

# DILEMAS

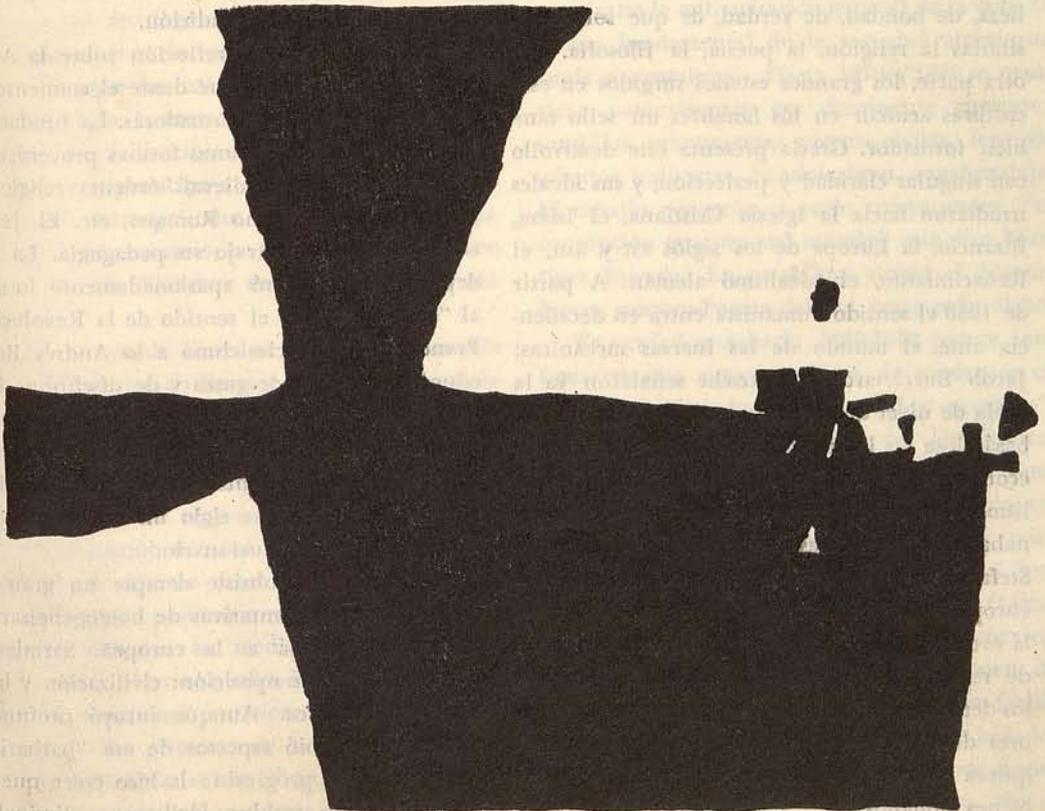
---

EN ESTE NUMERO

*Mario Góngora: ¿Qué puede dar el pensamiento histórico a la formación cultural hispanoamericana* ¶ *Rafael Gandolfo: La razón que no piensa* ¶ *Armando Roa: La obediencia y la pérdida de la identidad del hombre contemporáneo* ¶ *Joaquín Luco: Al ingresar a una Academia* ¶ *Joaquín Barceló: Fuga de cerebros* ¶ *Héctor Herrera Cajas: La cultura y el hacer-bien-hecho* ¶ *Juan de Dios Larráin: Proletariado y Filosofía.*

*Eduardo Vilches (Xilografía de la portada): El arca de Noé.*

---



# Qué puede dar el pensamiento histórico a la formación cultural hispanoamericana

por Mario Góngora

LA CREENCIA en el valor de la formación cultural reposa en la convicción de que el hombre no es un ser elemental, sino de que le es esencial una cierta forma cualitativa que le da perfección y esplendor. Ella brota de su mismo ser, no se adquiere por instrucción, aunque ésta le permite afinarse y ascender. Las culturas llamadas primitivas tienen ya sus tipos de formación estamental: el noble, el sacerdote, el artesano, el mercader, el labrador, tienen su propio estilo y género de vida. Las culturas monumentales engloban asimismo tales estilos de estamento, pero plantean además ideales de formación espiritual, tipos de belleza, de bondad, de verdad, de que son depositarias la religión, la poesía, la filosofía. Por otra parte, los grandes estados surgidos en esas culturas acuñan en los hombres un sello también formador. Grecia presenta este desarrollo con singular claridad y perfección, y sus ideales irradiaron hacia la Iglesia Cristiana, el Islam, Bizancio, la Europa de los siglos XII y XIII, el Renacimiento, el Idealismo alemán. A partir de 1850 el sentido humanista entra en decadencia ante el mundo de las fuerzas mecánicas; Jacob Burckhardt y Nietzsche señalaron ya la caída de nivel del espíritu europeo. Hacia 1914, basándose en la implacabilidad de los factores económicos y sociales contemporáneos (capitalismo, burocracia, mundo masificado), impugnaba Max Weber las esperanzas del círculo de Stefan George, uno de los últimos movimientos europeos que creyeron en la formación y en la comunidad de amigos como su medio propio de realización. La ciencia positiva se somete a los determinismos sociales, en tanto que los hombres de cultura quieren siempre, bajo cualesquiera circunstancias, conservar la calidad y los bienes humanos.

La cultura se transmite por la orientación

hacia modelos o ejemplos concretos: el maestro artesano, el maestro intelectual, el sabio, el fundador de religión. Recordando procedimientos, dichos, actos, obras, se forma una fidelidad y una prolongación viviente a través de las generaciones, aun en niveles modestos y en comunidades históricas reducidas. Mientras hay cultura, esas veneraciones y respetos impiden el gregarismo amorfo y el individualismo atomizado. En el plano intelectual, el método de todo humanismo consiste en la interpretación comprensiva de textos y monumentos, por tanto finalmente de hombres, cuyo ejemplo se constituye así, por interpretaciones y reinterpretaciones, en una tradición.

Centrando nuestra reflexión sobre la América Española, vemos que desde el comienzo se han dado tendencias formadoras. La fundación española transmitió algunas formas provenientes de la cristiandad medieval: órdenes religiosas, universidades, Derecho Romano, etc. El Jesuitismo del Barroco trajo su pedagogía. La Independencia procuró apasionadamente formar al "ciudadano" en el sentido de la Revolución Francesa. El Neoclasicismo a lo Andrés Bello educó en un tipo de gusto y de disciplina formal. El Positivismo, entusiasta de las ciencias, quiso además lograr una unidad filosófica más allá de los conocimientos particulares. El Marxismo plantea en este siglo un nuevo modelo, el del obrero revolucionario.

Sin embargo, subsiste siempre un gran escollo a todas las tentativas de homogeneizar la cultura americana a la europea. Sarmiento planteó la célebre oposición: civilización y barbarie en América. Aunque intuyó profundamente y describió aspectos de esa "barbarie", su superstición progresista le hizo creer que se trataba de un residuo fácilmente eliminable mediante las instituciones y creencias novecen-

tistas: alfabeto, ferrocarriles, ejército profesional, vestimentas europeas, etc. El siglo transcurrido entre él y nosotros ha demostrado que la diferencia con Europa y Estados Unidos, que él quiso anular, sigue íntegra, tras de las apariencias. Los gobiernos desarrollistas y sus expertos continúan pensando dentro del mismo esquema: la historia no les ha enseñado nada.

La mirada histórica puede descubrir que América Española y Europa no son "históricamente" contemporáneas, para usar de las categorías spenglerianas: están viviendo paralelamente épocas distintas de su ser cultural. Lewis Hartz ha ensayado, hace poco, ceñir el concepto de civilización colonial: al escindirse un grupo humano de su hogar materno, deja atrás no sólo el presente que vivía, sino también todo el proceso futuro que seguirá la sociedad metropolitana. La civilización colonial queda fijada en el momento de la fundación, en la estructura y mentalidad que en ese instante predominaban. Los franco-canadienses son un fragmento de la Francia campesina y monárquica, que no ha vivido la Revolución. Estados Unidos está marcado por el Calvinismo y su secularización liberal. Australia es un mundo salido del Radicalismo inglés del siglo XIX. Las tendencias que llevaron consigo los emigrantes se expandieron sin resistencia en el nuevo medio; pero justamente por eso, por estar en un nuevo contexto en que no existían las tensiones y equilibrios que en la metrópoli modificaban su existencia, la civilización colonial dejó de ser homogénea y partícipe real de la historia de la sociedad metropolitana, no obstante las apariencias en contrario; se ha aislado y desconectado de ella, fijándose en su momento fundacional.

El ensayo de Hartz es bastante iluminador respecto de las civilizaciones coloniales propiamente dichas; pero, contra lo que él dice, no nos parece que América Española sea de su número. Más que un trasplante de civilización a un nuevo medio virgen, hay aquí una conquista y dominación de unos pocos millares de hombres sobre decenas de millones. Los españoles no solamente pasaron a vivir en un ambiente diverso, sino que ese medio estaba ya configurado por culturas profundamente extrañas a toda su experiencia anterior. Incluso las perspectivas ideales primeras de las empresas colombinas y españolas se modificaron al encontrarse con imperios y tribus imprevisibles. La deno-

minación de "Nuevo Mundo" era propia de la perspectiva europea; para los indígenas no había tal Nuevo Mundo, sino sus propias e inmemoriales tradiciones. Aunque los niveles culturales precolombinos más elevados fueron destruidos, subsistieron por siglos los niveles sociales y culturales inferiores, conviviendo con los españoles en una suerte irreversible. Por eso Hispanoamérica es menos "Nuevo Mundo" y menos "civilización colonial" que Estados Unidos. Podría tal vez denominarsele "cultura de conquista", un término de Georges Foster, aunque desafectándolo enteramente del delimitado y preciso sentido antropológico en que él lo emplea. Pero al usarlo, entendemos esta denominación, no como "cultura" en el sentido de los altos ejemplos históricos —Grecia, Occidente, China, los Mayas— sino para designar una "situación cultural" creada por la Conquista.

Tal situación no pudo ser borrada por tres siglos de imperio burocrático español. El carácter guerrero inicial, los valores épicos, los modos personalistas de dominación, reaparecen en la Independencia. La ruptura de la legitimidad de un rey jamás presente en América, siempre representado por un aparato administrativo, no podría hacer comprensible la violencia de la crisis, si no se hubiera conservado en el fondo americano la militarización general de la vida, la rudeza fundamental de la sociedad americana desde sus comienzos. Hasta 1870 o 1880 se mantiene patentemente esa dominante guerrera: caudillos, montoneras, guerras civiles, levantamientos indígenas, bandolerismo, vagabundaje. El caballo perpetúa el estilo conquistador, "la concepción ecuestre del mundo" que dice Martínez Estrada. En ese clima surgió el Martín Fierro, nuestro Poema del Cid, como se ha dicho.

Es verdad que hacia 1880-1910 parece configurarse una contracorriente de gobiernos civilistas, de dictaduras "de orden y progreso", de oligarquías más penetradas por las finanzas en su mismo estilo de vida. En países como Brasil o Chile el proceso había comenzado antes. Son regímenes que podrían llamarse positivistas (en sentido no filosófico): desde el "positivismo conservador" de los chilenos (Jaime Eyzaguirre) hasta el de los "científicos" mexicanos que dieron una ideología al régimen de Porfirio Díaz. Pero a partir de 1910, esa fachada se ha ido destruyendo, y reaparecen, bajo las apariencias "modernas" los caudillismos populares, las dictaduras, las guerrillas, etc. No se

trata de destacar sucesos políticos más o menos dramáticos, sino de percibir tras ellos un tono de larga duración.

El señalar el arcaísmo de la "cultura de conquista" no implica recaer en viejas tesis racistas sobre los nocivos efectos de la mezcla racial para la absorción de la civilización europea. No se trata de causalidades biológicas ni antropológicas, sino de un encuentro cultural cuyos resultados no pueden haber quedado confinados a unas pocas décadas. No es tampoco una pura perduración de rasgos hispánicos, sino que éstos se modificaron al incorporarse a una nueva situación histórico-universal totalmente imprevisible, convergiendo ciertos rasgos españoles con otros indígenas, en una tensión muy difícil de analizar. Pues no se trata, como en las grandes conquistas antiguas y medievales, del tipo de las de Alejandro, de que se haya llegado a un fecundo sincretismo de culturas, religiones y lenguas. El concepto spengleriano de "seudomorfosis", de cristalizaciones culturales bajo formas impuestas, puede ser un punto de partida de análisis fecundos.

Para el pensamiento histórico-cultural, lo arcaico no está marcado por ninguna nota de inferioridad, en el sentido "progresista" al cual han rendido pleitesía, tantos de los maestros educadores de América, salvo acaso solamente Vasconcelos. Para una contemplación histórica universal, lo arcaico no es un "retraso", sino algo que ya posee una forma germinal, y que tal vez puede dar comienzo a una alta cultura, bien que no necesariamente, ya que ésta es un salto cualitativo espontáneo. El error de un Sarmiento consistió en considerar lo bárbaro como un mero defecto, en vez de mirarlo como un suelo en que pudieran afincarse formas culturales. En cambio, para la mirada histórica, queda siempre abierta esa posibilidad.

