

REVISTA *DE* FILOSOFIA



1

SANTIAGO DE CHILE
1949

REVISTA DE FILOSOFIA

Sociedad Chilena de Filosofía y Universidad de Chile

VOL I

AGOSTO DE 1949

N.º 1

— REVISTA TRIMESTRAL — SEISCIENTAS PAGINAS AL AÑO —

DIRECTOR: Mario Ciudad Vásquez

COMITÉ DE REDACCIÓN: Oscar Ahumada B. Luis Oyarzún P.
Ramiro Pérez R. Carlos Videla V.

PRECIO DE LA SUSCRIPCIÓN Chile.....\$ 190.—
ANUAL: América Latina y España US\$ 2.80
Otros paísesUS\$ 3.00
Número suelto.....\$ 50.00

REDACCIÓN:

DISTRIBUCIÓN:

Morandé 756

SANTIAGO Av. B. O'Higgins 1058

INDICE

EDITORIAL	5
ARTICULOS:	
J. Millas: EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA.....	9
L. Oyarzún: LASTARRIA Y LOS COMIENZOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN CHILE DURANTE EL SIGLO XIX	27
A Roa: CONSIDERACIONES HISTÓRICO-CULTURALES EN TORNO A LA ÉTICA DE SPINOZA	57
ESTUDIOS CRITICOS Y COMENTARIOS:	
F. Meyer: ALGUNAS TENDENCIAS DE LA FILOSOFÍA FRANCESA DE HOY.....	73
NOTAS BIBLIOGRAFICAS:	
FRANCOIS LE LIONNAIS: <i>Les grands courants de la pensée mathématique</i> (Carlos Vi- dela V.)—PAUL FOULQUIÉ: <i>L'Existencialisme</i> (Oscar Ahumada B.)	85
LA SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA:	
<i>La Sociedad Chilena de Filosofía.</i> —(Santiago Vidal M.)— <i>Estatuto Orgánico.</i> — <i>Comunicaciones</i>	93
LA FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD:	
PEDRO GODOY L.: <i>La libertad y el determinismo.</i> —KARLA CORDUA S.: <i>El pragmatismo y el método cartesiano.</i> —MARÍA E. DEL VALLE A.: <i>Estudio compara- tivo entre Descartes y Husserl.</i> —JORGE PALACIOS C.: <i>Sobre una apli- cación del principio de trascendencia.</i> —ALICIA ASCECIO R.: <i>Unamuno y el sentimiento trágico de la vida.</i>	103
CRONICA:	
NOTAS NECROLÓGICAS: E. Escudero O. y Guillermo Mann (Ramiro Pérez Reinoso). Guido de Ruggiero (Genaro Godoy). CONGRESOS INTERAMERIC- NOS DE FILOSOFIA	111

REVISTA *DE* FILOSOFIA

SOCIEDAD CHILENA
DE
FILOSOFIA

UNIVERSIDAD
DE
CHILE

1

SANTIAGO DE CHILE
1949

REVISTA
DE
FILOSOFIA

UNIVERSIDAD
DE
CHILE

SOCIEDAD CHILENA
DE
FILOSOFIA



La aparición, por primera vez en nuestro país, de una Revista de Filosofía, constituye, sin duda alguna, un acontecimiento histórico para el desarrollo de nuestra cultura. Tal retoño significa que deseamos ahondar nuestra conciencia, garantizar nuestra madurez y dignificar nuestra realidad, impulsando el conocimiento hacia los más altos niveles del ser. Nuestra empresa indica también que los estudios filosóficos en Chile tienden a cohesionarse y expandirse, integrándose así los nobles esfuerzos de pensadores que laboraban rodeados de incomprención y soledad. Se repite así en nuestro país un fenómeno similar al de otros países latino americanos, lo que es realmente promisor para el porvenir de la cultura en nuestro continente.

Nos impulsan a la investigación filosófica la historicidad de la filosofía y su permanente vigencia como igualmente la situación dramática del hombre contemporáneo y la responsabilidad que nos incumbe frente a nuestra realidad particular. En efecto, hace algunos años muchos creían con criterio exageradamente simplista, que la filosofía era un juego intelectual sin condiciones previas, o un puñado de fórmulas iniciáticas que podían superponerse a capricho sobre un determinado conjunto cultural. No negamos que a veces la filosofía ha sido cultivada como un producto artificial, sin ligazón con las actividades primordiales del hombre. Sin duda que la filosofía es una alta disciplina que requiere esencialidad racional y sometimiento a leyes rigurosas; pero ella entraña, especialmente en nuestro tiempo, un constante esclarecimiento y una valorización de la acción humana dentro de situaciones históricas determinadas. Las circunstancias derivadas de la crisis contemporánea, el ajustamiento a los procesos de nuestro desarrollo y el ansia de iniciativas espirituales que contribuyan a una creciente humanización de nuestra cultura, nos incitan a ampliar nuestro horizonte intelectual otorgando a la filosofía su verdadero alcance, el cual no se traduce en una especulación gratuita sino en la consideración de los fundamentos de nuestra existencia para establecer la conexión entre el sentido y el acto, la imagen interior y el mundo potencial, la determinación individual y el destino colectivo. En la propia exigencia de nuestra problematicidad, radica la máxima eficacia de nuestra disciplina.

El interés que existe actualmente por las cuestiones filosóficas y que se demuestra en todas partes en la producción abundante, la celebración de congresos, etc., está revelando que el hombre actual necesita de nuevo una confrontación consigo mismo y con los problemas que le plantea la situación histórica. Precisamente en un tiempo en que el hombre, mediante una inexorable voluntad de posesión ha establecido un aparente dominio práctico del mundo, la necesidad de la reflexión filosófica le aparece más urgente que en otras épocas, como si para salvarse, buscara ansiosamente una orientación espiritual o un acento de unidad que lo ayudara a superar su desintegración. Tal interés, como modalidad de la época, no significa que el hombre adopte la actitud filosófica como una manera de fugarse de la realidad o como un medio de expresar su duda e incertidumbre, sino simplemente está indicando que el hombre se encuentra de nuevo colocado ante las múltiples e inagotables posibilidades de su ser para responder a crueles y contradictorias exigencias, tanto de su condición íntima como de su mundo. No se trata de una transferencia de su inquietud vital al plano intelectual y abstracto, sino de una extrema acentuación de su personalidad para realizarse mejor. Dentro de la diversidad de doctrinas filosóficas hay un intento común de aprehender a fondo los complejos problemas de nuestra existencia. ¿No nos corresponde también a nosotros, en un país que trata sinceramente de incorporarse al mundo de la cultura occidental y busca la afirmación espiritual de sí mismo, dar cabida al grado más alto de experiencia consciente?

Aquellos que han asistido a las reuniones de nuestra sociedad de Filosofía han podido percartarse que no existe entre nosotros el prurito de destacar o imponer un determinado punto de vista. Análogo espíritu prevalece en nuestra enseñanza filosófica universitaria. Por encima de naturales y necesarias diferencias, imperan la tolerancia y el respeto, para alcanzar, mediante el amor a la verdad y la severidad de la inteligencia, la comunidad genuina de quienes conceden a la tarea filosófica, una proyección ética inmediata. La pugna no impide alcanzar el punto de convergencia y el fecundamiento recíproco, sin necesidad de fáciles eclecticismos.

Nuestra determinación de salir a luz está indicando que rechazamos, igualmente, todo hermetismo. El ahondamiento del saber no está reñido con la máxima significación que se alcanza cuando dicho saber atrae el mayor número de hombres. Pero no indica que deseamos inmolar a la filosofía o sortear sus dificultades con una propagación superficial. Trataremos especialmente de recoger el fruto de los esfuerzos que nosotros mismos hagamos con la humildad y la decisión de quienes han adquirido un compromiso de honor con sus propias conciencias. Trataremos, al mismo tiempo, de proporcionar la información más amplia, recogiendo las manifestaciones del pensamiento filosófico en todas las latitudes, ya que la filosofía, simultáneamente, fluye

hacia valores universales y se nutre de la situación social e histórica del hombre concreto. No postulamos otro programa que integrar y enriquecer la cultura de nuestro país con los beneficios que otorga el cultivo del pensamiento filosófico.

Y si nos fuera permitido emplear un símbolo, diríamos que aspiramos a ser como aquellos jinetes que integran la procesión de las Panateneas. Sobre los furiosos caballos, símbolos de los poderes oscuros e instintivos de la tierra, van los mancebos, domándolos con su voluntad y su inteligencia, ordenados en un grupo armonioso, para ofrendar a la diosa, los dones que resultan del maravilloso ejercicio de ser hombres plenos.

J o r g e M i l l a s

El problema del método en la investigación
filosófica

SUMARIO

*¿Existe un método genuinamente filosófico?
El método como instrumento exterior a las ciencias.—Función selectiva del método.—Principios selectivos del objeto.—El punto de vista histórico-inductivo.—El principio de integración universal de la experiencia.—Unificación racional del conocimiento.—El ver y el mostrar en la filosofía.—Triple planteamiento del método en la filosofía.*

1. ¿Existe un método genuinamente filosófico? La pregunta, aunque importante, podrían tenerla muchos como inútil: unos, por considerar obvia demostración de que sí lo hay la propia historia de los sistemas, tan diferente a la de las ciencias experimentales; otros, por ver en esa misma historia, abigarrada e inconsistente, la negación de un verdadero método. Y, sin embargo, ni una ni otra tesis satisfacen las exigencias del problema, mucho más complejo en verdad de lo que a primera vista permite entrever su sencillísimo enunciado.

