamarck y Darwin, sino en las variadas concepciones de Goethe, Hegel, Newman, Comte, Marx y con ella hace crisis la cosmología de un universo inmutable en sus diferencias y siempre idéntico a sí mismo.

Teilhard verá en la evolución no una hipótesis, ni un método con validez en un dominio restringido, sino "una dimensión nueva y general del universo" y, por consiguiente, "una condición que deben satisfacer todas las hipótesis" que proviene de lo que llama un "tiempo orgánico". El "tiempo orgánico" de la evolución impregna la "esencia de los seres"; no es—kantianamente— forma de la experiencia interior, ni—aristotélicamente— medio extrínseco para medir el movimiento de las cosas que no penetra en su naturaleza

ni altera las formas en las que estarían dadas idénticamente para siempre. En el tiempo orgánico las cosas no pueden concebirse como acabadas en una estructura, sino en estado de permanente génesis, en el que el ser individual de cada una es un gestarse en solidaridad con el pasado, que se consume infinitamente.

Las cosas individuales se proyectan, pues, a un Universo que no es un cosmos, sino una cosmogénesis y cuya "génesis" —dirá Teilhard— es la de "un mundo en estado de desplazamiento orgánico sobre sí mismo", en el que "la totalidad de las cosas se desplaza solidariamente y con el mismo movimiento". El Universo es, así, el proceso de elaboración progresiva e irreversible de un conjunto orgánicamente ligado; la más estrecha solidaridad rige su estructura: bastaría aislar una pieza para que se deshilara.

Es decir, el Universo es una realidad singular, omnicomprendida, vuelta sobre sí misma, con una orgánica solidaridad entre sus partes e investida de un mismo movimiento que la construye y unifica. Por consiguiente, un fenómeno histórico: la evolución plantea la historicidad de la naturaleza.

Teilhard habla, entonces, de una "ciencia única de lo real" que nombrará con nombres diversos y en la que nos parece ver, sencillamente, su filosofía, a la cual concibe como una "historia natural del mundo".

La clave de esta historia es aquel desplazamiento que el mundo como totalidad realiza sobre sí mismo. Ahora bien, la intuición de Teilhard ha sido ver este movimiento universal de la naturaleza como el fenómeno de la conciencia y comprenderlo en el doble significado de principio de individualización y principio de perfeccionamiento. Es decir, Teilhard ha captado en la gran perspectiva científica de la evolución, la verdad fundamental de la metafísica moderna, la "conciencia". Y ha visto la naturaleza como historia real de la conciencia en el sentido de la formación de seres individuales crecientemente diferenciados cuya expresión más perfecta es el hombre.

En toda forma en la cual cuaja el ser con alguna individualidad —sea el electrón, el animal superior o la galaxia, por ejemplo— Teilhard reconoce una interioridad, una "conciencia", situándose así en una tradición filosófica que modernamente tiene en Leibniz

tal vez su figura más eminente. En este sentido dirá Teilhard de la "conciencia" que es "la medida absoluta del ser en los seres que nos rodean". Esta medida, este principio de individualidad, lo concibe como síntesis: "la consistencia de los seres está dado por su elemento sintético", es decir, por concentración de un ser en su mismidad, que constituye la conciencia en su sentido fundamental. En el lenguaje de la metafísica clásica, diríase que para Teilhard el ser es **unidad, razón de unificación individual**, expresada en la fórmula del *Fenómeno Humano* "ser más es unirse más". Primeramente, pues, la conciencia está constituida por esta versión hacia un centro, cuyo sentido es, en cada ser, el de una búsqueda individualizadora de sí.

Pero Teilhard no habla a secas de ser y unidad, sino de un ser más por un unirse más, y con este doble "más" está expresando el principio de perfección que juega también en la conciencia. Por esta razón, la más alta forma de individualidad será la conciencia que completa el ciclo de aquel movimiento de flexión interior, en lo que Teilhard llamará "re-flexión". La interioridad en este caso no sólo centra e individualiza un ser, sino crea un dominio de sí mismo que consiste en saber de sí. Pues bien, el rasgo esencial del hombre consiste en ser una conciencia que sabe de sí, en ser lo que Teilhard llama una "persona". Por eso, cuando en el *Fenómeno Humano* dice que el hombre aspira a ir hasta el límite de sí mismo, está dando expresión ética a un principio de su metafísica y aludiendo a una decisiva tendencia hacia lo personal. Ser persona, en efecto, es para Teilhard, el más profundo ser sí mismo.