El pensamiento histórico puede llegar a comprender las condiciones básicas de la situación cultural originaria de Hispanoamérica, y mostrar el carácter forzosamente superficial de muchas "recepciones" intelectuales europeas en nuestro ámbito, por falta de los indispensables supuestos; puede llegar, en una difícil investigación, a exponer cuál fue la interacción de las fuerzas españolas y de las culturas indígenas, desde dentro, más allá de las mecánicas explicaciones por préstamos o donaciones. Sin embargo, de sí mismo, el pensar histórico no puede alcanzar a fundar valores, finalidades o ideales

de cultura. En la medida que ello es posible, surgirían de estratos más profundos, y se expresarían en religión, poesía o filosofía, y en las formas de vida que de allí surgirían.

\*

\* \*

Naturalmente, hablar de posibilidades de cultura en este momento parece totalmente ilusorio. El arcaico mundo hispanoamericano tiene que convivir forzosamente con una civilización tardía todavía prestigiosa, la occidental, y con una civilización colonial de inmenso poder, la norteamericana. En tal posición, las culturas arcaicas se caracterizan por una gran receptividad: así los españoles cristianos ante el Islam en la temprana Edad Media, los nórdicos ante Bizancio en la misma época, quizá los aqueos ante Creta. Sólo los japoneses saben unir pasividad y asimilación activa. La receptividad hispanoamericana ante Francia, en el siglo pasado, incitaba a un respeto por la cultura. Hoy día nos encontramos ante un creciente abandono de los ideales de formación humanista y un predominio de las fuerzas mecánicas, del puro dinamismo técnico y económico, con todos sus subproductos ideológicos de justificación y glorificación. Los imperialismos imponen ciertamente tal sumisión, sobre todo el norteamericano, que influye más pedagógicamente hoy día en Hispanoamérica para conseguir la imitación de su forma de vida. Pero, además, desde dentro, se encuentra con movimientos nacionalistas y desarrollistas que ya no confían en el carácter nacional, sino que están motivados por parecidas tendencias a las que reinan en los países dominantes, y quieren solamente capturar el secreto de su poder. No hay nacionalismos cultos, como hasta 1870, o como en el movimiento de Gandhi.

Es verdad que suele hoy día hablarse de humanismo. Pero se trata, bien mirado, más bien de oleadas filantrópicas y humanitarias, de un sentimentalismo y racionalismo mezclado. La imagen del hombre que predomina es una noción elemental, no cualitativa. Si, por ejemplo, se plantean finalidades de conocimientos, se acentúa en seguida la posesión de los signos elementales, del alfabeto, sin afirmar ninguna finalidad interna ni perfección, para la cual aquellos rudimentos sean un comienzo. La contemplación es rechazada y desdeñada incluso en

círculos eclesiásticos; pero sin primado de la contemplación sobre la acción exterior no hay cultura ni verdadero humanismo. En las grandes épocas culturales, aunque esto no se realice por todos, sin embargo todos reconocían su vigencia, y así había en el fondo una participación.

Se ha fabricado una "opinión mundial", un aparato cuyo totalitarismo sustituye con cre-

ces a los totalitarismos estatales. Ella exalta el Poder y desprecia toda individualidad espiritual, de un hombre o de una cultura.

Resulta tal vez candoroso hablar hoy día de formación cultural en Hispanoamérica, en medio de tantos factores adversos. Pero recordar unos valores imprescindibles para que no se envelezca la vida humana sigue siendo incondicionalmente un deber.

## La razón que no piensa

*por Rafael Gandolfo*

PARA quien observa someramente esta época y recorre las manifestaciones más notorias de su espíritu, ella parece desarrollarse dominada por la más profunda exigencia de autenticidad. Sin embargo, algo de pronto nos hace vacilar. En el discurso destinado a justificar el plan de acción, en el diálogo que ensayan los adversarios para entenderse, en la disertación con intenciones filosóficas, y más claramente todavía, en las posiciones que toma simultáneamente el intelectual frente a diversos problemas, algo suena a falso. A veces es la monótona repetición de fórmulas y argumentaciones pensados por otros sin el más leve acento personal, o es la repentina falta de coherencia entre las partes de un discurso. O bien lo que nos choca es la incapacidad radical para prever las más simples objeciones a una tesis, u otras veces la mañosa habilidad para eludir las dificultades como si careciera de importancia debatirlas. O se trata enfín del ropaje retórico, engolado o vulgar, que el orador utiliza para conmover o excitar a sus oyentes u ocultar también la pobreza de pensamientos. Son éstas y otras muchas las notas que hoy nos llevan a replantear el problema de la autenticidad del pensar.

Conviene partir de la impresión que nos produce ese sonar a falso de un discurso o de una respuesta que oímos, y que habitualmente no nos detenemos a analizar. Como toda impresión ella puede deshacerse sin esfuerzo demos-

trando así su inconsistencia. Pero también nos ocurre lo contrario y entonces detrás de esas fórmulas, de ese lenguaje persuasivo, sospechamos una carencia, algo que no está y debería estar. Esa impresión no nace de que los enunciados tomados en sí mismos y de acuerdo con los cánones de la lógica y los principios de la ciencia, sean erróneos. Pueden ser verdaderos o verosímiles, sin que esa verdad por otra parte despierte en nuestra alma ninguna resistencia, sino al revés simpatía o admiración. No obstante, nos parece que el que las enuncia no estuviera convencido o lo estuviera sólo a medias. Otras veces no dudamos de su convicción, pero ella no deja de sonarnos a falso. Y es que lo que él dice se presenta desprovisto de cierta fuerza propia, de cierta luminosidad interior. Es pálido, gris, difuso, de tal modo que lo allí expresado de la cosa bien podría aplicarse a muchas otras. Por eso, al oírlo ninguna mímica, ningún cambio de entonación, ninguna impostación de voz consiguen vivificar la rigidez de ese lenguaje. Se diría que de la verdad que enuncia y de la que se siente tal vez mensajero privilegiado, sólo percibe una cáscara cuya espléndida interioridad ni siquiera le roza. En el plano de las normas éticas ese personaje ni miente, ni se miente. Es sincero, pero su sinceridad no hace sino más relevante la incapacidad de su pensar para entender lo que piensa, y su fácil convencimiento de estar en la verdad. Claro está y

conviene no olvidarlo, esa sinceridad, esa buena fe es más bien precaria. Pues ¿cómo podría evitar ese hombre el momento próximo en que empiece a percibir la aridez de esas fórmulas tal como él las comprende? ¿Cómo podría arreglárselas para que esas verdades no empezaran de pronto a dejarlo frío, indiferente, sin energía para obrar? Querrá entonces reavivar un entusiasmo y fortalecer una fe en vías de extinguirse. Se hablará a sí mismo a solas y hablará a otros con la mímica de siempre, para crear en sí mismo mecanismos que le permitan sentirse más ferviente, más adherido a esa verdad, de lo que está en el fondo. Es decir, empezará a mistificarse. Es claro, por otra parte, que un trabajo de esta índole será mucho más rápido y eficaz dentro de un grupo que participa del mismo convencimiento. Cada vez más su conciencia de estar en la verdad va a depender de la conciencia de los otros, y en consecuencia de los medios por los que se comunica y hace presente el convencimiento ajeno. Lentamente la presunta seguridad de los otros, del partido, de la iglesia o del grupo, reemplazará la falta personal de seguridad, y hasta la hará innecesaria ante la conciencia del sujeto. Será él mismo quien opina, cree y decide, y en el fondo no será él mismo, pues serán los otros quienes opinan y deciden por él. Pero el desdoblamiento mismo en un centro de sí mismo dejado aparte y en una periferia en que uno se sitúa y se siente vivir, este desdoblamiento se hace invisible a sí mismo, y le permite al sujeto una singular buena fe, una curiosa especie de sinceridad.

No obstante, el problema de la autenticidad del pensar se plantea hoy día ante nuestros ojos, en un plano más elevado y de más difícil interpretación. Nada más natural al hombre de hoy como medir la fuerza, la agudeza, la amplitud de la razón por los rendimientos que ella procura, esto es, por las ventajas, las utilidades reales que aporta, o simplemente por los efectos prodigiosos que ella se muestra capaz de producir. Son estos rendimientos múltiples en su variedad, los que hacen el prestigio del pensamiento tecnológico con los artefactos que renueva y perfecciona de momento en momento. También son rendimientos los que prestigian cierta clase de antropología y sociología en tanto facilita la comprensión del hombre reduciendo su actividad individual y social a la interacción y combinación de las llamadas estructu-

ras, y dejando entrever un dominio sobre esas estructuras y por ende sobre el hombre mismo, cada vez más ilimitado. En fin, son rendimientos más o menos a la vista los que prestigian a las ideologías políticas de tipo revolucionario y que se traducen por transformaciones arrasadoras de órdenes, instituciones y valoraciones vigentes desde siglos. En cualquiera de estos casos es la respuesta súbita a ciertos apetitos del hombre o a cierta expectación de su fantasía, la que parece demostrar la capacidad penetradora de la inteligencia, su aptitud más esencial para discernir los resortes de la realidad, y ver así a través de las apariencias el orden verdadero a que están sujetos los fenómenos, o aquel otro al que hay que sujetarlos. Claro está, no confundimos aquí la muy diversa calidad de esos rendimientos. No confundimos, por ejemplo, las preciosas aportaciones de la técnica, ni los descubrimientos debidos a las ciencias empíricas del hombre, con las dudosas realizaciones que en el plano social y político se atribuyen las ideologías en su lucha por el poder. Pero sí queremos mostrar claramente cómo en la medida en que estas formas de pensar se encierran en sí mismas, en la medida sobre todo en que las ideologías actuales pretenden justificarse a sí mismas apoyándose en el porvenir de la técnica o en el conocimiento empírico de estructuras sociales o en una pretendida dialéctica del proceso histórico universal, en esa misma medida encubren de un modo más o menos artificioso, más o menos persuasivo el fracaso radical del pensamiento, y disfrazan bajo vestiduras sórdidas u opulentas la caída de la razón. Este fracaso de la razón no es otra cosa sino la impotencia para penetrar la realidad en la multiplicidad de sus dimensiones, y es a la vez la sustitución solapada de esa realidad en su polivalencia por un *ersatz*, a saber, por un mundo enrarecido, nivelado, o al revés por un universo de sucesos dispersos, caóticos, sin conexiones orgánicas, sin correspondencia alguna con los anhelos del espíritu.

En esta perspectiva, que es la de las ciencias, la tecnología y la ideología apoyada en aquellas, la diversidad de lo real, de lo vivo y de lo inerte tiene que expresarse por conjuntos de notas abstractas y propiedades generales, y los hechos tienen que surgir como entrecruzamientos de causas y efectos de algún modo determinables. Con este mismo carácter de generalidad y uniformidad se da el objeto práctico, la rea-

lidad por hacer, pues ella no sería más que la indefinida repetición del mismo modelo, la aplicación de la misma fórmula, como ocurre en la producción industrializada. En un caso y en el otro el pensar desemboca en cuadros inertes y rígidos imposibles de diversificarse y enriquecerse. Se comprende entonces que una razón instalada en ese plano tenga forzosamente que carecer del más alto estímulo susceptible de impulsarla. Porque ese estímulo, el único capaz de sacar a la razón de su sueño, no es otro sino la complejidad creciente de lo real desde lo inanimado hasta lo libre con la necesaria multiplicación de factores causales específicos. Y es también ese lado de las cosas en que ellas ya no consisten en cadenas de causas y efectos, sino se alzan a modo de símbolos o expresiones de lo viviente y libre en la simplicidad de su ser. Ese estímulo, decimos, es lo original y nuevo que guardan como en reserva las cosas cuanto más altas se hallan en el orden del universo. Ese estímulo en fin es lo inagotable que esconde la realidad del hombre, es ese margen que ella abre al interés de nuestra razón invitando a una nueva percepción y a un nuevo descubrimiento. Nada puede compararse a lo que suscita en nosotros esa posibilidad que manifiesta el otro ser, de transformar de un momento al otro su relación con los demás seres del mundo, sin dejar de ser el mismo. Descubrir justamente en el otro ser su capacidad de comprender, de amar o de trabajar siempre diversificándose, coloreándose, por decirlo así, sin cesar con colores nuevos, incapaz de descender a una repetición mecánica, esto es, a la condición de un hábito, es descubrir en él la posibilidad de hacer patente lo infinito. Y es eso también lo que hace a ese ser ilimitadamente interesante, incapaz de fatigarnos o aburrirnos, digno de un amor y de una admiración llamados a eternizarse. Pero no es sólo lo complejo de cada fenómeno según su rango, no es sólo lo original y lo inagotable que late en la entraña de todo lo viviente, lo que se pierde de vista allí donde la inteligencia reduce lo inteligible a cuadros genéricos siempre idénticos a sí mismos, o cree explicar los hechos como relaciones causales. También se pierde de vista una dimensión aún más decisiva de la realidad. Y es ese elemento último que envuelve a las cosas saltando por encima de sus oposiciones, y haciendo de ellas algo más que un agregado de entes y una sucesión de fenómenos. Es ese elemento que engloba al hombre

y a los otros hombres, al hombre y a la naturaleza, en una unidad que hace posible el despliegue de la esencia de uno en correlación con la de la totalidad, y que en suma le permite al espíritu entrever más allá de la inmediata extrañeza o aún enemistad de los demás seres, una afinidad y una correspondencia más profundas. En la medida en que el pensamiento se cierra frente a este elemento envolvente y lo excluye de su campo como inaccesible, inexistente o en todo caso sin importancia, en esa misma medida se retira de lo real en lo que tiene de vivificador o iluminante, en verdad se retira del hombre, de su intimidad y su propiedad esencial, para volverse a un reino de sombras y dedicarse a ellas.