Hay que contar, en primer lugar, con la inevitable dificultad de definición y lenguaje. La palabra método designa cosas, aunque afines, diferentes, lo cual engendra múltiples equívocos en la inteligencia de los problemas que atañen a su concepto.

Tenemos, por lo pronto, una acepción favorecida, que tiende a imponerse en el vocabulario del filósofo de la ciencia y de todo cultor del saber racional en general: aquélla de Descartes en el «Discours» y que, equivalente a la del vocablo *regla* en sus «Règles pour la direction de l'esprit», alude al *cómo* o *manera de*, propios del pensamiento organizado. En este primero y más universal sentido, la teoría del método versa, pues, sobre la descripción y la crítica de los medios de fundamentación del pensamiento, sobre el régimen normativo del discurso racional. Método es aquí sinónimo de recurso de prueba, y su problema es el problema de la validación del saber.

Asociada a esta primera acepción, y divorciada de ella, sin embargo, por su carácter no epistemológico, hay una segunda, más afín con las que podrían llamarse técnicas operatorias, propias de la investigación naturalista. Es, precisamente, el sentido que el vocablo tiene en la famosa discusión de Stuart Mill sobre los cuatro métodos experimentales de concordancia, diferencias, residuos y variaciones concomitantes. Método es también aquí regla de inferencia, de enlace racional de proposiciones,

pero antes que eso, y principalmente, designa un régimen peculiar de control sobre la situación experimental que se promueve.

Es posible, en fin, ya que no oponer, separar al menos una tercera significación en que directa o indirectamente inciden las discusiones metodológicas: la de fuentes del conocimiento. Llámase método entonces, no ya a los medios de interna expansión del pensamiento ni a los arbitrios de manipulación de la experiencia sensorial, sino a los recursos mismos de aprehensión cognoscitiva, a los modos de trascendencia del sujeto cognoscente, o mejor aún, a las vías de acceso a los objetos.

Nótase inmediatamente que una dilucidación adecuada de nuestra pregunta sobre la autonomía del método filosófico requiere una decisión ante la alternativa de significar con la misma palabra o el régimen de prueba o el procedimiento de investigación o las fuentes del saber. El asunto conduce, efectivamente, a distintos resultados en cada caso, y a través de independientes análisis, que intentaremos desarrollar más adelante.

2. Limitémonos, por ahora, a la consideración de una dificultad más significativa, tal vez, que ésta de pura terminología.

Dicha dificultad aparece cuando consideramos específicamente un importante rasgo común que enlaza a las acepciones recién comentadas. En los tres casos se entiende por método un instrumento, y no un contenido del quehacer teórico, un aditamento suyo que le sigue con carácter del todo exterior y adjetivo. Tendríamos por un lado unas ciencias y por otro sus métodos o procedimientos de trabajo, no siendo éstos, por lo tanto, partes de aquéllas, en sentido lógico, ni elementos de su definición, sino meros órganos auxiliares de acción, verdaderos artificios ajenos a su naturaleza esencial.

Las dificultades a que conduce esta manera de ver, propia de cada una de las acepciones expuestas más arriba, son numerosas e importantes. Está, en primer lugar, la de que favorece la tendencia a plantear los problemas del método en abstracto, independientemente de la situación intelectual concreta que los engendra. Está, en seguida, la de soslayar el hecho de que toda ciencia supone, previa al uso de un criterio metodológico en sentido estricto, la adopción de un modo peculiar de considerar el mundo, de mirarlo y hacérselo problema, una manera particular de poner ante él la conciencia cognoscente. Es decir, que toda ciencia es ya un método en sentido lato, una «manera de», por la propia constitución de su objeto y por los problemas que él plantea, como son también una «manera de» el criterio de validez, el tipo de investigación y las fuentes que utiliza. No sólo se «sirve» de procedimientos o «tiene

métodos», sino que es en principio y por las operaciones que la definen— a saber, determinación de un objeto, formulación de problemas y definición de un criterio de validez—un procedimiento o método ella misma.

Lo que esencialmente caracteriza a tal procedimiento en cada una de las formas racionales del saber es la adopción de un criterio o punto de vista para la determinación de sus áreas de trabajo y sus recursos. Así, tal o cual *tipo* de investigación pasa a ser—por consideraciones que no son siempre las mismas y que no nos incumbe examinar aquí—el más adecuado, el más legítimo o, simplemente, el más útil; es así como Stuart Mill, por ejemplo, podía hacer recomendaciones sobre la oportunidad y la variable procedencia de cada uno de sus métodos. Pero también, y antes que eso, tal o cual contenido de la experiencia se destaca y separa, para constituirse en objeto de tal o cual disciplina; o, en fin, tales o cuales *tipos* de problemas, y aun tales o cuales problemas definidos, se proponen frente a este o aquel objeto de investigación, formándose así la problemática peculiar de cada ciencia.

Es decir, que en el área ideal de los objetos, problemas y recursos posibles, se selecciona, mediante unos patrones en cada caso típico, aquéllos que, por su adscripción a un principio dado, serán los propios de una forma determinada del saber. Cada forma del saber queda así, pues, definida en gran parte por el criterio de constitución de sus objetos y problemas y por los objetos y problemas mismos que según ese criterio se constituyen.

3. Sobre algunos aspectos de esta función selectiva del método en la génesis lógica de las ciencias se ha ocupado preferentemente H. Rickert. Entre sus consideraciones, sobradamente conocidas, creo útil recordar aquí la idea, curiosamente asimilable a la teoría bergsoniana del conocimiento, de que pensar objetos es recortar una configuración típica en la corriente de lo empíricamente dado, alterar, por tanto, la continuidad originaria de lo irreflexivamente vivido. Cada ciencia implica, según esto, un corte en el flujo de sus datos, corte que, creemos, no es necesariamente arbitrario y convencional, toda vez que suele representar modos naturales de articulación de la experiencia, modos a que ya tiende en sus manifestaciones pre-científicas la actividad de la conciencia.

De modo análogo a la constitución de los objetos tiene lugar la formulación de problemas. Como en el caso de aquéllos, opera aquí también, un criterio de selección, esto es, un método, que determina, si no siempre el contenido particular, el prototipo, al menos, de las cuestiones en cada disciplina.

Fué Comte el primero en utilizar con intención metodológica esta característica de la ciencia, aunque no llegó a reconocer en ella el importante factor constitutivo que efectivamente es. Que una ciencia sea un repertorio de problemas, nadie lo niega. Lo que por lo general no se reconoce es que los problemas mismos suponen la operación de un criterio problematizante y, por tanto, la acción de un principio selectivo en el campo de todos los posibles problemas racionales.

El sabio de hoy no sólo es quien no puede contestar todas las preguntas, sino además, y principalmente, el que no quiere contestar sino algunas. Las que en realidad le interesan son unas pocas y bien delimitadas cuestiones, cuyos caracteres las separan de todo problema extra-científico.

La aplicación inconsciente que hizo Comte de este principio es de todos conocida, pero no está demás reproducirla aquí a manera de ilustración. La ciencia, enseña, es por principio ajena a las preocupaciones sobre las causas últimas y los fines de la realidad; no se plantea los problemas sobre los modos de producción, es decir, sobre las causas; es propio de ella únicamente la investigación de las leyes, esto es, de las relaciones constantes entre hechos observables. Es, por ejemplo, de Comte esta consideración, que tomo de sus «Lecciones sobre el espíritu positivo»:

«Trátase de los efectos mínimos o de los más sublimes, de choque y gravedad como de pensamiento y moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción.» (1)

El contenido sustantivo de la tesis positivista no nos incumbe ahora; superado ya por concepciones más evolucionadas, tiene sólo un interés histórico. Pero sí nos importa su aspecto formal, metodológico. Porque el intento de Comte, en efecto, no ha consistido en otra cosa que en definir la ciencia desde el punto de vista de la naturaleza de sus problemas. Con el mayor rigor restrictivo posible determina según ese criterio el *tipo* de las preguntas que habrán de reconocerse como propias de la ciencia.

No en otra dirección se orienta hoy el empirismo lógico. Sólo que mientras Comte separaba de la ciencia unos problemas por «insolubles», el empirismo lógico, llevando las cosas a sus más rigurosas consecuencias, los destierra con el nombre de pseudo-problemas», esto es, problemas que carecen de sentido para un determinado criterio problematizado.