Se puede advertir, entonces, en qué sentido denominó Teilhard uno de sus mejores trabajos, *Esquema de un Universo Personal*. En efecto, lo que el Universo, como una gran totalidad en movimiento, puede significar, no lo leeremos ni en la dirección de las inmensas magnitudes siderales, ni en el de ese otro infinito que es el mundo de las partículas intraatómicas. Estos mundos, tan difundidos por la pseudofantasia-pseudocientífica que parece simbolizar en la actualidad el aburrimiento de una civilización, son los extremos hacia los cuales el Universo cae a lo más primitivo y a lo más elemental y hacia donde pierde su unidad y, por ende, su ser. En cambio la línea que describe el incremento

de ser y unidad en el Universo, lleva a formas de plena conciencia, es decir, se aleja tanto del infinito de estrellas y galaxias cuanto del infinito de partículas atómicas para converger hacia un infinito de conciencia. "No puedo definir el mundo, dirá Teilhard, de otra manera que por un gradual despertar de conciencia" de manera que, afirmará en otro lugar, "el Universo no desciende hacia lo homogéneo y más probable: su equilibrio es caer laboriosamente hacia lo personal, lo diferenciado, lo consciente". La línea de conciencia creciente será la cronología de la historia de la naturaleza y el sentido de esta historia se reconoce justamente por lo más nuevo y por lo más individual, que es el ser persona. El Universo no es activamente hostil a la vida, como dijera Jeans, ni la presencia del hombre en él puede concebirse como un defecto de su antisepsia, al decir de Eddington: en la cosmología de Teilhard, por el contrario, el Universo es personal. Esta filosofía, finalmente, conduce a una ética que proyecta en el nivel de la libre acción humana los principios fundamentales que han sido expuestos. El principal problema de esta ética es el de la construcción científico-técnica de un mundo humano y la edificación de la humanidad en un todo personal. La búsqueda de una respuesta coherente con los principios que han guiado su pensamiento lleva a Teilhard a la idea de una conciencia unificadora y personal de la humanidad, un punto Omega de la evolución, en el que descubre los rasgos del Cristo de la fe. "La esencia del cristianismo, dirá, no es ni más

ni menos que la creencia en la unificación del Mundo en Dios por la Encarnación" es decir, en la línea de San Pablo y de los Padres Griegos, Teilhard pensará la relación entre Cristo y la Creación como una relación física que eminentemente se manifiesta en ese tomar cuerpo para dar nueva vida que Dios cumple en Cristo.

Así, en los escritos de Teilhard, en su mayoría apuntes hechos sin esfuerzo por garantizar la seguridad de lo que afirman, notas al pie de la experiencia, se encuentra una visión de la naturaleza, una cosmología, inspirada en lo que ha sido tal vez la más fecunda hipótesis de la ciencia de los últimos siglos, la "evolución"; se ofrece una perspectiva concreta, simple, pero profundamente comprensiva para la teoría de la conciencia que elaboró la metafísica moderna; se halla una mística, "un sentido y un presentimiento de la unidad total y final del mundo", que es una mística cristiana; y, finalmente, una ética de la persona para la cual ciencia y técnica son funciones decisivas. Pero el pensamiento de Teilhard puede animar estas coyunturas diferentes del saber y del espíritu y ordenar esas perspectivas esenciales de la vida contemporánea, porque una visión intelectual de fondo se abre paso a través de ellas y las sitúa en el mundo uno y común de un pensar filosófico. Por esto, concluimos, el pensamiento de Teilhard es una vigorosa filosofía que anima su existencia con íntima claridad y que puede ofrecer al hombre de nuestro tiempo algo por lo que quizás siente una ignorada apetencia.

DILEMAS

Comité directivo: Mario Góngora, Luis Izquierdo, Armando Roa, Juan de Dios Vial Larraín (Director).

Diagramación: Mauricio Amster.

Los artículos y trabajos que publica la Revista son especialmente solicitados por el comité directivo. La responsabilidad por las opiniones que se expresan en los artículos de la Revista es exclusivamente de los respectivos autores.

Las cartas al Director, la ayuda financiera y toda correspondencia relacionada con la Revista se ruega dirigirlas a la señora Teresa Hunneus de I. (Mar del Sur 1052, teléfono 283646).

PRECIO: E° 2,00

DILEMAS

1952 - 219