Algo claro, pues, debe quedar aquí subrayado, y es este hecho de que cualesquiera que sean los rendimientos que la ciencia y tecnología logran, lo más denso y pleno que estamos llamados a conocer, escapa a sus instrumentos de investigación. Decir esto carece de novedad y suena a lugar común. Lo que quizás no sea tan trivial es que ese estrato invisible al saber positivo y a sus métodos, está, sin embargo, en todo instante requiriendo al pensamiento del hombre, y aguijoneando a su razón. Menos trivial aún resulta comprobar el lugar vacío que deja en el espíritu la negación de ese estrato, y la tentativa que emprende para colmarlo de alguna manera. Con esto tocamos a un fenómeno histórico que determina y configura el espíritu de nuestra época y que a la vez ilustra de un modo impresionante lo que hemos llamado fracaso del pensamiento.

Lo que tenemos aquí a la vista es el espectáculo del antropólogo y del sociólogo empeñados, por una parte, en fundar una ciencia rigurosa de los comportamientos humanos, una ciencia que ponga en descubierto las formas constantes e inalterables que moldean toda existencia en el espacio y el tiempo, y naturalmente la interacción de unas en otras. Pero empeñados a la vez en liquidar un tipo de convivencia social odioso, e instaurar otra clase de convivencia mejor. Porque el intelectual, el sabio, lo mismo que un hombre cualquiera, se siente asqueado por el mundo en que le toca vivir. Quisiera, pues, no sólo concebir en su fantasía aquel otro mundo donde fuesen posibles, la justicia, la libertad y la armonía de todos los impulsos, sino determinar los caminos que conducen a él. Vive dentro de una contradicción

que no es una mera contradicción de ideas y quisiera salir de ella. Pero la ciencia empírica de los hechos sociales nada le puede decir sobre esa contradicción, esto es, su significación más honda, pues ella por principio no admite que algo deba ser o deba no ser si ese algo de hecho tiene existencia. Para ella no hay nada que en términos absolutos deba existir o deba no existir como objeto de las aspiraciones humanas. Hay tan sólo, deseos, apetitos que irrumpen en el individuo solitario o en la masa humana, que se contraponen a veces y otras veces se ensamblan, conforme a leyes perfectamente formulables. No es de extrañar entonces que el intelectual abandone el rigor del razonamiento científico, pero sí nos sorprende el que renuncie de pronto a las más elementales exigencias del pensar y por caminos imprevistos crea hallar una concepción de la totalidad donde cesa la contradicción en que vive. Lo que esa concepción le sugiere es que el hombre empieza por ser un sistema de impulsos oscuros, generadores de lucha y de contradicción en la convivencia social. El hombre es aquí pensado con todas sus facultades como un trozo de la naturaleza, como un juguete de la animalidad no domeñada, un hombre que es en el fondo un animal rapaz pero extraordinariamente hábil para disfrazar su rapacidad. En un segundo momento el hombre, o más exacto, una parte privilegiada de la humanidad toma conciencia de que ese hombre está llamado a ser otra cosa que un animal odioso, esto es, alguien capaz de disponer soberanamente de sí mismo y de las cosas y libre de su ciega sujeción a los impulsos. Pero esa parte privilegiada descubre además otra cosa, a saber: los resortes decisivos de que depende el salto del hombre desde su existencia infrahumana a la otra propiamente humana, resortes que no serían otros sino los modos concretos de producción y apropiación de bienes. Claro está y conviene advertirlo, de esa naturaleza humana ideal no sabemos rigurosamente nada, pues previamente hay que hacerla. Mientras ello no ocurre tiene que ser una incógnita. En cambio, siguiendo este esquema, sabemos dos cosas. Lo primero es que el tipo humano que la historia configura y nos trae, las producciones de su espíritu, todo lo que de él nos llega como manifestaciones de una vida superior exenta de la sordidez de los apetitos, todo eso no expresa ni puede expresar otra cosa más que el juego de esos mismos apetitos.

No pueden tener otro valor puesto que la realidad espiritual del hombre, su esencia, no han venido aún a la luz. Lo segundo que sabemos son los resortes que al ser tocados producirán la auténtica esencia humana, ese tipo que efectivamente a través de su comportamiento y de sus obras, podrá expresar algo más que la fuerza brutal de sus apetencias o la ingeniosidad de su razón para encubrirla. Pero si es así, la única tarea que al hombre se le puede racionalmente ofrecer en el presente, se reduce a esto: discernir los resortes que desencadenarán las misteriosas potencias creadoras de algo desconocido, y en seguida tocarlos. Tarea en el fondo no difícil, pues esos resortes son las fuerzas sociales que mueven a la producción y apropiación de las cosas, y los mecanismos que las regulan.

Quizás comprendemos por qué dentro de esta perspectiva, la realidad humana concreta, la de la historia y la de la cultura, la que se manifiesta en sus creaciones, tengan para el hombre de acción y para el intelectual, un interés relativo, vale decir, un interés limitado a ciertos aspectos. Para ellos en la obra humana nada hay de intrínsecamente valioso sino lo que aquí y allá en el curso del tiempo prepara el descubrimiento de esos resortes claves del gran salto. Todo lo demás, instituciones sociales y políticas, literatura, arte, filosofía, no pueden ser otra cosa sino muestras de un gran extravío, o bien de una tentativa abortada ilusionándose y mintiéndose constantemente a sí misma. De ahí ese singular modo de interpretar las obras del pensamiento humano para el cual lo medular, lo importante de esas obras estribaría en ser reflejos del medio social en que nacen. Lo que valdría la pena rastrear en Shakespeare, en Proust o en Sófocles no sería algún elemento universal del hombre que ellos descubrieran por primera vez, sino el modo de sentir y juzgar de ese medio social condicionado por el tiempo y por tanto carente de validez sobretemporal. Lo interesante es en el fondo ese pensar y ese sentir colectivo, común, desteñido e infundado, pero que a la postre refleja un estrato de apetencias ciegamente empeñadas en sobreponerse o en perseverar, apetencias que son, cualitativamente consideradas idénticas en todos los hombres. Cuando se le reconoce a la obra del genio un valor no reducible al mero ser reflejo de un pensar y sentir social, este otro valor problemático no despierta interés alguno. La razón individual no tiene nada de esencial que aportar.

Lo que hemos expuesto aquí como versión de la historia y del hombre constituye hoy en día el supuesto indiscutido de esa crítica radical intentada a la cultura burguesa, a las instituciones sociales y a la universidad.

Para penetrar bien esa versión hay que reducir las a esas líneas que le prestan alguna coherencia aunque ella no sea precisamente la coherencia de la lógica. Sólo entonces aparece ella a una nueva luz con una singular figura. Aparece, decimos, como una voluntad de imaginar la destrucción de un mundo y la venida al ser de otro, en la que el hombre actuando a ciegas, moviendo palancas a oscuras, se yergue como el actor de un gigantesco y maravilloso cambio. Actor sin duda curioso, pues, de la resultante de ese cambio, que es esa humanidad nueva, él estará necesariamente ausente. Lo que aquí se manifiesta, decimos, es una voluntad de imaginar y no de ver. Podría llamársela también una voluntad de soñar. No hay duda, sin embargo, que ella se convierte en principio de cambios y alteraciones a menudo formidables.

Así ella opera en el medio social efectos que son catástrofes grandes o mínimas con todo lo que logra paralizar, detener, excitar y también demoler. Esto es justamente lo real que alcanza a producir. A la vez se mantiene en el reino de lo soñable frente a lo que querría suscitar como forma viviente capaz de alimentarse y florecer por sí misma. Lo que ella sueña es ese paso de la negación destructora a la creación afirmadora. Nada más parecido a esa voluntad de soñar, que la de jugar irresponsablemente sumiéndonos en un ámbito que nos aparta de la realidad, de esa realidad llena de resistencias, pero a la vez pregnante de gérmenes y promesas de vida. El soñar que juega o el jugar que sueña, le evita al soñador el trabajo real con las cosas, el esfuerzo desplegado en el coraje y la humildad frente a lo imprevisible. Es decir, le evita al soñador exponerse a sí mismo para mostrar quién es, le hace posible una existencia en que no se arriesga nada. No estará demás comprobar que esta voluntad de imaginar que se oculta tan bien bajo el gran estrépito de actitudes revolucionarias, no difiere mucho de esa otra voluntad de soñar que es la de conservar fórmulas, instituciones, valoraciones, ritos y gestos, y que en el fondo es la resignación de la impotencia empeñada en convertir lo hecho por la historia en mero recuerdo y objeto de veneración.

Quizás la voluntad de ver, de ver todo abriendo el alma de par en par a lo que la atrae, la repele y, a lo que la deja indiferente, sea lo difícil del hombre. Es la voluntad de estar plenamente despierto y que es a la vez la de no aceptar ninguna ficción como sustituto de la realidad. Contra esa voluntad todo parece conjurarse. Nada más irritante para una voluntad perezosa o impaciente el que los hombres de carne y hueso y el que las obras que brotan de su espíritu no sean en cada caso por entero oscuras o por entero luminosas, irritante que la cultura de una época no sea un bloque compacto que pueda ser condenado de golpe o al revés admirado sin reparos, sino que demande discernir y elegir. Irritante que lo real y visible no sea una naturaleza siempre hermosamente compuesta y dócil a los requerimientos del hombre, ni sea una convivencia con otros plácida y reconfortante. Abrir los ojos para el hombre de hoy es encontrarse con otros hombres de rostros ajenos, indiferentes o, peor aún, hostiles y repulsivos, es soportar una forma de vida social de estructuras a menudo aplastantes y que niega su amparo frente a los azares de la competencia. Ante una realidad así no es extraño que queramos ver en esa forma de existencia y en el tipo humano que la sustenta, un mecanismo armable y desarmable que mañana puede ser cambiado por otro mejor, no es extraño que aspiremos a suprimir la dificultad de existir. De esta tentación a sumirnos en el mundo del sueño sabemos que no nos protegen ni las ciencias del hombre, ni la perspectiva de la técnica. Se diría más bien que en la línea de hoy disponen el alma a las más candidas fabulaciones sobre auroras, porvenires y recetas para llevar a ello. Pero lo que sume en ese sueño con el poder de un narcótico inefable, es la creencia de haber atrapado el secreto de la marcha de la historia, es la persuasión de haber dado con la dialéctica que determina su curso y permite anticipar su proceso ascendente en el seno de una humanidad tratada masivamente. De esa persuasión nacen por igual el soñador cándido e inocuo, pero también el hombre de acción, férreo de voluntad, para el cual la realidad humana no tiene otro destino, ni otro porvenir más que dejarse amoldar por las estructuras previstas en la marcha dialéctica. Para el uno y el otro el pensamiento no tiene más dominio en que moverse, sino el que le permite una voluntad de ser replegada sobre sí mis-

ma, afanada ansiosamente de ejercer un dominio despótico sobre la realidad. Quiere tener esa realidad disponible sin poder saber jamás para qué valga disponer de ella. Un pensamiento así es por esencia un pensamiento que no tiene mundo propio, pues no puede percibir nada que reciba de él y sólo de él las normas de su constitución y la ley de su actividad. Un pensamiento así no tiene otra destinación que

la de convertirse en instrumento de una voluntad de ser que es como la voluntad mínima o más débil de ser, pues se reduce a operar sobre las cosas para sentirse a sí misma que existe y vive, sin poder acabar nunca de convencerse de ello. Es el pensamiento que no puede salir de sí mismo, de los muros de la subjetividad y permanece vuelto quizás placenteramente a las sombras sobre el muro de la caverna.

# La obediencia y la pérdida de la identidad del hombre contemporáneo

*por Armando Roa*

P O C O S S E R A N quienes no vean en la irrenunciable tendencia del hombre actual a que toda decisión le sea consultada y, en lo posible, a participar en ella con su propio voto un legítimo deseo de que se le reconozca peso a su criterio, lo cual apuntaría a un experimentarse maduro para las grandes decisiones respecto a lo justo y lo injusto. Del primitivo voto político reducido a elecciones de parlamentarios y presidentes, se ha pasado poco a poco a sentirse con plenos derechos para solucionar problemas tan arduos como el de los anticonceptivos, las relaciones sexuales prematrimoniales, el celibato eclesiástico, el subdesarrollo, las prioridades en la investigación científica y hasta el de los contenidos de los dogmas religiosos. Se salvan de esta fiebre los descubrimientos de la ciencia, no en cambio, las posibles intenciones de los investigadores si no concuerdan con trabajos estimados más urgentes por los fabricantes de opiniones.