Como teoría de la ciencia el empirismo lógico representa la más fiel expresión de las tendencias que en su desarrollo ha seguido el pensamiento experimental de la naturaleza. Su repudio de la metafísica, de no im-

(1) A. Comte. «Discurso sobre el espíritu positivo.» Trad. de Julián Marías. Col. Revista de Occidente. 1934.

plicar toda una teoría del conocimiento y con ello toda una filosofía, no pasaría de ser un episódico aspecto del muy legítimo empeño en conservar la independencia de los criterios por los que cada esfera del saber racional delimita su área propia y sus particulares contenidos. Pero el empirismo lógico aspira a mucho más que a sólo montar guardia en las fronteras del orbe científico, y pretende impugnar la legitimidad misma del conocimiento filosófico tradicional. Al hacerlo incurre, sin embargo, y por falta de adecuada comprensión de los problemas del método, en el error decisivo de convertir el principio metodológico de las ciencias positivas—es decir, el principio de constitución de los objetos, problemas y recursos—en criterio de toda disciplina racional. Mediante el patrón selectivo de la ciencia puede determinarse, a no dudar, el carácter no-científico o pseudo-científico de un problema o de un sistema de proposiciones. Pero no es legítimo juzgar por él sobre el valor cognoscitivo general de esos problemas o sistemas. Las ciencias han circunscrito su área por definición implícita de sus objetos y preguntas: pero una definición sólo nos sirve para determinar qué cosas pertenecen y cuáles no al género definido; nada nos enseña sobre los atributos positivos de las cosas que, excluidas, pertenecen, indudablemente, a otros géneros de circunscripción. No obstante su aparatosa nomenclatura (útil, sin duda, en muchísimos respectos) el positivismo lógico no pasa de decirnos lo que hemos sabido siempre: «tales y cuáles son las condiciones de una cierta forma del saber reflexivo que llamamos ciencia; la metafísica no satisface esas condiciones; no es, por tanto ciencia, es decir, no es la forma del saber que por aquéllas definimos». Pretende, no obstante, decirnos algo más: «toda cuestión no científica es un pseudo problema». Pero esto es ya una extensión viciosa del argumento, pues erige en norma absoluta de problematicidad uno entre muchos de los criterios selectivos posibles. Y son, precisamente, las razones para este absolutismo las que podremos cuestionar siempre en la apelación filosófica.

4. A la luz de estas consideraciones es fácil reconocer que la penetración más adecuada en el espíritu y en el valor del saber racional en general y de sus dominios específicos en particular, es la del análisis del método, esto es, de los principios por los cuales tiene lugar la selección del objeto, de los problemas y del criterio de validez que constituyen un campo peculiar en cada caso.

Por consiguiente, la cuestión sobre el método filosófico tiene para nosotros, y creemos que debiera tener siempre, a fin de que la pregunta no carezca de su justo sentido, una extensión más amplia que la acostumbrada.

No se trata de inquirir únicamente acerca de una manera especial de investigación, sino además y preferentemente, acerca del modo de definir en la realidad un objeto y de plantear a él un cierto repertorio de problemas.

¿Cuál es entonces, nos preguntamos, el principio o los principios conforme a los cuáles define la filosofía sus objetos de conocimiento y sus problemas fundamentales? La cuestión de las técnicas de investigación y prueba es sólo una aplicación de tales primordiales cuestiones, como procuraremos demostrarlo más adelante.

Por objeto entiéndese aquí todo contenido de la experiencia a cuya totalidad se refiera directa o indirectamente el conjunto de las significaciones en un sistema coherente de juicios. Este criterio del objeto de una ciencia tiene, aparentemente, un puro carácter indicativo y pragmático, no constitutivo y lógico. Porque es claro, se diría, si bien el sistema de las proposiciones biológicas menta una clase de fenómenos reales, las de la vida orgánica, al definir por esta mención el objeto de la biología, nada sabemos sobre el principio de constitución de ese objeto, sobre los caracteres que permitan definirlo independientemente de la ciencia que lo trata. Más la dificultad es sólo aparente. Porque en verdad el análisis de las proposiciones generales de una disciplina conduce efectivamente y en definitiva a una circunscripción más estricta de su objeto, y es por eso que la ciencia no consigue delimitarlo adecuadamente sino en los estadios avanzados de su desarrollo. En un principio la constitución del objeto es vaga, equívoca, y, por lo mismo, provisoria. La formulación de nuevos problemas la hace más exacta; el objeto, a su vez, redefinido, plantea problemas nuevos, y de esta manera, entre la noción del objeto y el cuerpo de sus proposiciones se establece un circuito de acciones recíprocas, que a veces dificulta enormemente la tarea de circunscribirla.

Desde el punto de vista del problema de los métodos no vale tanto, sin embargo, la efectiva definición del objeto mismo de las ciencias como la determinación del principio que permite su constitución, su delimitación en el campo general de la experiencia.

5. Será, pues, en el sistema de proposiciones generalmente conocido como filosófico en que hemos de buscar el principio formativo del objeto de la filosofía y, por lo mismo, la base metodológica de ella. Se trata de averiguar, por tanto, lo que Rickert llamaría el «principio de selección» o criterio por el cual, entre todos los campos de investigación posibles se define uno específico: el campo u objeto de la investigación filosófica.

¿Está la filosofía en iguales condiciones que otras ciencias para dar forma explícita a este principio a partir del repertorio de sus proposiciones? Parece legítimo negarlo en un comienzo, dado que no hay un sistema de

asertos universalmente reconocido como patrimonio común de todos los filósofos. Y, sin embargo, debemos tener presente que todos los sistemas, en sus contradicciones mismas—las cuales no son tampoco lo dominantes que algunos creen—forman parte del todo orgánico que es la Historia de la Filosofía: situadas en ésta, las proposiciones filosóficas participan en un sentido unívoco, se tiñen de una coloración común. Es en este sentido unívoco en que hemos de buscar la determinación del objeto filosófico.

El punto de partida es, según se ve, esencialmente histórico; es, además, el mismo que, sin detenerse mucho en él, preconiza Spencer en sus «First principles» y que con más rigor utilizara después Guillermo Dilthey en su ensayo sobre la «Esencia de la filosofía».

No es de esperar, sin embargo, que este punto de vista histórico-inductivo nos conduzca a determinar un objeto filosófico único. Ya hemos visto cómo el objeto de una ciencia se va delimitando más precisamente a medida que ahonda en sus propios problemas. Esto es particularmente cierto de la filosofía. Creemos, por eso, que el principio de constitución del objeto no se determina únicamente por los componentes estáticos y comunes de los sistemas, por «lo que siempre y en todas partes constituyen sus hechos», según el decir de Dilthey, sino, además, por lo que ha tendido a ser y que ha ido siendo de manera cada vez más perfecta hasta nuestros días. No puede, por consiguiente, decirse que lo que hoy día es el objeto de la filosofía corresponda exactamente a lo que en otro tiempo fuera, a pesar de la semejanza de rasgos entre muchas de sus formas históricas. Encontramos hoy desenvueltos y estrictamente diferenciados unos caracteres que en momentos anteriores fueron virtuales, constituyeron tendencias insinuadas, pero faltas aún de vigor determinante. Y, sin embargo, es de esperar que el principio de constitución del objeto haya sido siempre el mismo y que sea posible ponerlo al descubierto por el análisis inductivo de la historia de los sistemas; de otra manera no habría podido constituirse esa unidad genético-morfológica que llamamos Historia de la Filosofía.

6. Ahora bien, no es difícil convenir en que lo que tal análisis revela es el *principio de integración universal de la experiencia*, entendida la experiencia en la amplísima significación en que a partir de Husserl se la viene entendiendo. Por este principio es posible definir los tres aspectos fundamentales de la metodología filosófica, a saber la determinación del objeto, el planteamiento de los problemas y el régimen de investigación y prueba.

El objeto de la filosofía es, por lo pronto, el ser y cada una de sus formas en cuanto sujetos de conexiones universales. Si se toma la palabra experiencia en el sentido lato a que acabamos de aludir, no habría inconve-

niente en llamar a este objeto la «experiencia integral», extendiendo así a la filosofía una expresión usada por William James en psicología.

Es útil advertir ahora que en el caso de la filosofía como en el de las ciencias especiales, el objeto, aunque dado en la experiencia, y aún más, confundido en ocasiones con la totalidad de ella, no es primariamente ofrecido, es decir, no está ahí, mostrándose naturalmente para que se le tome como se toma la fruta del árbol. Toda ciencia ha de construir *lógicamente* su objeto, ha de *constituirlo*, operando en un completo de experiencia originariamente neutra, es decir, indiferente al criterio objetivante de aquélla.

Si por experiencia entendemos el contacto primario, prima facie, con un mundo transubjetivo, no hay en verdad conocimiento racional alguno que lo sea de la experiencia. Todo conocimiento racional—la física y la metafísica, por ejemplo—representan una conceptualización de esa experiencia, lo que implica articular en ellas unos perfiles objetivos que dependen de un criterio sistemático fundamental. Piénsese, por ejemplo, en los conceptos físicos de fuerza, velocidad, temperatura y entropía, en los conceptos metafísicos de ser, existencia y trascendencia, y en los conceptos fenomenológicos de noesis, noema y núcleo noemático, y se comprenderá lo que intentamos destacar.