La base para esos juicios son preconceptos coincidentes con deseos, muy pocas veces llevados al nivel de la información y reflexión paciente, honesta y amplia, que más allá de lo razonable a primera vista, va a lo verdaderamente razonable. Poseer una opinión sería respecto a tantos temas es muy dudoso, pero domina al hombre una especie de clarividencia, desde la cual se siente iluminado y exige entonces derecho a voz y voto en todo. Foros, diarios

y revistas populares le son fuente inspiradora suficiente.

El lema es obedecer sólo aquello en cuya elección se participa, con el derecho aún de no respetar mayorías y de formar grupúsculos si los votos no favorecen los propios intereses. Cabría pensar que el hombre contemporáneo tiene en alta estima a su conciencia y por lo mismo no permite su sojuzgamiento a derrotas circunstanciales, menos a mandatos venidos de tradiciones que le parecen prejuiciadas, marchitas y míticas. Al desmitificar tradiciones, purificaría la atmósfera anímica. Pero como lo señalan connotados investigadores, a los numerosos mitos del hombre de hoy se agrega el más seductor y vanidoso, el de la desmitificación. Ya no cabe tradición cristiana, humanista o marxista, pues cada grupo supone tener la interpretación nueva y verdadero de todo eso.

Sin embargo, ¿es legítimo defender los derechos de la conciencia a no ser conminada, cuando se vive en la premura y en el abandono del trabajo reflexionado, el único apto a crear conciencia? Tener conciencia de algo, como el matemático la tiene de la matemática o el médico de su especialidad médica, es ver por dentro una área de la realidad material o espiritual, siendo capaz de descubrirla y de darle otros horizontes, aun cuando ella se enmascare bajo apariencias equívocas.

¿Hay en todo hombre conciencia de lo sa-

grado y de lo profano, de lo mítico y de lo no mítico, de lo erótico y de lo no erótico, de lo pacífico y de lo violento, de lo evolutivo y de lo revolucionario, de lo permanente y de lo que se transforma, de las ideologías y de la ciencia, de lo histórico y de lo ahistórico, como para que se sienta ultrajado, si no decide en esas cuestiones con voz y voto? ¿No sería más saludable y honesto, abstenerse de decidir en cosas que exigen larga y serena reflexión?

Muchas veces créese luchar en apoyo de decisiones ya tomadas por maestros, en cuanto se considera un imperativo de la conciencia —aun cuando ella misma esté obscura—, entregarse a causas bien avaladas. El derecho a voto facilitaría el triunfo de lo nuevo, liberándolo de esa otra tendencia humana a retener pasados perezosos. Respecto a la ciencia, la historia la muestra con fuerza propulsiva propia; sus descubrimientos no se imponen a través del sufragio; lo mismo ocurre con las innovaciones en poesía y arte.

En verdad nadie pide que se consulte su opinión sobre teorías o resultados de experimentos científicos, pero sí, respecto a que no se le utilice con fines deshonestos. Se lucha por participar con voz y voto en lo referente a problemas éticos, jurídicos y políticos; por ejemplo, uso de anticonceptivos, divorcio matrimonial, manejo de los cadáveres en el trasplante de órganos, prioridad en la facilitación de tales o cuales investigaciones más próximas a las necesidades del país, organización de nuevas estructuras, etc.

La opinión seria sobre algunas o todas estas cosas, no necesita de ninguna manera especialización, sino un dejarse llevar por la voz interior, siempre que se la escuche sin precipitación, apartando lo de mero interés o satisfacción individual, que enturbia muchas veces la imagen de lo en conciencia estimado justo. Sin embargo, uno de los escollos de la época es el no saber escuchar, ni a los otros, ni a sí mismo, de donde una mala comprensión de ellos y de nosotros. En medio de la precipitación, de la información distorsionada, del deseo de estar en la avanzada de los cambios, de los manejos turbios de los acaparadores de poder o dinero, no se piensa nada con calma; apenas hay tiempo para apropiarse, como de un traje pocas veces a la medida, de lo oído por aquí o por allá, de lo leído a la carrera, de lo dicho en órganos de difusión, todo lo cual, es un medio adulterado e ilusorio de formarse opiniones adecuadas. El

rigor reflexivo antes de adherirse a determinados puntos de vista, lo que justificaría en seguida una protesta por el no ser tomado en cuenta en las grandes y pequeñas decisiones, es precisamente lo casi ausente del hombre contemporáneo, que por lo mismo, no percibe que cuando cree dar su veredicto en conciencia, sólo hace eco a opiniones y decisiones impuestas desde cábalas cerradas. Tales grupos poseen la gracia de darle a sus ideas, configuraciones atractivas, sugestionantes, de fácil manipulación y sobre todo con un vigoroso poder de clausura para toda otra idea que pudiera oponerse.

La única vía abierta hacia el mundo, es la de las ideas diseñadas por cábalas, que, como los hipnotizadores, sugieren determinadas creencias a su hipnotizado, quien candorosamente las supone venidas de su fuero íntimo. Como se sabe, el hombre carece de aptitud para una mirada incondicionada a las cosas; las ve a través de las ideas y creencias proporcionadas por la tradición, la educación, las doctrinas en boga, la propaganda, los intereses, etc. La reflexividad mantenida y el sacudirse de intereses económicos o de poder, ascética indispensable para discriminar puntos de vista propios en medio del torrente ideológico y creencial no se da en la mayoría de los hombres; por eso cuando suponen violado su fuero íntimo si no se les da voto en toda resolución, lo que de hecho deberían sentir, es violado su derecho al trance hipnótico, a fin de identificarse con nociones impuestas, gracias a las cuales, además, se les ordena el mundo, lo cual, de hacerlo por su propia cuenta, les hubiese costado penosos sacrificios. La fuerza “hipnotizante” de ciertas ideas y creencias, y la fidelidad del “hipnotizado”, es conocido por los grupos de aspirantes al dinero y al poder; por eso junto a las otras ideas introducen además la de sentir esas ideas como algo personal y la de reclamar el derecho a ser oído en todo acuerdo, con lo cual lo aspirado por unos pocos se convierte de repente en expresión de la voluntad de mayorías.

Generalmente, las verdades trasplantadas por los grupos, son verdades a medias, arrasadoras de la infinitud de matices de la realidad; como todas las verdades a medias son claras, sencillas, de gran fuerza convictiva; los lados oscuros no repercuten en las mayorías, porque los elude la natural tendencia del espíritu a dar por sabido lo que no sabe. Desde Nietzsche se

repite: "nada irrita tanto como el ser urgido a pensar". A su vez irrita a los urdidores de mitos, ideas y creencias, el que haya personas dispuestas a no aceptar universos truncos, teorías reductoras de la realidad a esquematismos puros, compromisos con un resumen de la existencia y no con la existencia misma.

No se juzga aquí la honestidad de los grupos directivos, quienes seguros de su verdad se las ingenian para hacerla coincidir con aspiraciones, tendencias y afectos de las comunidades, de manera que éstas al oírlos, se digan: "es lo que queríamos", y se plieguen incondicionales. El proceso se intensifica considerando que muchos grupos se creen nada menos que la conciencia reflexiva de los demás; lo vivido en forma difusa por la masa, lo conceptualizarían ellos en forma nítida y real. Hacerle ver a los demás la coincidencia de tal o cual postura con sus sueños, no es en principio difícil, pues siempre habrá en la generalidad de los hombres, más allá de sus envidias, de sus ambiciones, de sus propósitos dudosos, un afán de superar injusticias, de reordenar prioridades culturales y sociales, de buscar más altas metas a la vida; la mayoría, sin embargo, no estará en condiciones de enjuiciar correctamente si las teorías, estrategias y tácticas, llevarán a aquellos fines; de ese modo en lo más importante, pues de eso depende la clase de fines obtenidos, habrán de entregarse a meros actos de fe.

Lo curioso es que el hombre contemporáneo necesita ser convencido —vencido—, no esclavizado por determinadas postulaciones, dando en seguida testimonio de su adhesión a través del voto. Hay aquí un problema notorio. El hombre actual vive pendiente de como lo juzgan otros; todo asomo de independencia lo oculta de inmediato, pues le acarrearía envidia y reprobación; la gracia es alcanzar notoriedad sin que se note que se la ha buscado. En la batalla entre la necesidad de parecerse a los demás y los conatos de pensamiento propio venidos de su alma, acaba no sabiendo cual es lo suyo y lo ajeno, pierde su identidad y no se experimenta más a sí mismo. El esfuerzo de las cábalas por domarlo y el saberse vencido, le hacen experimentar a lo menos algo último íntimo, justo ese saberse un vencido; por eso no puede dejar de testimoniarlo. La obediencia —palabra derivada de otra cuyo significado en latín es oír —es virtud difícil en un mundo así; sería entregar de una vez por todas la vo-

luntad a la voluntad extraña, con lo cual no se sería vencido por otro sino por uno; pero no se vence a sí mismo quien no sabe quién es porque no sabe ni oír ni oírse; menos entregaría el hilo casi único que le recuerda que todavía es algo, como lo es a lo menos el sentirse vencido. Una vida interior suplantada por los pensamientos externos exitosos da pruebas públicas de su existencia —para que no se le tome como una nada—, haciendo notoria la importancia de su entrega a las nuevas consignas, a las modas, desde lo ideológico hasta el arreglo personal, a los dictámenes de los hacedores de opinión. Un estado de dicha especie, exige discutir y votar todo, no para acelerar cambios tras una reflexiva opinión, como sería siempre lo deseable para cualquier sociedad humana en busca de liberación, sino para sentir en las entrañas que lo vence a uno tal o cual corriente y a través de dicha dolorosa experiencia sentir la humanidad de la propia carne. El hombre vive de ese modo la escisión, entre dos mentes: una a la cual se le trasplantan ideas en cualquier instante, hecho del cual no protesta o protesta apenas, y otra rebelde a toda obediencia.

Por lo demás poner el acento personalizador en un fenómeno de decisión voluntaria, aun cuando tal decisión no venga de reflexiones rigurosas, ni de muestras de libertad e independencia frente a las orientaciones de prestigio mundano, de las cuales por el contrario se vive en servidumbre, corresponde a la línea más típica del mundo moderno. Duns Scoto afirmó la primacía de la voluntad sobre el entendimiento y en seguida la mayoría de los pensadores; la verdad dependería de las pretensiones secretas de la voluntad a satisfacer sus intenciones de dominio, de generosidad o de amor; desde ese instante en plena Edad Media, quedó el hacer, la praxis, como origen de las ideas, y no al revés; desde ese instante también, debía salvaguardarse la toma personal de decisiones reales o caricaturescas, pues más allá de la decisión de hacer esto o aquello con tal o cual intención, de lo que surge el tipo de verdades configuradas, no habría nada. Sin duda, teoría y praxis son interdependientes y es difícil imaginarse el avance de una sin la otra o su prioridad respectiva; el curso de la historia moderna ha llevado después de todo a su escisión de la cual aún no nos liberamos.

# Al ingresar a una Academia

por Joaquín Luco

(fragmento de un discurso)

¿PARA qué soy académico de la Academia de Ciencias del Instituto de Chile?

De las numerosas razones que pudieran hacerse valer, hay una sola que ahora deseo analizar y es la siguiente: para colaborar en la tarea de hacer de esta academia lo que ella debe ser en años que se van acercando al fin del milenio, que son los que vivimos. Digo colaborar porque esta idea, que yo traía como programa, la oí del Presidente de la Academia de Ciencias en la primera reunión a que asistí.

No todas las academias correspondientes a la nuestra son similares. Es lógico que así sea. La creación de cada una de ellas respondió a una necesidad de la sociedad donde le tocó nacer y las necesidades difieren en las distintas épocas y lugares.

¿Cuáles son las necesidades nuestras que requieren de una Academia de Ciencias?

Alguien diría, quizá: reconocer la labor de algunos hombres que alcanzaron un lugar de relieve. En verdad, hacer un reconocimiento oficial de los que en el pasado fueron seguramente la vanguardia intelectual de su época, en sí no está mal; tal acción es una elegante expresión de cultura civil. Empero, con ello, sólo mostramos lo que fuimos: no avanzamos. Más importante que mirar el camino que se ha hecho al andar, es, sin embargo, preocuparse del camino en que el futuro empieza a hacerse pasado. Es esforzarse ahora para llegar a ser lo que no fuimos capaces de ser antes, y que en nuestros países de lento desarrollo, cada día que pasa es más y más tarde —quizá demasiado tarde— para llegar a serlo. En relación con países poderosos en efecto estamos disminuyendo, la brecha que nos separa de ellos tiende a valores progresivamente alarmantes.

A mi mismo me extraña oírme decir estas cosas, pues siempre he sido optimista. Creo, sin embargo, que el optimismo consiste justamente en reconocer situaciones difíciles y en tener

una seguridad, basada en la acción, de que ellas son fases transitorias.

La más urgente necesidad que nuestra sociedad tiene para con los hombres que se dedican a la investigación científica, es salvarlos, evitar que se extingan y ésta, creo, es labor que naturalmente corresponde a esta Academia. Salvarlos de su extinción y así asegurar la continuidad del desarrollo científico del país. No se trata de una creencia; las creencias no son argumentos. Se trata de hechos tangibles.

El gobierno y las universidades a veces han provocado y a su vez se han preocupado de la llamada fuga de cerebros nacionales o extranjeros. Yo diría que el vocablo expulsión es más adecuado que el de fuga. Se van no porque no quieren estar entre nosotros, se van, porque no pueden "estar" siendo cerebros para la ciencia. Es curioso anotar que los que quieren irse no pertenecen a un grupo, son políticamente de distintos bandos, aun de los extremos. Unos eligen unos países y otros eligen otros países, mas todos ellos se quieren alejar del continente latinoamericano. ¡Hasta cuándo espera Latinoamérica!

Hay otro grupo que el país también está perdiendo. No se ha hecho notar con suficiente énfasis el caso de los que no se van pero que dejan también de ser poder de inteligencia creadora en ciencia.

¿Qué se hacen los que han profesado la ciencia y la abandonan, quedándose en el país?

La respuesta es múltiple. Yo sé de muchos, que siendo investigadores y profesores universitarios, son lentamente absorbidos por la docencia a causa de una equivocada política muy común entre las directivas de nuestras universidades. Aumentan el número de alumnos, multiplican las escuelas y así abusan del personal que debe dedicarse a la investigación. Creen hacer bien a la comunidad y dañan profundamente la vertiente de nuestro progreso econó-

mico, la actividad científica y tecnológica del país.

Entre este conjunto, que de investigador se transforma casi exclusivamente en docente, hay muchos que van lentamente perdiendo el entusiasmo por el actuar en ciencia. No se trata de que no lo hayan tenido; se les exige un amor muy intenso para resistir y no todos pueden amar hasta lo imposible.

Hay otros, que aún en el comienzo de sus vidas de investigadores, parece que se desilusionan, o por lo menos se comportan como desilusionados, y sin embargo no abandonan el cargo de investigador que la sociedad les otorgó. Quizá la elección no fue apropiada, es relativamente fácil que así suceda.

En las universidades latinoamericanas no es costumbre y de hecho no se acepta el control que se debe hacer de la labor desempeñada por los investigadores. Ellos se sienten muy dignos

y poseedores de derechos que en general la comunidad no otorga a los hombres y saben que su posición está prácticamente asegurada por reglamentos inapropiados. Los desilusionados de la ciencia, entonces dedican parte de su tiempo a la administración o a la política universitaria.

Pienso que hay otros hombres de ciencia que teniendo lo necesario para dedicarse a la investigación, son atraídos por el poder. Desgraciadamente algunos se quedan en la Universidad y este poder lo ejercen desde ella, y la están transformando en una eficiente arma de colonización ideológica.

En Italia se está dictando una ley que obliga dejar la cátedra universitaria al profesor que, elegido miembro del poder legislativo, acepta tal designación. Los profesores universitarios no deberían aspirar, y mucho menos tener, poder político o sectario, ello los priva de la libertad en el actuar.

# Fuga de cerebros

por Joaquín Barceló

EN INGLÉS el fenómeno se llama "drenaje de cerebros". Uno podría imaginar cientos de cerebros entre cuyas circunvoluciones emergen pequeños tubos que extraen de ellos poco a poco una savia sutil, cuya virtud es la de resolver problemas, producir ideas, engendrar hipótesis y montar teorías y sistemas. En español, la expresión "fuga de cerebros" sugiere a los cerebros huyendo rápidamente a la velocidad que les permiten sus pedúnculos. Las dos metáforas podrían interpretarse como si fueran complementarias, imaginando que los cerebros huyen para escapar del peligro de ser sistemáticamente drenados y de perder su capacidad creadora. Esta parece ser, al menos, la interpretación correcta del fenómeno en nuestro país.

La fuga de cerebros consiste en una emigración apreciable de personas adiestradas en ciertas disciplinas (especialmente científico-naturales y técnicas) desde países menos desarrollados hacia países más desarrollados. Dicho fenómeno no es reversible. Puesto que los términos "desarrollo" y "subdesarrollo" han sido analizados hasta ahora casi exclusivamente desde el punto de vista económico, la mayor parte de cuanto se ha escrito sobre este problema gira en torno a la cuestión de las causas y de los efectos económicos de la fuga de cerebros. Se afirma como algo comprensible de suyo que el profesional que emigra a un país de mayor desarrollo lo hace movido por el atractivo de un salario más alto. Se evalúa, además, el costo de la formación de los profesionales emigrados y se discute si esta inversión representa una pérdida para los países que han formado a dichos profesionales y una correspondiente ganancia para los países que los acogen, o si tales cifras representan una inversión en un nivel supranacional en el cual no hay ganadores ni perdedores sino sólo un mejor aprovechamiento del capital humano en beneficio

de la cultura en general<sup>1</sup>. Tales discusiones se centran no sólo en torno al problema que presenta la fuga de profesionales en actividades inmediatamente productivas, sino también en torno al que presenta dicha fuga en aquellas actividades que sólo indirectamente contribuirán a la producción, como es, por ejemplo, la investigación científica. Los estudios de esta naturaleza gozan de un prestigio especial —el prestigio de toda investigación que trabaja con hechos mensurables— puesto que permiten medir empíricamente el perjuicio o beneficio que el fenómeno de fuga de profesionales ocasiona en los países afectados por él. Sin necesidad de citar cifras, puede decirse que la conclusión más ortodoxa de tales estudios se resume en la cortante afirmación que hace algunos años hizo Lord Bowden ante la Cámara de los Lores: "Comienza a ser un hecho que los campos en la India permanecerán sin cultivo con el fin de que Estados Unidos pueda poner un hombre en la Luna".

Este enfoque económico del problema de la fuga de cerebros deja, sin embargo, algunas preguntas sin respuesta. Cabe preguntarse, en primer término, si es sólo la expectativa de mejores ingresos lo que impulsa a un profesional a emigrar a un país de desarrollo superior. Un problema que en un sistema económico liberal está estrechamente vinculado con el de los salarios y remuneraciones, pero que no se identifica necesariamente con él, es el de las oportunidades de trabajo; con esto no se alude a la mera oferta de trabajo para el profesional,

<sup>1</sup>Hay una defensa de la "bondad" de la fuga de cerebros desde el punto de vista económico en el artículo de Herbert G. Grubel, *Nonreturning Foreign Students and the Cost of Student Exchange, Internat. Educat. and Cult. Exchange, Spring, 1966*. Una discusión crítica (y adversa) de este trabajo fue hecha por John C. Shearer, *In Defense of Traditional Views of the Brain Drain Problem, Ibid., Fall, 1966*.

sino además a la existencia de un trabajo adecuado para que desarrolle plenamente sus capacidades. En su gran mayoría, los profesionales que emigran de los países subdesarrollados han recibido una formación superior en el extranjero. Al regresar a su patria, después de su período de perfeccionamiento, desean obtener el reconocimiento de su capacidad para realizar tareas de mayor responsabilidad que las que realizaban antes; desean encontrar acogida para las nuevas iniciativas que puedan traer consigo; en segundo término desean poder contar con medios para poner en práctica dichas iniciativas. Al no encontrar tales condiciones, se defraudan y comienzan a mirar con nostalgia las oportunidades que se les brindan en algún otro lugar. Creo que esto se aplica de manera especial al profesional chileno; mientras se encuentra fuera de su país, cae presa de un patriotismo sentimental que le hace desear el regreso de manera casi enfermiza; quiere poner sus nuevas habilidades al servicio de su "Chilito lindo", rechaza las ofertas extranjeras, y vuelve por fin; pero entonces se encuentra con que la atmósfera estimulante a la que se había habituado no existe aquí, con que a todo nuevo intento, a todo ensayo, suele oponerse un previo "no se puede" que corta las alas a toda iniciativa. Este típico "no se puede", si no proviene de algún remoto atavismo ancestral de nuestra raza, debe originarse en algún temor de que el recién llegado desplace a sus colegas o aun a sus jefes en virtud de las nuevas ideas que trae consigo; con una pequeña mentalidad individualista provinciana, quienes pronuncian el "no se puede" no han comprendido que el mejor modo de realizar de manera efectiva las tareas propias es acoger y adueñarse de las buenas ideas ajenas. A menos que se trate de pura y simple envidia. Pero, sean cuales sean las causas de esta actitud, ahí está el sólido resultado.

No quiero desconocer el hecho de que ninguna institución puede confiar ciegamente tareas de responsabilidad al primer recién llegado; es evidente que el profesional que regresa debe ser probado primero, pues él mismo puede sobreestimar sus aptitudes o caer en el error de pensar que la capacidad de una persona se mide por el número de grados y títulos universitarios que pueda exhibir. Esta salvedad no hace desaparecer sin embargo, el hecho concreto de nuestra tendencia a ahogar las

iniciativas por lo menos mediante una indiferencia deliberada.

Lo dicho permite entrever ya que lo relativo a las oportunidades de trabajo adecuado que se ofrecen al profesional que regresa a su país de origen continúa siendo sólo un aspecto de algo más complejo, que podría describirse como la necesidad de una atmósfera intelectual respirable para que el profesional pueda realizar su actividad. Quien cuenta con una buena formación en una disciplina no sólo necesita trabajo sino que necesita además tener con quien hablar, con quien comunicar sus problemas, con quien compartir sus éxitos, en suma, con quien convivir en un nivel profesional y social. ¿Para qué escribir poemas que nadie ha de leer? se preguntaba Ovidio en su exilio del Ponto; ¿no es como hacer pasos de danza en la oscuridad? El hombre, agrega, para crecer, necesita de la espuela inmensa de la fama.

Nadie objetará esto. Sin embargo, se dirá, cualquier profesional bien adiestrado tendrá que sentirse necesariamente como Ovidio en el Ponto al regresar a su país económicamente subdesarrollado. El supuesto oculto bajo esta afirmación es que la atmósfera intelectual de un país es un producto de su desarrollo económico; según esto, por lo que parece, bastaría dotar a un estado de suficientes capitales, ingenieros y economistas para que florecieran en él la investigación científica, la poesía, la música, las artes plásticas y la filosofía. No se repara en que el subdesarrollo no es sólo ni principalmente un fenómeno económico. Un pueblo que antepone un "no se puede" a todo proyecto, un pueblo que renuncia a hacer investigación científica porque estima que carece de dinero para ello, es *ab origine* un pueblo subdesarrollado, independientemente de su producto nacional bruto o de su ingreso *per capita*.

También el ambiente político ha sido mencionado como un factor que puede contribuir al éxodo de profesionales. Indudablemente, la atmósfera política de un país puede favorecer la emigración de cerebros cuando las presiones políticas comienzan a intervenir en forma decisiva, ya sea declarada o subrepticamente, en las actividades científicas, tecnológicas o aun artísticas. En aquellos países en que la presión política es ejercida por una dictadura, el mismo gobierno se encarga de adoptar las medidas necesarias para evitar la fuga de cerebros.

Sin embargo, la presión política gubernamental o no gubernamental puede dejarse sentir también entre los pueblos llamados democráticos. En estos casos, sin lugar a dudas, la intervención de lo político es hecha posible por la falta de una atmósfera intelectual adecuada para el desarrollo autónomo de las disciplinas científicas, humanísticas y artísticas. Toda actividad humana se realiza con la vista puesta en algún ideal. Pero cuando las disciplinas se ven carentes de objetivos, cuando falta una comprensión de su necesidad y de su valor intrínsecos, no es extraño que se utilice el expediente de recurrir a ideologías políticas para llenar el vacío de significación que en ellas se advierte.

Pero volvamos ahora a nuestro problema inicial. Hay otra pregunta que el análisis de la fuga de cerebros como fenómeno económico ha dejado hasta ahora sin respuesta. Es evidente que, si un profesional emigra desde su país subdesarrollado hacia un país de mayor desarrollo, el país de origen pierde el dinero que ha invertido en la formación de ese profesional, en tanto que el país desarrollado gana en capital humano exactamente la misma suma. Esto constituye, a primera vista, un excelente negocio para los países de más alto desarrollo. Sin embargo, se observa que éstos ven con alarma el fenómeno de fuga de cerebros y dictan leyes que tienden a evitarlo. Así, se da el caso paradójico de que los países de mayor desarrollo económico financian costosos programas de becas para atraer a los profesionales de los países menos desarrollados y adiestrarlos en sus mejores centros de educación superior para luego forzarlos a regresar a sus países de origen, desperdiciando de esta manera la oportunidad de retenerlos y aprovechar sus capacidades en beneficio propio.

No es probable que esta política aparentemente contradictoria esté inspirada en los principios de la caridad cristiana o de un humanitarismo altruista. Cabe pensar, más bien, que los países de alto desarrollo necesitan tener a su alrededor naciones con economías suficientemente desarrolladas como para que puedan constituir un mercado capaz de absorber los productos industriales de los primeros, y cuyo nivel social y político les permita participar, en un plano internacional, en la defensa de los intereses socioeconómicos representados por los países de desarrollo superior.

En otras palabras, tanto los programas de intercambio educacional como los esfuerzos por detener la fuga de cerebros contribuirían a formar bloques internacionales eficientes desde un punto de vista político y económico. En tal caso, la contradicción desaparece y la política del intercambio educacional se hace consistente con las actuales tendencias de la política internacional, que supedita los intereses de las naciones soberanas a los de más amplias asociaciones de pueblos. Ello explicaría que los profesionales adiestrados en países de desarrollo superior sean obligados a regresar a sus países subdesarrollados, para que contribuyan a elevar su nivel y a convertirlos en miembros eficientes de una comunidad internacional activa y poderosa.