Todos esos conceptos, se nos dirá, son índice de la experiencia, apuntan a ella, puesto que con su auxilio acertamos a interpretarla, prediciéndola, sistematizándola, describiéndola. Así es, en efecto. Pero, sin embargo, no apuntan directamente a ella: a ella llegan sólo a través de un proceso de regresión, que se deja ver con particular claridad en una fórmula como $F = m \cdot a$, la cual nos muestra la operación por la cual se constituye el concepto físico de fuerza.

La apelación a la «experiencia» como base del saber racional tiene, por eso, un sentido vago y dudoso. La experiencia, en efecto, posee una estructura fásica, y son sus fases diferentes las que determinan la modalidad de nuestro empeño en conocerla. Cada ciencia implica verdaderamente, dentro de un tipo de conocimiento, y cada tipo de conocimiento dentro del conocimiento racional en general, una previa delimitación de esa fase peculiar de la experiencia.

Por eso también son confusos los llamamientos a lo inmediato, que una y otra vez aparecen en la historia de la filosofía. No hay, en verdad «un» inmediato, sino múltiples fases inmediatas en que lo que es se nos muestra. Una de ellas es, por ejemplo, lo inmediato que en la duración pura ha descubierto y descrito Bergson; otra es lo inmediato que en el análisis de los actos de la conciencia pura ha descubierto y descrito Husserl; otra es lo inmediato de la conciencia existencial de Heidegger; otra es lo

inmediato en la intuición platónica de las esencias; otra, en fin, la imagen empírica del mundo en que se apoyan las ciencias naturales.

En este sentido la polémica de Bergson contra la inteligencia conceptual—inteligencia, que, por lo demás, desempeña un papel preeminente en la formulación de su propio sistema—y el intento de supeditarla a lo inmediato de la intuición introspectiva del tiempo es un equívoco que arranca de una desatención al hecho de que toda tarea cognoscitiva implica la delimitación de una fase determinada en el contenido de la conciencia. Lo que en verdad sucede—y en este sentido sí que es legítimo hablar de una prioridad de ciertas fases de la experiencia sobre otras—es que la primera y más espontánea fase es la de la experiencia empírica, la del trato sensorial con el mundo. Por ser la primera, la más constante y generalizada, tiene un privilegio funcional, cuyas más dramática expresión encontramos en la polémica del empirismo contra el racionalismo. Sucede, en efecto, que la fase espontánea de la experiencia se constituye por el simple juego de las estructuras psicosomáticas del hombre. Toda otra fase, la de conceptualización científica y metafísica, por ejemplo, tiene que arrancar de ella y operar, a veces, contra ella para poder constituirse.

7. Es por eso que toda ciencia nace con un acto generalmente implícito de constitución de su objeto, esto es, de fijación del mismo en la continuidad de lo empíricamente vivido. En la experiencia ingenua, natural del mundo, no hay objetos en el sentido científico; tales objetos surgen para el hombre únicamente cuando su conciencia objetivamente, en posesión de unos principios, característicos para cada dominio del saber, los recorta en la continuidad de lo real. Puesto en imágenes, esto no quiere decir otra cosa que la tan manida observación de que el árbol del botánico no es el del leñador y de que las constelaciones del astrónomo no son las del montañés.

El caso de la filosofía es precisamente el mismo, a pesar de que en tantos respectos se halla más cerca de la actitud ingenua que la ciencia. La experiencia integral, objeto de ella, no es, en efecto, originariamente dada, ingenuamente vivida: el filósofo la constituye por actos excepcionales de su conciencia reflexiva.

¿Cuál es el principio que opera en este articularse del objeto filosófico? Ya nos hemos referido a él llamándolo principio de integración racional; podría llamársele también principio de totalización. Consiste en destacar en lo empíricamente dado sus facetas de universal inclusión y de universales, multilaterales conexiones. Su aplicación conduce a la idea de una «totalidad» de diversos grados (ser, universo, Dios, historia, materia, devenir, conciencia, etc.) o de un aspecto suyo enlazado por conexio-

nes de totalización al conjunto universal (esencias diversas, persona, causas y efectos, fines, etc.).

Frente a objetos de esa clase el filósofo se plantea unos problemas peculiares que constituyen aplicación del mismo fundamento metodológico. Es también inevitable reconocer el carácter selectivo de la conciencia problemática de la filosofía. Definido su objeto, no unos cualesquiera, sino unos bien elegidos problemas se formulan. Coinciden todos en el intento de coordinar racionalmente en un sistema proposicional las modalidades diversas de lo que es naturalmente dado; se refieren, por eso, a las estructuras esenciales de lo real y a la conciencia de lo real, a los valores y a sus relaciones, a las existencias y a sus conexiones ontológicas y lógicas, a la supeditación de los datos por la totalidad, etc.

No es difícil reconocer, por el examen de estos generales tipos de problemas y de las formulaciones que asumen concretamente en cada caso, la presencia de todos ellos de idéntico principio de totalización que opera en la constitución del objeto. Aquí también la conciencia filosófica intenta definir nexos universales, coordinaciones inclusivas, por las cuales sea posible reconstituir la trama sutil que enlaza lo múltiple a lo uno, y que hace de unidad y multiplicidad aspectos coordinados de la experiencia total.

8. Ninguna propiedad general o especial de las cuestiones filosóficas pone al descubierto en mejor forma esta modalidad totalizadora que el empeño de fundamentación esencial que las caracteriza. Toda filosofía se esfuerza en llegar con los poderes del conocimiento a las últimas capas de lo dado, y formula los conceptos límites que expresan sus hallazgos: ser, sustancia, causalidad, absoluto, etc.; pero al mismo tiempo se empeña en fundar incondicionalmente, de un modo radical, este conocimiento, para lo cual explora sus límites y su propia naturaleza. No se puede, en verdad, filosofar sino desde la totalidad y hacia la totalidad; quien filosofa, por tanto, lo hace desde una conciencia que se sabe filosofando, y hacia una experiencia que se define como género y especie, continente y contenido de esa misma conciencia. Es en este sentido en que la filosofía puede definirse por la función reflexiva o autocontemplativa del entendimiento, que al ver lo dado ante él lo ve en él, como para él dado y en relación siempre con un acto suyo de mención constitutiva (perceptiva, imaginativa, explicativa, valorativa, etc.).

Mas, ¿no es también la ciencia un intento de unificación racional del conocimiento? ¿No aspiramos acaso los teóricos del nuevo empirismo, a una especie de axiomática rigurosa, que excluiría por ilegítima toda controversia filosófica que no satisfaga sus normas de validación? Estas normas se traducen en el principio operacional, cuyo expreso antecedente se

encuentra ya en un notable pasaje de Juan Bautista Vico «probar por causas—nos dice en él—es lo mismo que hacer; y así la causa y el trabajo serán la misma cosa, a saber, operación; y lo hecho y lo verdadero serán la misma cosa, o sea, el efecto». Y agrega en otra parte, poniendo en fórmula exactísima de hace doscientos años, toda la teoría lógica del neopositivismo: «Demostración es lo mismo que operación y lo verdadero lo mismo que lo hecho.» (1)

Esta validación ha gozado durante los tres últimos siglos, y por modo cada vez más enérgico, de uniforme acatamiento, y se ha convertido hoy en aspiración fundamental para amplios círculos del saber superior. El intento de progresiva unificación de la ciencia que vemos expandirse y que se funda en la búsqueda de una común medida de certidumbre, es la expresión obvia de aquel hecho. Y, sin embargo, este ideal de integración del saber por el principio de validación operacional de sus proposiciones y conceptos, aunque en efecto envuelve un sesgo totalizador, es fundamentalmente distinto al ideal de absoluta, radical totalización que es propio de la filosofía. Las ciencias experimentales no pueden llevar ni la integración ni la fundamentación de sus resultados más allá del círculo en que su propia definición las encierra: el de la experiencia sensorial y de los recursos simbólicos susceptibles de referirse operacionalmente a ella. Este círculo excluye, por lo pronto, los contenidos no factuales del pensamiento y excluye, además, y por eso, a la propia ciencia que, en la medida en que sea ciencia, esto es, racionalización operacional de la experiencia sensorial, no puede ser objeto de sí misma, pues ella, en cuanto actividad de reflexión sobre lo empíricamente dado, lo trasciende. Es decir, que ella misma no puede racionalizarse operacionalmente, toda vez que eso que la constituye—el sistema de proposiciones racionales sobre la experiencia fenoménica—es, no un fenómeno, no un hecho, sino una estructura de sentido, un ente lógico.

El intento de completa fundamentación, de interpretación radical del conocimiento que preside la problemática filosófica, hace justamente de la ciencia, como totalidad, un caso especial, una mera instancia del problema cognoscitivo general. Sin consideración a la singularidad de sus particulares contenidos, se plantean los filósofos el problema de sus conexiones universales con el orbe general de cuanto pueda ser dado a la conciencia.

(1) Juan B. Vico. «Sabiduría primitiva de los italianos.» Traducción de J. J. Cucaro. Universidad de Buenos Aires, 1939. Cap. III, págs. 47 y 48.