Aun en los casos en que en el país desarrollado existe un auténtico interés por retener al profesional que verdaderamente sobresale en su especialidad, esto ocurre por vía de excepción y casi en pugna con la legislación vigente; en estos casos, por lo tanto, la emigración del profesional pone en evidencia el conflicto existente entre los intereses de las instituciones que persiguen de manera exclusiva el progreso de las diversas disciplinas y los de los organismos gubernamentales, que deben velar por el mantenimiento de una política inspirada en otra clase de consideraciones.

Pero es aquí, entonces, donde se deja entrever la seriedad del problema que plantea el fenómeno de la fuga de cerebros. No es lo corriente que el joven profesional que sale en busca de aires más propicios para desarrollar su talento tome tal decisión en virtud de complejas consideraciones de política internacional. Por lo general, sus ideales son más simples y más honrados. Con todo, al aceptar ofrecimientos de becas y someterse a sus condiciones pasa a ser juguete inconsciente de intereses que pueden serle ajenos. La decisión personal en que el joven suele jugar su futuro adquiere una nueva significación que le permanece oculta. En este punto, como en tantos otros, se ve aparecer el conflicto entre las legítimas aspiraciones del individuo y las restricciones impuestas por grupos sociales cuyos intereses pueden ser extraños a los de cada uno de los individuos que los integran.

La fuga de cerebros es no sólo una solución sino la única solución para el profesional

que comienza a esterilizarse en un ambiente que ahoga sus posibilidades de crecimiento intelectual; por lo mismo, constituye un beneficio para la ciencia y para el arte, que pueden de este modo aprovechar el mejor rendimiento de las personas dedicadas al cultivo de las diferentes disciplinas. Es, en cambio, una seria pérdida para los países subdesarrollados, que ven emigrar a sus hombres más capaces, y un factor de desequilibrio para las asociaciones internacionales, que necesitan velar por el desarrollo armónico de las naciones que las integran.

Ahora bien, ¿qué hacer frente al éxodo de profesionales? Ajenas a lo que puedan pensar algunos individuos de selección, las naciones grandes y pequeñas están de acuerdo en la necesidad de encontrar medios para detenerlo. Pero son innumerables las veces que en este empeño, como en tantos otros, se procura suprimir el síntoma sin atacar la causa de la

enfermedad. Algunos pueblos preferirán construir murallas en sus fronteras; otros, más refinadamente, dictarán leyes que controlen los viajes de sus ciudadanos a otros países. En ambos casos se trata de medidas puramente restrictivas y exteriores. No se considera que ningún profesional emigrará de su país si encuentra en él condiciones adecuadas para el desenvolvimiento de su actividad. La única manera positiva de detener la fuga de cerebros consistiría en crear en cada país, por pequeño y subdesarrollado que sea, una atmósfera favorable a la investigación científica y a la creación artística que diera acogida a las ideas nuevas, que impulsara los proyectos imaginativos, que no se mostrara mezquina en dotar de recursos económicos a las iniciativas no directamente productivas. Si esto no puede hacerse en los países subdesarrollados, entonces más vale preocuparse del problema de la fuga de cerebros, pues en tal caso no tendría solución.

## La cultura y el hacer-bien-hecho

*por Héctor Herrera Cajas*

DIFÍCIL es hoy día enfrentarse con el mundo de la naturaleza en su estado original; con todo no es imposible: en lo profundo de las selvas, en las cumbres inaccesibles, en la desolación de los grandes desiertos, en la vastedad de mares sin rutas, todavía impera sin competencia la naturaleza. En muchas otras partes, vive amenazada y, en otras, ya está —al parecer— definitivamente domeñada. La presencia milenaria del hombre, su inagotable capacidad transformadora, su afán creador y también su despilfarro e irresponsabilidad, han alterado profundamente el rostro natural de este mundo y lo han marcado con inequívocos signos de su paso. La huella del hombre —su *vestigium*— constituye la cultura en su dimensión histórica. Desde la pista primitiva, que produce sólo una leve transformación en el paisaje, hasta la autopista del futuro; desde el abrigo paleolítico hasta la cosmópolis, que desplaza y

ahuyenta la naturaleza, hay sólo una diferencia de grado en una misma actividad.

Tenemos la suerte de conservar en el concepto *agricultura* un testimonio del humilde origen de la cultura. La agricultura requiere de la consagración del hombre, quien, al inclinarse sobre la tierra —el humus nutricio—, oficia como verdadero sacerdote de un culto arcaico; en una misma acción, el hombre integra una expresión material: cultivar la tierra, con una proyección espiritual: el culto a las divinidades telúricas. La agricultura primitiva no es pues sólo una agotadora faena sino más bien una gozosa y festiva colaboración y recreación de la naturaleza. Se comprende que en la concepción del mundo y del puesto que al hombre corresponde en él, la acción del hombre gane en profundidad, en espiritualidad y también en perfección; cultivar la tierra y rendir culto a los dioses van creando una capaci-

dad que posibilita el propio cultivo y permite que la persona que vive en ese estado de ánimo sea *culta*.

Estas primeras notas nos proporcionan algunos elementos que vale la pena subrayar; la cultura exige de una acción personal, que a cualquier nivel que se aplique, debe ser *bien hecha* tanto en la materialidad de la acción, si ella la requiere, como en la espiritualidad que puede iluminarla. El hombre, gracias a su acción cultural, deviene culto sin importar la sencillez o complejidad de la acción, ni su intimidad o repercusión social, lo significativo es la calidad de la acción, pues no hay hacer insignificante en el *hacer-bien-hecho*, que continúa la obra creadora de Dios. Con toda propiedad podemos hablar pues de la *cultura de los primitivos*, donde puede haber más autenticidad que en actividades seudoculturales del mundo contemporáneo, que no se caracteriza por su poder para obtener la adhesión, compromiso o consagración a las tareas que propone. Por supuesto que esa cultura primitiva, inflexible y ruda, puede ser objeto de un inagotable proceso de refinamiento —la *eruditio*, en su acepción prístina—, o puede perfeccionarse con ideales de vida —*humanitas*, por ejemplo—, o participar en organizaciones sociales superiores —*civilizaciones*—, o alcanzar metas de excelencia que parecen superar el agotamiento temporal —*creaciones clásicas*.

Las múltiples expresiones culturales que conoce la historia o que componen nuestro mundo contemporáneo nos conducen al problema de las relaciones culturales; frente al concepto de préstamo o de imposición cultural, que evidentemente puede degenerar en una esterilidad o aun extinción de grupos culturales más débiles, proponemos la *apropiación*, que entendemos como recepción consciente y personal recreación de la herencia e influencias culturales. La relación de apropiación es fructuosa, más aún, humanizadora; gracias a ella es posible superar las circunstancias que nos propone la historia y vivir con un horizonte universal.

El reconocimiento de la posibilidad de ser realmente culto a distintos niveles y en situaciones muy diferentes a lo largo de la historia lleva a plantear el problema de lo - *propio* - *de - ser - culto*. No nos parece que corresponda a una mayor "carga cultural", a tal punto que pueda medirse la mayor cultura en relación a

una mayor información. En verdad, creemos que la auténtica cultura poco tiene que ver con lo que habitualmente se cree atributo de muchas personas a las cuales se llama cultos y que a lo más son disfrazados con algunas des-teñidas plumas de libresca información. Hay una barbarie encubierta de una película de seudocultura que es insufrible y peligrosa, como no lo es la ignorancia natural, que es también natural posibilidad de cultivarse.

Queda dicho que la cultura no supone necesariamente un refinamiento, sino una actitud personal con que el hombre se encara a sí mismo, al mundo o a Dios; por lo tanto, la cultura no significa tan sólo una elaboración intelectual noble a una manifestación artística descollante a un nivel de organización eficiente o un código de buenos modales; por cierto todo esto compone cultura, pero no garantiza que su sola adquisición haga germinar la cultura en una persona; en una palabra, no es por ahí por donde vamos a llegar a lo - *propio* - *de - ser - culto*.

En efecto, la acumulación de la cultura histórica no es suficiente para producir la *recreación cultural*; no basta con la sola presencia de la cultura en conservatorios, museos, bibliotecas o ciudades para generar otra vez la cultura. Sin duda la conservación de la cultura puede llegar a ser cultura vivida, pero para eso se requiere de una proyección sentimental que ligue al conservador con su tesoro. El guardián del museo, que, a lo largo de años, recorre una y otra vez las mismas salas cargadas de cultura, puede permanecer toda su vida impermeable a esa cultura o bien puede encariñarse con esas obras, sentir las partes de su ser; esto es devolver su razón de ser a esas manifestaciones de la cultura, que originalmente tuvieron su razón de ser en ser una proyección del ser de su creador; y no es distinta la alternativa que se presenta al estudiante o al profesional frente al legado cultural que le toca recibir entre sus manos.

Pareciera pues que lo - *propio* - *de - ser - culto* se refiere más bien a una *actitud espiritual*, que distingue a ciertas personas. Esta actitud nos parece que tiene mucho que ver con la *sabiduría*, que no es conocimiento universal ni pretensión similar. De aquí, que se pueda tener sabiduría a partir de un pequeño patrimonio —tesoro para el que sabe apreciarlo y cultivarlo— y, por esto, puede tenerla el la-

briego y no el ingeniero agrónomo, si el primero es culto en su nivel, y si el segundo no lo es en el suyo.

Cultura es fundamentalmente cariño por un quehacer, y sólo a partir de ese primer cariño podrá conquistarse otros cariños en una amplitud de experiencias, de enriquecimiento, de integración y superación. Decisivos son pues esos primeros cariños: cariño por la tierra, por la naturaleza, por el prójimo, por la palabra, por la expresión, por el juego, por el libro, por la tarea, aunque parezca insignificante. Pero no hay tal insignificancia; en esos primeros cariños se está labrando la capacidad para que el niño llegue a ser un hombre culto; desde esos primeros cariños, el espíritu queda preparado para entablar contacto fructuoso con cualquier otro aspecto del mundo; entonces el mundo y el hombre saldrán ganando: habrá auténtica cultura.

De acuerdo con lo dicho, el nivel de educación —incluso la misma Universidad— no garantiza ni puede garantizar sin más enriquecimiento cultural ni acceso a la sabiduría, cualquiera que sea la estructura u organización encargada de entregar esa educación; por el contrario, a menudo la actual educación contribuye a aumentar la superficialidad cultural, al dar certificado de competencia en algo, a quien no ha hecho nada y difícilmente lo hará por llegar a ser culto, ya que al vivir la tal mixtificación, pierde también la natural posibilidad de cultivarse. En último término será siempre el

hombre quien deberá comprometerse personalmente y realizar esa particular elección —su *selección*— con la cual estará *siendo culto*, irá siendo más hombre y considerará más sabiamente lo que cae dentro de su horizonte universal. No nos parece que haya más “integración cultural” que la que resulta de este proceso —en parte posible de ser condicionado y encausado, en parte misterioso— de selección personal. Es evidente que una posibilidad para realizar esta selección la ofrece la Universidad y que parecería la más generosa de todas, pero cada vez es más discutible que así sea y quizás, que pueda ser. La Universidad es ámbito, es tiempo, es interrogante, pero no solución para el problema de la cultura.

En fin la cultura se identifica con la historia porque es a la vez arraigo y aventura. Arraigo en el suelo fecundo del pasado y, por lo mismo, posibilidad de real comunidad; aventura en la conquista de un porvenir y en esto también posibilidad de comunidad ideal. De esta manera, la *apropiación cultural* nos hace solidarios con lo local y con lo universal, con lo remoto en el tiempo y con lo actual, con lo simple y con lo grandioso, creando así *comunidades* mucho más acordes a la historicidad del hombre que la que le es dada por el juego natural de las circunstancias desde el momento en que ve la luz. Nos parece que entendiendo así la cultura, ésta dejará de ser barniz y lastre para ser efectivamente expresión de plenitud y factor de libertad.

# Proletariado y filosofía

por Juan de Dios Vial Larrain

EL SENTIDO histórico del materialismo marxista implica la desaparición del proletariado. Pero esta clase social que es el proletariado no puede eliminarse —decía Karl Marx— sin la realización de la filosofía. El último fin de esta dialéctica sería la liberación del hombre. Por eso, refiriéndose Marx a la situación alemana después de Hegel, concretamente afirmaba: “apenas la luz del pensamiento haya penetrado a fondo en ese puro terreno popular se cumplirá la emancipación del alemán en hombre (*Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel*)”.

Pero no es la firma de Marx, dice hoy uno de sus más agudos exégetas —Louis Althusser— sino su “pensamiento” en sentido estricto, lo que puede autentificar un texto como marxista. ¿Podemos, entonces, atribuir a Marx el complejo dialéctico proletariado-filosofía-libertad, cuando con el criterio expresado se recusan ideas que estarían en el mismo fundamento de aquel y que han sido consideradas como las claves de la doctrina del marxismo: “trabajo” y “alienación”, por ejemplo? “Se hace visible —dice, en efecto, Althusser— el carácter ideológico, no científico, del concepto de trabajo alienado. Dicho concepto por sí solo no es más que una palabra, una de las viejas formas pertenecientes al sistema conceptual de la economía política clásica y de la filosofía de Hegel. En *El Capital* Marx se sirvió de ella, pero para arribar a nuevos conceptos que hacen superflua esta forma y constituyen su crítica. Es extremadamente importante saberlo para evitar considerar esta palabra (trabajo) como un concepto marxista”. La aplicación rigurosa de un tal criterio ha llevado a Althusser a la siguiente conclusión: “Las obras de la juventud de Marx no son marxistas”.

Surge, pues, la pregunta: la idea de una liberación del hombre por la realización de la filosofía y como tarea del proletariado ¿ha de mirarse solamente como residuo ideológico sobreviviente en las ideas todavía no marxistas de Marx, expresadas en el texto juvenil que citá-

ramos, o puede verse en ella una verdad irreductible a un tipo de crítica al estilo de la de Althusser, una verdad que por su origen y su sentido estaría fuera del pensamiento de Marx y que, por lo mismo, no quedaría sujeta a las vicisitudes de su estructura?

Comencemos por analizar qué quiso decir Marx. El contexto de ideas en el que ese planteamiento suyo se inserta, esbozado en sus grandes líneas, es el siguiente: Marx concibe aquí la filosofía a la manera de Feuerbach, como una crítica de la religión. Esta sería, piensa Marx, “la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad”. La función crítica que primordialmente incumbe a la filosofía consistiría, entonces, en desengañar al hombre, en despojarle de ilusiones, en desenmascarar esas formas sagradas de negación de la persona, lo cual le capacitaría para moverse en torno a sí mismo: “la religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno a sí mismo”. En este sentido la filosofía emanciparía al hombre dándole una realidad de la que, sin ella, estaría desposeído.

El fundamento de la crítica religiosa, dice Marx, está en que “el hombre hace la religión, no ya la religión al hombre”. Lo que explica de la manera siguiente: “verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre que no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora”. Pero, añade Marx, “el hombre no es algo abstracto, un ser alejado fuera del mundo. Quien dice “el hombre”, dice el mundo del hombre, el Estado, la Sociedad. Este Estado, esta Sociedad, produce la religión, una conciencia subvertida del mundo porque ella es un mundo subvertido”. El asunto, entonces, se desplaza a otro plano y la crítica de la religión se proyecta al mundo; puede así comprenderse en qué preciso sentido para Marx la tarea de los filósofos —según lo estableciera en la célebre *Tesis XI* sobre Feuerbach— “no es ya interpretar el mundo, sino transformarlo”. En la *Tesis*

VI había dicho Marx: "Feuerbach ha resuelto la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es ya una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad es el conjunto de sus relaciones sociales". Aquella inversión de la conciencia constituye, por consiguiente, un problema social y, por eso, una clase social, el proletariado, es la llamada a cumplir esa transformación revolucionaria.

En el cumplimiento de esta transformación del mundo, el destino del proletariado es desaparecer. Así, la crítica de la religión se llevará a efecto radicalmente. La religión desaparecería en lo que Marx llama "realización de la filosofía", la cual, a su vez, consistiría en dar realidad y dominio de sí al ser social que es el hombre. En esta forma y por esta vía el proletariado quedaría históricamente eliminado. En sus planos respectivos, pues, la religión y el proletariado estarían ligados y tendrían, en el pensamiento de Marx, un destino análogo: una muerte dialéctica para la liberación del hombre.

Quien tenga una idea de lo que ha sido el desenvolvimiento de la filosofía moderna puede comprender fácilmente que en este planteo marxista hay una amalgama de conceptos que provienen de lo que desde las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes hasta la *Esencia del Cristianismo* de Feuerbach, la filosofía moderna, justamente, ha venido elaborando. La fuente específica de esas ideas puede reconocerse en lo que se ha denominado el idealismo alemán. La revolución copernicana que Kant anuncia en la *Crítica de la Razón Pura* la interpreta Marx a la luz de la comprensión que Feuerbach tiene del cristianismo: es lo que aparece claramente aludido en la imagen de la religión como un sol ilusorio y de la filosofía como aquello que hace girar al hombre en torno a sí mismo, del texto recién citado. La *praxis* de una transformación revolucionaria es la versión marxista del voluntarismo presente ya en la filosofía de Descartes —para no remitirnos al pensamiento cristiano en sus fuentes originarias, como San Agustín, por ejemplo— aunque la *praxis* marxista proviene, más próximamente, de la interpretación que hace Fichte de la razón kantiana. En fin, la dialéctica de lo que Marx llamará "realización de la filosofía" es netamente hegeliana y en ella laten el "saber absoluto", la superación de toda alienación y la conquista de la libertad tal como Hegel lo

concibiera. Es que Marx en sus años de aprendizaje hizo la experiencia de la filosofía moderna; participó de ella y de ahí sacó los motivos originales de su pensamiento.

El estado en el que se halla la filosofía de la cual Marx se nutre ha sido caracterizado con una sugestiva fórmula: "la descomposición de Hegel". En este contexto, Hegel, más que el nombre de un filósofo, designa sencillamente a la filosofía, y a la filosofía en el estado de expresión que Marx conoció. En verdad todo el pensamiento filosófico desde la segunda mitad del siglo pasado y hasta nuestro mismo presente parece hallarse inscrito en ese proceso de descomposición de Hegel. Desde 1840 por lo menos, todo lo que la filosofía ofrece pudiera estimarse como sucesivas tentativas o bien de repetir a Hegel o bien de zafarse de él. De las tentativas para liberarse de Hegel, la de Marx, desde luego, y también la de Kierkegaard, han sido las más influyentes en nuestro tiempo. Pues bien, el punto de fractura de esa liberación ha sido, en ambos, la coyuntura de filosofía y religión. En Marx ha tomado la forma de una crítica de la religión para realizar la filosofía. En Kierkegaard de una crítica de la filosofía, como dialéctica de la razón, para salvar la fe. En nombre del ateísmo o en nombre de la fe, en uno y otro caso, la ruptura pasa por el mismo punto. Es que, en realidad, ahí está la más fuerte tensión que sostiene lo que se ha llamado el "espíritu" del hombre y da sentido a una cultura que viene desde los griegos y a la cual pertenecemos. La crítica de la religión como tentativa de comprenderla, que puede ser una forma de suprimirla, es, pues, un viejo conflicto aparejado en la cultura occidental al destino histórico del cristianismo.

Pero Althusser, valiéndose de una expresión de Bachelard, ha dicho que en el desarrollo integral del pensamiento de Marx hay una decisiva "ruptura epistemológica". Más que una tensión entre distintos momentos de su pensamiento habría clara discontinuidad de tal manera que semejante "ruptura" vendría a significar para Marx no sólo el abandono de su patrimonio de ideas juveniles, sino de toda la tradición filosófica de su pensamiento. Aplicando este criterio, pudiera decirse entonces que la crítica de la religión que Marx intentó, acarrea, en sus últimas consecuencias, la destrucción de la filosofía misma que cedería su lugar

a las realidades más concretas de la economía, de la política y de las ciencias. ¿Es esto lo que Marx llamara "realizar" la filosofía?

En verdad la prueba a la que Althusser somete el pensamiento de Marx arroja un resultado bien categórico: no hay una filosofía marxista. Oigamos sus palabras: "Consideraremos la concepción marxista de la filosofía; en las obras de "juventud" y en la *Ideología Alemana* hay muchos problemas de filosofía, pero en *El Capital* los hay muy pocos o no los hay. Si sabemos que las obras de la juventud de Marx no son "marxistas", entonces no consideraremos como marxistas sus fórmulas sobre la filosofía: no las podremos conservar. Iremos, por consiguiente a *El Capital* en busca de los elementos para definir la filosofía marxista. Ahora bien, *El Capital* no nos brinda los principios de una filosofía marxista en sí misma, pues ni trata de filosofía, ni ella es su objeto; sólo trata del modo de producción capitalista. Sin embargo, la filosofía marxista está toda en *El Capital*, que es una "realización" de la misma". Althusser lo dice claramente. Lo que se ha mirado como filosofía marxista es una ideología sobreviviente en la cual la filosofía europea se halla en su descomposición posthegeliana. Marx se habría desembarazado de ella. Con este gesto daría origen al marxismo auténtico, pero —hay que reconocerlo— al precio de dejar al marxismo sin filosofía. ¿Qué otra cosa significa que la filosofía marxista esté toda en *El Capital*, pero que a la vez no se hallen en esa obra ni los problemas de la filosofía, ni los principios de la filosofía marxista? La solución que da Althusser a esta paradoja suya es que en *El Capital* la filosofía marxista se "realiza". Con lo cual hemos venido a parar en la misma idea juvenil de Marx —la "realización de la filosofía"— a la que Althusser parece dar una nueva interpretación que vale la pena discutir.

En su aspecto crítico el método de Althusser parece valiente, pero es filosóficamente dudoso y de escasa originalidad. Mirar la totalidad de la obra de un pensador como el proceso de génesis y desarrollo de una estructura esencial, es un criterio que la filología del siglo pasado consagró y del cual, en el campo de la filosofía, los trabajos de Jaeger sobre Aristóteles son un buen ejemplo. Pero la pura filiación de un texto y el ensamble del mismo en el proceso de su elaboración es sólo una tarea

preparatoria, ciertamente ineludible, pero que no resuelve todavía la cuestión de su significado. La "ruptura epistemológica" que Althusser advierte en el pensamiento de Marx y que separa, según él, la ganga ideológica de la sustancia filosófica, contenida esta última, eminentemente, en *El Capital*, puede ser una buena comprobación y suficiente para la filología. Pero el problema de fondo queda en pie. ¿Implica esa ruptura epistemológica que el pasado desaparece y se pierde en el vacío? De ser así, el método de Althusser, en la línea de algunos viejos filólogos vendría a consagrar un positivismo de la letra, la autosuficiencia de *El Capital* como el texto donde el pensamiento de Marx alcanzaría su madurez. Pero aquí se confunden dos cosas: la organización interna de un sistema homogéneo de saber, el modo como sus diferentes partes se reúnen y llegan a componer su figura definitiva, con —lo que es otra cosa— la manera de estar la filosofía en las ciencias que se desprenden de ella.

Está en el destino de la filosofía ir generando ciencias que caen de ella como sus frutos. Este destino se cumple muy claramente en la filosofía moderna y aquella célebre comparación de Descartes: la filosofía es como un árbol cuya raíz es la metafísica, el tronco la física y sus ramas las restantes ciencias, pudiera servirle de emblema. Pero el proceso que lleva de la filosofía a las ciencias y que en distintos momentos de la época moderna ha dado autonomía, por ejemplo, a la física y a la economía, a la sociología y a la lógica, no es un proceso reversible. Cada una de esas ciencias ha podido constituirse, emancipándose, dando la espalda a la filosofía, cancelando los horizontes abiertos del pensar filosófico para centrarse en el ente que asume como propio, e instituirlo en objeto suyo. Las ciencias queman de este modo sus naves. Y viven de ese gesto. Pretender sacar de ellas lo que ellas mismas abandonaron para poder constituirse como ciencia, sería falaz. Es la falacia del positivismo, definido por su anti-metafísica que no es sino voluntad de olvidar el origen. Esta actitud resentida ensombrece el pensamiento y le hace vivir su nihilismo como vértigo del futuro.

No creo, sin embargo, que sea esto lo que explique la posición de Althusser y, por el contrario, en su ensayo *Sobre la Dialéctica Materialista*, por ejemplo, me parece reconocer que la mayor originalidad del pensamiento de Althus-

ser no está ni en su método ni en su crítica —que conducen a reconocer que no hay filosofía marxista— sino en su resuelta voluntad de constituirla, en su vigorosa afirmación de la Teoría (así, con mayúscula, como él la escribe). Althusser confirma aquí que no está dispuesto a quedar enredado en la letra positiva de *El Capital*, en su economismo o en la maraña ideológica tejida alrededor, y que verdaderamente se abre al debate filosófico, recusando toda ideología, todo servilismo de la inteligencia, y toda pretensión absolutizadora de un solo estado de saber como el que una ciencia puede representar. Quizá es ésta una confianza prospectiva, una esperanza de ver al pensamiento de Althusser zanjar una ambigüedad en la que se debate tomando una dirección que está todavía muy en germen en el ensayo que recién citáramos.

Obras de Marx como los *Manuscritos*, el *Prólogo a Hegel*, o el *18 de Brumario*, el *Manifiesto* o *El Capital*, ¿se hallan, acaso, en el mismo plano conceptual y expresivo de la inteligencia? ¿Puede establecerse entre ellas la jerarquía de un sistema y recusarse las ideas de una desde las de otra con puros criterios extrínsecos de una filología escasamente refinada? La filosofía marxista —nos dice Althusser— ha de leerse como “realización de la filosofía” en el texto de *El Capital*. Conforme, pero ¿se prohíbe, por eso, ligarla, supongamos, a la suerte del proletariado tal como Marx la entendía en su escrito juvenil, simplemente por no ser éste un escrito “marxista”? Semejante actitud, ¿no cierra el paso a una comprensión del problema y a una lectura de *El Capital* justamente como realización de la filosofía, aunque no precisamente en el sentido que Althusser quisiera darle? ¿No condena a encontrar en *El Capital* solamente su dimensión positiva que es más una realización de la economía burguesa que de la filosofía?