El pensamiento general de Vico sobre el saber y la ciencia no puede, sin embargo, ser en definitiva interpretado como positivista; de su principio deduce precisamente la subestimación del saber experimental, que no es para él el verdadero saber de hacer sino en un sentido muy limitado. Mas el principio operacional es en él muy claro, y, desde el punto de vista metodológico, hay perfecta continuidad entre su pensamiento y el de los empiristas de nuevo cuño.

cia, ya empírica, ya transempíricamente. Y plantearse el problema de estas conexiones implica no sólo la cuestión sobre el fundamento de las ciencias, no sólo el análisis de sus conceptos y proposiciones primordiales, sino también la de su situación en el orbe real de la cultura y en el orbe ideal de los actos puros de mención objetiva de las cosas.

9. Es, pues, su modo característico de constituir el objeto de investigación y de formular sus problemas, modo que, según se ha visto, se define por el principio de totalización conceptual de lo dado, lo que hace de la filosofía la ciencia general por antonomasia. No es que sintético, no es que por inducción se eleve a un saber meramente general, sino que parte de lo universal como objeto hacia lo absoluto como pensamiento del objeto. En última instancia, y aún en sus formas menos metafísicas, la filosofía es una búsqueda de lo absoluto y de su absoluto conocimiento.

Ahora bien, la cuestión de los criterios de validez, que determinan los métodos de investigación y prueba, tiene frente a la del principio constitutivo del objeto y de los problemas, una importancia manifiestamente subordinada. El criterio de validez se resuelve, desde luego, en la definición de una norma por los mismos principios que operan en la constitución del objeto y de los problemas que a él se refieren. Así, por ejemplo, si el ideal de las ciencias empíricas es la determinación factual del *aquí* y del *ahora* de los hechos, sus proposiciones no podrán validarse sino por la experiencia en que los objetos por ella mentados muestran sus reales *aquí* y *ahora*. El procedimiento experimental es, pues, requerido por la naturaleza de los objetos científicos y por el tipo de los problemas que con relación a aquéllos intenta resolver. Los objetos de las ciencias son siempre hechos, es decir, determinaciones espacio-temporales de la experiencia sensorial; sus problemas son siempre de descripción y explicación de estos hechos, y versan, por tanto, sobre sus relaciones concretas. Es cierto que los resultados de este trabajo son conceptos generales, esencias, leyes o relaciones esenciales; pero lo que la ciencia tiene ante sí como objeto y problema no es la esencia, a la cual llega, sino el hecho como existente, como parte concreta del proceso sensorial de la experiencia. Su método más legítimo de trabajo es, pues, el experimental, o sea, la manipulación sistemática de los datos concretos de la percepción.

De manera semejante los métodos de investigación filosófica se determinan por el principio de constitución de su objeto y de selección de sus problemas. Se excluye, por lo pronto, la posibilidad de los usos experimentales. Si estos pueden operar eficientemente cuando se trata de descubrir las condiciones de relación entre fenómenos, hechos singulares de la experiencia, no pueden ya tener aplicación tratándose de la totalidad de lo real

y lo posible, es decir, de la experiencia integral que es, según se ha visto, el dominio del trabajo filosófico.

Pero un método de investigación no es sino un procedimiento de visión; se trata siempre de llegar a hacer *ver*, a mostrar, aquello que, mentado en la proposición, está originariamente ausente. De este manera, el problema que viene a afrontar el investigador filosófico es el de mostrar, de poner al descubierto una situación y relaciones que, dadas hipotéticamente en sus proposiciones, no se muestran de inmediato en el mundo de la percepción sensible, esto es, de los contenidos espacio-temporales de la experiencia. A este mostrar del filósofo se llama a veces intuición, otras, especulación racional, otras, en fin, análisis fenomenológico. En verdad las formas que adopta no son siempre puras, y difieren según la naturaleza de los problemas y de las propias perspectivas del filósofo. Mas por encima de todas estas diferencias hay una cosa fundamental que es común: el empeño de convertir en dato inmediato de naturaleza extra-sensorial la relación postulada por una proposición de índole filosófica.

Pero no es aquí en el problema de la fuente del conocimiento en donde ha de buscarse la clave metodológica del filósofo. Ella está en el criterio mismo conforme al cual se plantean los problemas filosóficos frente a unos objetos filosóficos. La cuestión de cómo hacer ver, cómo mostrar, cómo iluminar, está estrictamente supeditada a la naturaleza de las reglas que delimitan el objeto y definen los problemas.

Siendo diferentes esas reglas para la filosofía y las ciencias, no pueden menos de ser diferentes también los métodos de investigación de una y otras.

Y, sin embargo, no ocurre lo mismo en cuanto a los procesos de racionalización propiamente dichos, esto es, en cuanto a las leyes por las cuales se constituye un sistema lógicamente organizado de proposiciones. Tanto la filosofía como las ciencias regulan esa organización por unas mismas reglas, por esas que son, en definitiva, indispensables al discurso racional. No sería, en verdad, posible distinguir entre procesos científicos y filosóficos de pensamiento si nos atuviéramos a sus aspectos puramente formales, comparando las relaciones de implicancia, equivalencia y exclusión entre proposiciones y conceptos. Esta identificación no es, sin embargo, tan fácil, no sólo por la complejidad mucho mayor de la estructura filosófica, sino además, y principalmente, por la importancia secundaria del cálculo formal en filosofía. Este cálculo es, en efecto, el instrumento indispensable para las tareas de predicción y explicación que las ciencias particulares, interesadas siempre en las fases factuales de la realidad, imponen al pensamiento. Más pierde su preeminencia cuando al pensamiento no se piden ya conexiones explicativas o genéticas, sino esenciales y ontológicas; por-

que entonces se trata menos de calcular posibilidades, que de ver realmente ciertas estructuras actuales de la experiencia, no accesibles a la inspección sensorial de ella ni a las operaciones racionales que en dicha inspección se fundan. Los fundamentos de la coordinación del saber son entonces otros que los puramente formales.

Es esta necesidad de ver y mostrar cosas que ensanchan el campo de la visión empírica,—como ya en otro sentido, aunque de modo menos universal, lo ensanchan también las matemáticas—la que engendra esos peculiares recursos de la exposición filosófica, que tanto despistan al profano cuando enjuicia la naturaleza de la filosofía.

Y, sin embargo, la estructura lógica de un sistema científico y de otro filosófico son exactamente iguales cuando separa de la exposición filosófica todo aquello que es en ella indicación, señalamiento, descubrimiento, y se atiende al proceso de conceptualización y de coordinación de proposiciones. En algunos casos esta semejanza es acentuadísima, como ocurre, por ejemplo, en las investigaciones racionalistas que, interesadas por principio, en el problema de las conexiones formales, supeditan la inspección misma de los contenidos de la experiencia al cálculo de validez de ciertas proposiciones generales.

La pieza maestra de este modo de filosofar es la *Ética* de Spinoza, cuyo extremado formalismo de pensamiento y exposición no hace sino encumbrar al más estricto rigor un tipo de reflexión que, inaugurado por Parménides, llevara Descartes a la máxima conciencia de sí mismo. En otros casos, y son los más en la Historia de la Filosofía, este aspecto constructivo-formal—que en definitiva no puede faltar en ningún sistema de proposiciones, pues es el que determina su racionalidad—desempeña una función menos conspicua y más instrumental. La mayor actividad del pensamiento y de los recursos de exposición se aplican entonces al reconocimiento intuitivo del material de reflexión, es decir, de los contenidos experienciales que se trata de mostrar en su profunda, concreta, desnuda realidad. Es esta la ancha vía que Heráclito abriera al tránsito filosófico y que se prolonga en nuestro tiempo en las rutas exploradas por el bergsonismo y la fenomenología. Pero aun aquí la tarea propia del filósofo es la de conceptualizar, coordinar racionalmente, las fases multiformes de la experiencia, y en la medida en que lo intenta su trabajo, se asimila al aspecto conceptualizador, racionalizante, de las ciencias.

10. Se ve ahora con toda claridad cómo no es posible responder unívocamente a la pregunta sobre el método filosófico.

Nuestras consideraciones indican que esa pregunta ha de ser investigada en tres diferentes sentidos por lo menos. Ha de investigársele, pri-

mero, en cuanto el método filosófico, al igual que todo método de inquisición racional en la experiencia, arranca de un punto de partida, o mejor aun, en cuanto él mismo es, en última instancia, un punto de partida, selectivo y constructivo a la vez del objeto y de los problemas que le conciernen. Tomada la pregunta en esta primera significación, creemos legítimo afirmar la autonomía del método filosófico, es decir, la especificidad del criterio por el cual la Filosofía circunscribe sus dominios.

Debe investigársele, además, en lo que un método implica, no sólo como punto de partida, sino también como proceso de búsqueda, de acrecentamiento del saber relativo a ciertos objetos y problemas. En este segundo aspecto el método filosófico afirma una vez más su autonomía: sus fuentes de conocimiento y sus recursos de validación rebasan con mucho las fuentes y recursos de las ciencias experimentales.

Y, en fin, debe investigársele desde el punto de vista de la coordinación de los resultados. Estos, en efecto, han de ser integrados en la unidad de un sistema consistente de proposiciones. En la medida en que esta coordinación es racional—y a ello tiende la Filosofía en última instancia—el método filosófico es sólo una modalidad especial del mismo procedimiento que organiza los resultados de las ciencias concretas. No puede hablarse aquí, en rigor, de una verdadera autonomía. Pero es frecuente, también, que en el filosofar se busque un tipo de sistematización diferente de la estrictamente conceptual; no hay entonces una verdadera coordinación racional de proposiciones, y, sin embargo, éstas se asocian estrechamente en la unidad de una visión intuitiva de conjunto, apoyándose en actos de penetración ética, estética o metafísica de la realidad. Es este un aspecto de la Filosofía manifiestamente distinto al de las ciencias experimentales, y que define, desde un nuevo punto de vista, la autonomía del método filosófico. Y, sin embargo, no se trata de dos formas excluyentes de concepción. Ambas tienden, por el contrario, a una coordinación recíproca de sus contenidos o a establecer, al menos, una especie de «modus vivendi» dentro de esa unidad orgánica de pensamiento que es todo sistema filosófico.

Pero lo más importante de observar es, quizás, que esto vale no sólo para las relaciones que esas dos formas de integración—la racional y la intuitiva—tienen dentro de la Filosofía, sino también para las relaciones del propio método filosófico en general con la metodología de las ciencias especiales. Uno y otra son formas complementarias de la pesquisa intelectual de la realidad, y si por algunos de sus rasgos son incompatibles, por otros acusan la profunda afinidad que los identifica en el seno de la inteligencia humana en donde están su origen y su término.

Jorge Millas.

L u i s O y a r z ú n

Lastarria y los comienzos del pensamiento
filosófico en Chile durante el siglo XIX

SUMARIO

I. La necesidad de una filosofía: los problemas filosóficos de Lastarria; filosofía y política; la recepción de las ideas filosóficas en Chile; la idea de la filosofía en el pensamiento de Lastarria.

II. La Idea de Humanidad: la bondad de la naturaleza humana; Lastarria y el romanticismo; naturaleza humana y libertad; la inteligencia y el sentimiento en la historia; la perfección moral del hombre; la idea de la religión.

LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFIA (1)

Sólo por excepción se han dado en nuestra América los elementos necesarios para el trabajo puro del espíritu, difícilmente realizable en un medio entregado casi por completo a ocupaciones de rendimiento inmediato. Los afanes especulativos no han surgido por eso entre nosotros sino después de vencer obstáculos innumerables que acaso contribuyen a que el pensamiento desinteresado aparezca por lo general como expresión puramente imitativa y anémica, desvinculada casi siempre de las realidades circundantes. El extranjerismo ha determinado frecuentemente, por su parte, una actitud escéptica hecha de elegante y refinada contemplación de fenómenos lejanos, o la imitación lisa y llana de lo extraño, posturas ambas que comúnmente son el resultado de una imperfecta asimilación de los contenidos culturales externos. No se realiza, en efecto, la absorción creadora de una cultura sino cuando el ser que asimila—hombre o pueblo—tiene ya una cierta posesión de sí que le permita expresar originalmente su propia naturaleza. Sin ella, los elementos foráneos, lejos de enriquecer el caudal interior, se agregan a la vida como cosa postiza que, al entrar en conflicto con los impulsos internos, determina una ruptura de la personalidad, cuyas consecuencias suelen ser el escepticismo o el resentimiento. Tal ha sido, en muchos casos, el drama de nuestros intelectuales.

Divorciada de los mundos teóricos, la inteligencia, en cambio, ha debido volverse entre nosotros hacia la vida de la acción, arrastrada irresistiblemente por la urgencia de crear formas o mecanismos sociales en un continente poblado por la pura naturaleza. No han escapado a este destino escritores que, como la mayoría de los literatos chilenos del siglo XIX, debieron repartir su vida entre la política y las letras. Algunos de ellos

(1) El presente artículo corresponde al primer capítulo de la obra «El Pensamiento de Lastarria», que publicará próximamente en la colección **Tierra Firme**, la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica, que nos ha autorizado para publicarlo en la **Revista**.

se dieron a la tarea de establecer vinculaciones entre ambas esferas, de modo que su obra literaria fuese como una fundamentación teórica de su labor política. El más importante de los publicistas que representan en Chile esa actitud durante el siglo XIX ha sido probablemente Lastarria. En él aparece por primera vez nítidamente formulada la idea de que la República, que exige un cambio fundamental en el régimen de vida de los países hispanoamericanos, requiere imperiosamente para su plena realización el empleo de una doctrina sobre el hombre y la sociedad que pueda servir de guía a la política de las nuevas generaciones. En el momento en que comienza su carrera pública—en las cercanías de 1840—; la Emancipación parecía consolidada sobre sus bases fundamentales. La Colonia no era más que un hecho del pasado. La vida social, sin embargo, después de las convulsiones que provocaron las guerras de la Independencia, aparecía ante los ojos de Lastarria como una simple continuación de la era colonial. Dejando aparte la conquista de la soberanía, la revolución contra España no había producido efectos apreciables. Un despotismo había sido reemplazado por otro. El pensamiento de Lastarria brota íntegramente de la conciencia de tal hecho y de un apasionado deseo de rectificar el curso de los acontecimientos, para completar, en el plano de la organización institucional y en el orbe interior de las conciencias, el proceso de incalculables proyecciones históricas que los padres de la patria habían iniciado en los campos de batalla.

En las páginas que siguen veremos de qué manera los numerosos temas que fueron objeto de la meditación de Lastarria componen una rigurosa unidad que tiene como centro el problema político, pues su filosofía no es sino una reflexión acerca de las instituciones y su singularidad entre nosotros consistió justamente en prolongar el pensamiento político hacia los restantes planos que deben servirle de fundamentación teórica. Y si de ahí surge, como de una fuente propulsora, la obra de Lastarria en toda su amplitud, de ahí también derivan sus grandes limitaciones. Si se agrupan por orden de importancia los diversos órganos que constituyen su sistema ideológico, es fácil advertir que éste no es, en el fondo, otra cosa que un código constitucional apoyado en supuestos e ideales de carácter filosófico, un conjunto de leyes positivas que reposa en una concepción del Estado y en una idea del hombre, del mismo modo que las leyes de Manú, por ejemplo, contenían por debajo de su articulado imperativo, una cosmogonía, un sistema del mundo y de los dioses.

La necesidad de completar la Independencia hacía para Lastarria urgente el planteo de algunas cuestiones fundamentales vincula-

das a la filosofía y a la historia. ¿Cuál fué el carácter del régimen colonial y en qué medida contribuyó a constituir los trazos permanentes de la nacionalidad chilena? ¿Cuál es el significado de la Independencia, cuáles fueron sus propósitos cardinales y cuáles son los medios más adecuados para alcanzarlos? ¿Cómo operar la reforma de la sociedad en el nuevo régimen? ¿A qué idea del hombre deben servir las instituciones republicanas? ¿Cuáles son los fines supremos de la vida? Tales preguntas están en la raíz de toda la reflexión que Lastarria, con extraordinaria fidelidad a sí mismo, prosiguió hasta el final de su vida. La respuesta no era fácil y en muchos casos no podía ser concluyente. Le faltaban datos históricos e información filosófica y aun disponiendo de ellos, habría sido imposible encontrar soluciones de validez universal. Los tiempos, no obstante, no admitían espera: era necesario organizar la nación sobre bases intelectuales concluyentes y precisas. Cegado por un fervor que solía llegar al fanatismo, Lastarria se atrevió a contestar cada uno de esos interrogantes, a pesar de que no era sino un político comprometido en las faenas del pensamiento. No sería, entonces, justo pedirle ni originalidad ni hondura. Elaboró sus doctrinas a la carrera, sumergido en la corriente de los hechos en que él mismo era actor de primera importancia, a la desesperada y sin reposo, recogiendo desordenadamente ideas de donde pudo, sin preocuparse demasiado de criticarlas ni esclarecerlas. Su empresa intelectual, sin embargo, situada en el marco histórico de su tiempo, posee relieves que la hacen digna de estimación y de recuerdo. No era fácil, en efecto, pensar con cierta elevación en un país desprovisto de estímulos culturales, sin maestros, sin libros y casi sin corresponsales ni discípulos.