Lenín decía a los jóvenes en 1920: “Si intentarais deducir que se puede ser comunista sin haber asimilado el tesoro de conocimientos acumulados por la humanidad, cometeríais un craso error. Esto hay que tenerlo en cuenta cuando hablamos de cultura proletaria. Sin comprender con claridad que sólo se puede crear esta cultura proletaria conociendo con precisión la cultura que ha creado la humanidad en todo su desarrollo y transformándola, sin comprender eso, no podremos cumplir esa

tarea. La cultura proletaria no surge de fuente desconocida, no es invención de los que se llaman especialistas en cultura proletaria. Eso es pura necedad”. La ruptura epistemológica que plantea Althusser puede ser un criterio válido para un ordenamiento histórico de la obra de Marx, pero en la medida que pretenda convertirlo en norma hermenéutica, condena la comprensión del marxismo a un rastreo positivismo, es decir, lo mantiene en el nivel indigno que tiene la mayor parte de sus productos oficiales, viciando en principio una tentativa filosófica, como es la de Althusser. ¿Es esta, acaso, una situación accidental a la cual se viera abocado el pensamiento de Althusser por razones que pudieran atribuirse a su dialéctica interna, a la difícil conciliación de marxismo y estructuralismo que parece buscar? ¿O estamos en presencia de una ambigüedad que paraliza al marxismo como pensamiento y cuyos signos empiezan a mostrarse nítidamente en el plano de la ideología y también en el de la realidad política? ¿No es un signo de esta situación que las inteligencias juveniles tengan que mostrar su insipiencia regresando a Bakunin o escapando por Marcuse o que la patria socialista que sería la Unión Soviética pueda coexistir con la patria del capitalismo que es hoy Norteamérica, pero que para poder hacerlo con Hungría, Checoslovaquia o la China, tenga que enviar sus tanques y romper con tropas las fronteras de esas naciones?

Cuando uno lee las frases de Marx en las cuales la filosofía aparece ligada a la libertad y a una transformación y realización del hombre, no puede ver sino el testimonio simple de lo que la filosofía ha sido desde Platón hasta Hegel. ¿No será tiempo ya de leer el pensamiento de Marx a la luz de la filosofía? Prestemos atención al personaje que ata el nudo entre la filosofía, por una parte y la libertad y realización del hombre, de otra, según el texto que inicialmente citáramos: el proletariado.

¿Qué es el proletariado para Marx? Decía Lukacs en ese buen libro suyo del cual abjurara *Historia y Conciencia de Clases*: “es una desgracia tanto para la teoría como para la *praxis* del proletariado que la obra principal de Marx se detenga justo en el momento en que aborda la determinación de las clases”. Uno puede, entonces, preguntarse, ¿hasta qué punto el marxismo puede creer que conoce y domina la situación de la sociedad contemporánea, sus

clases, su dinámica profunda y creer legítimamente que él está gobernando el destino de esta sociedad, si de la misma realidad social que Marx conoció —la de hace un siglo— poseía un conocimiento indeterminado de las que, por otra parte, consideraba como las piezas esenciales de su mecanismo? Lo cual, más categóricamente podría formularse así: ¿hasta qué punto la lucha de clases, en la forma en que Marx la entendió puede sacarse del clima épico del *Manifiesto* y mirársela como constante filosófica de la historia? En el escrito juvenil que Marx antepusiera a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el proletariado protagoniza una dialéctica de gran vuelo en la cual lo que se libra es aquella tensión de religión y filosofía que divisáramos en el horizonte histórico de la cultura de Occidente. El proletariado está concebido ahí como una clase de carácter “universal”. Su universalidad le viene de que padecería, a juicio de Marx, no una injusticia, sino la injusticia pura. Sería la universalidad de un sufrimiento que representa la aniquilación del hombre. Por lo mismo el proletariado estaría llamado, dialécticamente, a rehabilitarlo. ¿Cómo no ver aquí un gran planteo teológico nacido naturalmente en la atmósfera teológica que Hegel creara ya con sus primeros escritos y que es la nota dominante en el espíritu de la izquierda hegeliana de los Feuerbach, los Strauss, los Bauer? ¿Cómo no divisar en el trasfondo de esta concepción marxista del proletariado la imagen del pueblo judío, del pueblo escogido, en la primera escena de la historia de la salvación?

Otra es, sin embargo, la significación que el proletariado toma en las obras que Althusser mira como propiamente “marxistas”. En el *Manifiesto Comunista*, por ejemplo, el proletariado surge por el ensanche de su base que naturalmente se produce en la pirámide de la sociedad burguesa. El proletariado es el heredero de la burguesía; su sentido y su misión se hallan configurados por ella en tal medida, que el “reino de la libertad” y demás motivos “humanistas” palidecen y justifican el arrumbamiento que Althusser propone hacer de ellos. Lenin dirá: “el comunismo procede del capitalismo, es el resultado de la acción de una fuerza social engendrada por el capitalismo. En Marx no encontramos ni el más leve intento de fabricar utopías, de hacer conjeturas vanas respecto de cosas que no es posible conocer. Marx

plantea la cuestión del comunismo como el naturalista plantearía, por ejemplo, la del desarrollo de una nueva especie biológica”. Esta es la cientificidad del socialismo marxista frente a todos los utopismos.

La burguesía no ha recibido un elogio tan desinteresado y elocuente, quizá, como el que le tributa el *Manifiesto Comunista*: “la burguesía ha jugado en la historia un papel altamente revolucionario” dicen Marx y Engels. “Es ella, añaden, la que primero ha probado lo que puede realizar la actividad humana: ha creado maravillas muy superiores a las pirámides egipcias, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas y ha dirigido expediciones superiores a las invasiones y a las Cruzadas”. Miremos más de cerca el asunto y observemos toda la ambigüedad oculta en estas palabras con las que el *Manifiesto* se refiere a la burguesía: “Allí donde ha conquistado el poder ha pisoteado las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Todas las ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha quebrantado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre hombre y hombre que el frío interés, el duro pago al contado. Ha ahogado el éxtasis religioso, el entusiasmo caballeresco, el sentimiento del pequeño burgués, en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido todas las libertades tan dolorosamente conquistadas, con la única e implacable libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, directa, brutal y descarada. La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones hasta entonces reputadas venerables y veneradas. Del médico, del jurisconsulto, del sacerdote, del poeta, del sabio, ha hecho trabajadores asalariados”. ¿Puede verse en este texto solamente una crítica de la burguesía, como a primera vista pareciera ser? En tal caso habría que pensar que Marx y Engels solidarizan con la suerte de los “superiores naturales”, con el “éxtasis religioso”, con el “entusiasmo caballeresco”, con el “sentimiento del pequeño burgués”, con la aureola venerable del “sacerdote”. Como ciertamente no es así, aquellas frases implican más bien una solidaridad con la obra de la burguesía y, en consecuencia, un reconocimiento del valor histórico del “frío interés”, del “cálculo egoísta”, de la “explotación abier-

ta, directa, brutal y descarada” como energías claramente progresistas que, al parecer, bien merecen cultivarse. La historia en lo que tiene de advenimiento no sólo se encarga de plantear cuestiones, sino también de contribuir a la aclaración de las que ha planteado y es esto lo que obtenemos cuando hoy junto al poder imperialista clásico vemos surgir el poder imperialista soviético y en las márgenes de la lucha de esos gigantes erguirse cosas como “poder negro”, “poder joven” y otros tantos “poderes” que parecen reconocer, aunque no lo digan, la misma ley que gobernara a la burguesía, asumida hoy por quienes se reconocen en el marxismo. En el trasfondo del pensamiento “marxista” de Marx sobre el proletariado no aparece ya el *Antiguo Testamento*, sino *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith. Lo cual permite comprender que lejos de entrar en la crisis de la burguesía que Marx anunciara, nos debatimos todavía en el apogeo de sus más oscuros valores cuyo triunfo más inesperado consistiría justamente en subyugar las fuerzas revolucionarias que nacieron para combatirla, hecho que quizá comenzó a ocurrir cuando Marx escribiera el *Manifiesto Comunista* o *El Capital*, es decir —como Althusser ha visto bien—, cuando apaga del todo la llama mortecina de pensamiento filosófico y teológico que brilló en su obra juvenil.

El nudo del problema queda planteado en la triple relación: proletariado-filosofía-libertad. Pero para desatarlo hay que decidirse a pensar el proletariado no en términos sociológicos, la filosofía no en términos ideológicos y la libertad no en términos económicos. Marcuse decía en diciembre pasado: “hoy día la clase obrera no es una fuerza subversiva”. Claro, la fuerza subversiva está hoy en los estu-

diantes, en las poblaciones heterogéneas de los ghettos, en lugares que Marx no conoció y que no figuran en *El Capital*.

Si el proletariado se entiende no como el poder engendrado por el capitalismo a imagen suya, sino simplemente como el hombre en su condición sufriente y universal, entonces se estará más cerca de comprender cuál es la fuerza verdaderamente revolucionaria que hay en la historia que es el hombre en su condición desnuda, pobre y menesterosa, el hombre más cercano a la naturaleza, no como a una mítica edad perdida, sino como fuerza metafísica, ciega y débil a la vez, en cuyo seno la humanidad se implanta. Es cierto que el obrero de la gran industria en la Inglaterra de 1850, que el negro del ghetto de Nueva York, o el campesino de América Latina son “proletarios”, pero lo son no por sus coordenadas económico-sociales sino por lo cerca que están cotidianamente del dolor y de la muerte, de la humillación y el hambre. Ellos viven y mascan el desamparo. A ellos la vida no les oculta su crudeza. Pero esta fuerza abismante y aniquiladora sólo es revolucionaria en cuanto hace nacer en el hombre un poderoso apetito de vida, de justicia, de belleza, de verdad. Por eso, bien decía Marx que ella reclama un instrumento espiritual. La vida del espíritu, el saber, en última instancia, la filosofía, lo que Marx llamara la “luz del pensamiento” es lo que libera al hombre. Mientras ella no penetre a fondo, no hay libertad. La alternativa que hoy se plantea al marxismo, por consiguiente, es la de ser o ideología de oportunistas, *organon* del maquiavelismo contemporáneo o levadura del mundo, que en nuestra historia ha sido la filosofía en su tenso y constante diálogo con la fe.

Nº 1

*Editorial* / MARIO GÓNGORA: Materialismo neocapitalista, el actual "ídolo del foro" / HUMBERTO MATURANA: Ciencia, Devenir y Universidad / ARMANDO ROA: Algunos rasgos de nuestro ser sudamericano / EDUARDO ANGUITA: Misa Breve / IGOR SAAVEDRA: Sobre ciencia y científicos / LUIS IZQUIERDO: ¿Qué relación hay entre subdesarrollo y Universidad? / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Militares, Aventureros e Ideólogos / HUMBERTO GIANNINI: Soledades Asociadas.

Nº 2

*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 / OSVALDO FERNÁNDEZ: Hacia una interpretación unitaria del marxismo / DAVID ROSENMAN TAUB: Hogar / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Qué es Teilhard de Chardin.

Nº 3

*Editorial* / Cartas / FÉLIX SCHWARTZMANN: La Revolución Rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros / LUIS IZQUIERDO: Cátedras, Departamentos, Facultades / AMADOR NEGhme: La cultura, su difusión y posibilidades dentro de la Facultad de Medicina / ARMANDO ROA: Nihilismo, Medicina y Religión / ALBERTO PÉREZ: Sentimiento de soledad en el arte contemporáneo / ARMANDO URIBE ARCE: Conferencia de un teólogo / LUIS BAFFICO R.: Investigación científica, encrucijada y horizonte / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Fe cristiana, existencia y contemplación.

Nº 4

*Editorial* / LUIS IZQUIERDO: Reforma universitaria: una decisión política / ARMANDO ROA: El cogobierno / JOAQUÍN BARCELÓ: ¿Universidad o diversidad? / OSVALDO SUNKEL: Los fundamentos del cogobierno universitario / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Comunidad, Investigación, Autonomía / BRAULIO ARENAS: Para siempre / RAFAEL GANDOLFO: Sobre cristianismo autopocéntrico / CARLA CORDUA: Los jóvenes / ARMANDO ROA: Los trasplantes de órganos y la ética / JOSÉ R. MORALES: El teatro de la incertidumbre / HUMBERTO GIANNINI: Ensayo teológico rimado. Cuerpo de hombre — alma de lobo.

---

## DILEMAS

**Fundadores:** Mario Góngora, Luis Izquierdo, Armando Roa, Félix Schwartzmann, Juan de Dios Vial Larraín.

**Director:** Juan de Dios Vial Larraín.

**Diagramación:** Mauricio Amster.

Los artículos y trabajos que publica la Revista son especialmente solicitados. 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 Editorial Universitaria, S. A., Casilla 10220.

**Precio:** E° 5.—

---