Para comprender adecuadamente el perfil de la época en que vivió Lastarria, es indispensable representarse el carácter extremadamente simple que a la sazón tenía la sociedad chilena. Constantemente se duele Lastarria en sus escritos de que las condiciones políticas imperantes hicieran difícil el cultivo de las letras. En una colectividad compleja, las vicisitudes usuales de la vida política no determinan por lo común interrupciones ni sobresaltos en la vida literaria. Mas, en el siglo pasado nuestros hombres de letras eran generalmente políticos activos al mismo tiempo que escritores y cuando las circunstancias públicas se tornaban difíciles, debían suspender sus trabajos intelectuales de mayor aliento para embarcarse en agotadoras empresas de emergencia. Si no hubieran existido en Chile períodos de tregua relativa en la lucha de los partidos, difícilmente habríamos tenido en el siglo XIX literatura de larga elaboración, pues en el hecho casi todos nuestros escritores fueron en dicho siglo políticos dirigentes. En lo que a Lastarria concierne, su actividad

política se ejercitaba no sólo en el gobierno, en el parlamento o en los clubes: también en la cátedra y en la literatura. Los momentos de crisis significaban para él, en consecuencia, la necesidad de concentrarse en una sola de las facetas de su acción pública, en la política estricta, que tuvo en él siempre, sin embargo, un estilo intelectual. A las menudas gestiones en el interior de los círculos partidistas, prefirió con mucho la conferencia abierta, que le permitía esclarecer algún problema, planteándolo en esos términos generales y enfáticos a los que su espíritu era tan especialmente adicto. En 1869, por ejemplo, en plena refriega entre conservadores y liberales progresistas, dictó un ciclo de lecciones en el Club de la Reforma, con el objeto de «hacer de la política una ciencia, familiarizando al mayor número posible de espíritus con sus cuestiones primordiales, necesidad cada día más urgente para la práctica de la libertad», como decía un periódico reformista de la época. Su tema constante había sido la reforma política, que él quería fundamentar en principios científicos incontrovertibles, con el fin de racionalizar una vida social que se le aparecía entonces entregada a una pura vitalidad inorgánica presidida por la improvisación. Contra ese tipo de conducta incoherente, Lastarria reaccionaba adoptando la posición del maestro que quiere enseñar a vivir a toda una nación. Su actividad específicamente política fué, sin embargo, intermitente en sus manifestaciones externas y, aunque en diversas ocasiones fuera fogoso líder parlamentario del liberalismo, jamás se sintió íntegramente comprometido con bando alguno. No se sentía dispuesto a esas frecuentes concesiones que, en desmedro de los principios, la política real exige de sus profesionales ni quería tampoco enajenar toda su voluntad y su tiempo a un oficio que le impedía cultivar profundamente el espíritu, al abrumarlo siempre bajo el fuego del enemigo tenaz. Comprendía Lastarria que entre nosotros el intelectual necesita, por lo menos de tiempo en tiempo, aislarse, es decir, participar en la vida colectiva desde un ángulo que no es el mismo en que se sitúa el político de profesión. Naturalmente, el pensamiento es siempre de alguna manera política, puesto que en una u otra forma está en tensión hacia la vida, de ella extrae su alimento y se dispara hacia ella. Mas, es una política que no se construye con los mismos materiales que la obra, ejercida en asambleas, parlamentos, células o clubes. Es una política interior y silenciosa, independiente a veces del imperio de las contingencias inmediatas. Aunque Lastarria practicara ambos estilos, sintió con más fuerza su vocación y su responsabilidad de pensador, que lo obligaba a menudo a apartarse de la febril pelea, para trazar mentalmente en su retiro las grandes líneas destinadas a orientar la misma acción exterior que envolvía tiránicamente a los otros. Nunca dejó su pensamiento, no obstante, de tener presentes las

necesidades concretas que su inteligencia era capaz de advertir—pues no las advertía todas y hubo algunas fundamentales que nunca vió—, pero, a diferencia de los acalorados asambleístas, no quiso disolverse en el ajetreo mínimo. Sentía con vehemencia el deber de dirigir con el intelecto la vida nacional. Ya veremos cómo de tal designio brotan al par algunas de sus grandezas y miserias. Cuando las circunstancias eran menos propicias a esa tentativa, Lastarria callaba. Después de su segundo destierro al Perú, en 1851, calló por años y cuando en 1855 apareció de nuevo en la arena pública, uno de sus amigos pudo llamarlo con razón *Lázaro de la Escritura*. Ante los ojos del profano, el trabajo del intelectual suele estar hecho de muertes y de resurrecciones, pues no posee esa continuidad visible de la acción ordinaria en que los días se enlazan los unos a los otros, sin desaparecer de la superficie iluminada de las cosas. Alguna vez, desde el desierto salitrero a donde se había trasladado en busca de fortuna, diría Lastarria en el artículo que escribió para la corona fúnebre de Bello: «¡Feliz él que pudo prolongar su tarea hasta sus últimos días sin verse jamás en la triste necesidad de trocar su hogar por una choza y de abandonar el apacible trato de las letras por los azares de una ruda industria!». (1)

La vinculación que siempre ha existido entre filosofía y política es cosa suficientemente comprobada y el hecho de que ella se diése en Lastarria con tan fuertes caracteres no sería un obstáculo para considerar su obra dentro de los límites estrictos de la filosofía, si no fuera que en ella lo político, prima constantemente sobre lo filosófico, hasta el extremo de que esto último no sea la más de las veces sino un apéndice de la especulación extra-filosófica a la cual sirve. Fué Lastarria un político interesado por la filosofía, mas, como fué indudablemente el primero que abordó en nuestro país problemas de los que siempre han preocupado a los filósofos, el estudio de sus ideas es interesante como un medio de conocer la recepción en Chile de las ideologías europeas.

Las primeras ideas filosóficas modernas que llegaron a nuestro país fueron las de los enciclopedistas, que penetraron hasta nosotros no sólo por medio del contrabando de libros extranjeros, sino también por el contacto con europeos transeúntes y a través de los criollos que habían viajado por Europa en la primera mitad del siglo XVIII y en los primeros años del XIX. Acaso la primera remesa importante de obras prohibidas fuera la que trajo consigo desde España el esclarecido patricio don José Antonio de Rojas. Entre ellas se contaban volúmenes de Rousseau, Montesquieu, Helvecio, Holbach y Diderot, la *Historia de los Establecimientos Europeos*

(1) Recuerdos del Maestro, Estudios Literarios, 2.a serie, pág. 103.

en las dos Indias del abate Raynal y la Enciclopedia. En todo caso, eran éstas las únicas ideas que podían interesar profundamente a nuestra aristocracia ilustrada, pues, a pesar de que pertenecían a un período de verdadera decadencia en la creación filosófica, estaban dotadas de la virtud de poder insertarse en la realidad urgente de los tiempos. A través de todo el siglo XIX, en Chile no van a interesar sino aquellas concepciones susceptibles de ser incorporadas a los hechos, aquéllas capaces de servir de guía en el proceso de construcción social. Lastarria, como sus contemporáneos, se alimentó de ideas enciclopedistas, románticas y positivistas y constituyó con esos materiales heterogéneos una curiosa mezcla de cierta coherencia interior.

Mucho más vieja que la historia laica de nuestra recepción filosófica es, naturalmente, la eclesiástica. La misma vida ritual es un vehículo indirecto de penetración doctrinaria y es seguro que por esa vía llegaron hasta nosotros, en breviarios, libros de oración y demás textos de educación religiosa, concepciones que imperceptiblemente han contribuído a formar el fondo de la conciencia intelectual. Cuenta don Crescente Errázuriz en su obra *Algo de lo que he visto* que en la época de su juventud era frecuente hallar en todas las clases sociales personas eternamente atormentadas por escrúpulos de conciencia, producto tal vez de la influencia ejercida por las ideas jansenistas contenidas en libros píos de gran circulación, como el *De la Confesión* de Jaen.

Antes de 1830, no se había impartido casi en Chile una enseñanza filosófica moderna. Don José Joaquín de Mora había anunciado poco antes, en el prospecto del Liceo de Chile, que fundara con el propósito de iniciar en el país una educación liberal y científica, que en ese establecimiento se explicaría el *Tratado de Ideología* de Destutt de Tracy, instruyendo, además, a los alumnos en las opiniones principales de Platón, Aristóteles, Descartes, Malebranche y la escuela escocesa, mas, según parece, en su breve enseñanza se redujo a seguir las lecciones de Laromiguière, que Lastarria calificaría alguna vez, recordando sus años de estudiante en el Liceo de Mora, de inmortales. Don Andrés Bello, por su parte, había adherido a la escuela ecléctica de Cousin, tradujo y comentó a Locke y siguió con algunas reservas a Berkeley, pero se oponía con rigor a cualquier ejercicio prematuro de la filosofía y, enamorado de lo concreto, despreciaba las *quimeras ontológicas* o abstracciones, considerándolas formas inferiores del conocimiento. La influencia de Rousseau se había hecho sentir en la enseñanza de don José Miguel Varas, profesor del Instituto Nacional, que escribió un pequeño libro de ética, de espíritu naturalista, aun cuando no creía en las bondades de la vida salvaje. Don Ventura Marín, profesor también del Instituto, se había propuesto en

1829 reformar la enseñanza de la Filosofía, «para sacarla de la valla en que la tenía aprisionada el Escolasticismo,» pero no pudo disponer para su empresa de más obras que las de Condillac, Destutt de Tracy y Laromiguière. Con tan escasos materiales compuso en 1830, trabajando en colaboración con Varas, sus *Lecciones de Ideología*, que comprendían una historia elemental de la filosofía, una historia de la ideología propiamente dicha, una sección de gramática general y una de lógica. En 1834 publicó los *Elementos de la Filosofía del Espíritu Humano*, después de haber conocido las doctrinas de Dugald-Stewart, Royer Collard y Cousin. Poco más tarde el infortunado estudioso perdió la razón; su amigo y colaborador Varas había muerto anteriormente en un naufragio.

No eran muchos, como se ve, los recursos de que podía valerse entre nosotros el interesado por la filosofía. Sin embargo, no faltaban los jóvenes que, como Lastarria y Bilbao, sintieron la necesidad de un conocimiento formador que les suministrase luz acerca del destino humano. «El espíritu filosófico—dice Lastarria—atravesaba como una ráfaga de luz la mente de los estudiantes, mientras asistían a los cursos de legislación y filosofía del Instituto; pero, en cuanto ellos pasaban a los cursos superiores y se enrolaban en los círculos elegantes de casuistas y retóricos, aquella luz se apagaba para no renacer» (1). Las resistencias del ambiente y la natural evolución de los intereses psicológicos cerraban el camino a los afanes especulativos. A Lastarria aquello le parecía incomprensible y peligroso para el porvenir del país, pues si estas naciones nuevas querían ser algo, debían pensar, construirse primero como entidades mentales en el entendimiento y cristalizarse después sin vacilaciones en la realidad. Era necesario por eso dar a la instrucción política y literaria una dirección filosófica, que sacara a la juventud de su marasmo moral. Era urgente elaborar una filosofía práctica que sirviera para organizar la acción, una filosofía que estimulara la vida dando a los individuos confianza en sí mismos, una filosofía capaz de asociar a los hombres en torno a un ideal común.

El despotismo—diría Lastarria—, la reacción colonial entronizada en el poder, se interesaba por mantener a los jóvenes en su desorientación, sin un pensamiento propio, sin la conciencia de su propio valer, bajo la seducción envenenada de las formas y de las bellas letras sin contenido regenerador. El poder político quería conservar el imperio de las ideas impuestas por el antiguo régimen, bajo la advocación de la Iglesia, para impedir con eso que la nación llegara a organizarse, en virtud de un proceso natural, como república democrática. ¿No había dicho Portales que la

(1) Recuerdos Literarios, pág. 85.

democracia era impracticable en la América Española? Para contrarrestar esos retrógrados designios se necesitaba promover por todos los caminos la actividad intelectual, dar interés a la prensa, agitar el espíritu con nuevas ideas políticas y con los estímulos de la gloria literaria, inspirar valor contra la rutina y contra los prejuicios sociales que contribuían a mantener el apocamiento, el disimulo, la hipocresía, que el despotismo político aplaudía como virtudes. Mas, para que tan variadas iniciativas fuesen convergentes, había que fundarlas en las máximas indudables de la filosofía y de la ciencia. Si los retrógrados se asilaban en un catolicismo deformado ex-profeso para servir sus intereses mezquinos, los partidarios del progreso disponían de las nuevas verdades eternas que prefiguran el porvenir y señalan la buena senda. «La experiencia realiza siempre los pronósticos de la filosofía, cuando ésta raciocina examinando los hechos pasados con la luz de la razón». (1) ¿Con la luz de qué razón? A la luz de la razón universal que el siglo XVIII había consolidado para siempre y según la cual el hombre es libre para dirigir su destino y enmendar la plana de la historia. ¿Que las naciones hispanoamericanas son incapaces de ser democráticas? Eso sólo podían afirmarlo, para Lastarria, desde su ignorancia o desde su mala fe, los servidores del absolutismo que desconocen el poder de la libertad y las propiedades inmutables de la naturaleza humana reveladas por la filosofía y por la ciencia.

¿No tiene la verdad el poder de asociar a los hombres? La verdad y la libertad tienen eso de excelente: todo lo que por ellas se hace, y aun lo que se hace en contra, les sirve de la misma manera. Mas, ¿cómo reconocer la verdad? Pues no basta con creer poseerla y especular con ella. También el despotismo tiene sus filósofos y fabrica sus presuntas verdades. En los países hispanoamericanos hay, por lo demás, una sobreproducción de verdades: cada partido, cada secta exclusiva, aun cada individuo, por ignorante que sea, proclama las suyas y niega correlativamente todas las demás. Hay, por añadidura, una verdad venerable, la de la Iglesia, a la que no se podría negar su majestad sin colocarse en posición de batalla contra el testimonio de los siglos. ¿O es falsa también la verdad de la Escritura? No, el método de que Lastarria se sirve para reconocer lo verdadero no tiene que ver con las fuentes del conocimiento sino con sus consecuencias prácticas. Es verdadero todo juicio que favorezca la libertad y el desarrollo del hombre. El conocimiento es un arma de combate contra la opresión, mas no sólo porque ésta sea execrable y espléndido el régimen liberal, sino también porque este último es el único que interpreta lo real del hombre, su auténtica naturaleza. Nada importan

(1) Lastarria: Investigaciones, pág. 105.

las calificaciones del sentido común, puesto que el bien de este mundo consiste en su conservación, en el desenvolvimiento de las facultades humanas, en la extensión e intensidad de la vida y en el uso de la libertad como indispensable medio para procurarse estos bienes. No interesa lo que piense o sienta el sentido común de los pueblos, que podría favorecer un sistema de vida que fuera justamente contrario a sus intereses fundamentales. A las masas hay que hacerles el bien, aunque se resistan a ello. Ese conocimiento, por otra parte, vale sobre todo por sus aplicaciones, por las transformaciones positivas que introduzca en la vida social. Lastarria esperaba, como Montesquieu y como los pensadores de la Ilustración, que el conocimiento progresivo del hombre acerca de sí mismo provocaría una transformación en el mundo de la voluntad, una nueva orientación de la historia humana. El loco deseo de novedades que manifestaban las generaciones republicanas de Hispanoamérica nada valdría, por lo mismo, si no se complementara y empapase con una visión clara de lo que es el hombre.

La filosofía de Lastarria es enteramente práctica. Su objetivo primordial era construir un sistema de ideas que fueran eficaces para planear el nuevo orden político que América debía ofrecer al mundo, como maestra en un cierto tipo de vida jamás realizado hasta entonces. Para ello, debía liberarse definitivamente del espíritu retrógrado de su pasado, impuesto por una Madre Patria que era la clásica enemiga de las ciencias y de la libertad del hombre y que había permanecido durante siglos encaustrada en su teológica soberbia. Sólo entonces podría entregarse a su inédito destino, que ningún país de Europa podría cumplir con tan regocijada plenitud como estos países nuestros, socialmente vírgenes: la realización efectiva de la vida democrática. La democracia, para Lastarria, se definía fundamentalmente por la exaltación de la libertad. Su fin último—hacer posible el desarrollo integral de las facultades del hombre—era la resonancia americana de esa vieja idea que había adquirido nueva fuerza con el romanticismo. Lastarria perteneció a una generación que fué la primera en iniciar un contacto más o menos permanente con la vida europea y sintió más que nadie la asfixia de nuestra conventual monotonía. El designio primordial de toda su vida consistió entonces en luchar por el establecimiento de formas políticas que promovieran la diversificación de la existencia social, pues sólo en una comunidad amplia y rica cada hombre podría desarrollarse hasta el límite final de sus posibilidades. De acuerdo con eso, su acción consistió principalmente en propiciar reformas constitucionales y legales que asegurasen la formación de una sociedad democrática, mas, movido por un afán de carácter filosófico, no se resignó a perder de vista los fines esenciales de la vida, a los cuales debían subor-

dinarse esas reformas. De esa necesidad surgió su sistema ideológico, construido con vehemencia original sobre la base de materiales ajenos. No llegó Lastarria más allá de una concepción liberal individualista de la democracia, pero gran parte de su singularidad deriva del calor romántico con que, sin someterse a las discretas imágenes de lo realizable, pugna por representar y conseguir un mundo ejemplar y feliz, la nueva edad de oro. Como político, su acción se ejerció principalmente en el Parlamento y en la prensa. En sus libros, más que filósofo, Lastarria fué un literato fervoroso, convencido de la eficacia social de una literatura que habría de encargarse de difundir por todos los ámbitos las ideas renovadoras. Mas, bajo cualquiera de sus formas fué un ideólogo, un entusiasta adorador de las ideas. Creía ciegamente en el poder de la inteligencia, pero bien poco le interesaban sus creaciones puras si no eran medios adecuados a la edificación social. Buscaba verdades útiles y viables.

¿De qué manera concibió, sobre tales fundamentos, a la filosofía? Mucho se hablaba en aquellos tiempos de la *filosofía experimental*, disciplina que equivaldría a una especie de ciencia general del hombre y que incluía en su seno el conocimiento psicológico y social aderezado con una vaga metafísica, y que interesaba sobre todo por las aplicaciones prácticas que podían derivarse de ella. «¿Qué otra cosa es la filosofía experimental—preguntaba Sarmiento—que la química aplicada a los dominios del pensamiento, la observación asidua de los fenómenos morales, para formular sobre ellos las verdades abstractas?» (1). Se trataba de extender el método experimental al dominio de los hechos humanos. Para que tal método sea una guía segura en filosofía—dice Lastarria—debe adoptar por base de la observación el criterio positivo, de modo que cualquiera afirmación que haga esté evidentemente probada por la ciencia. En cuanto al conocimiento del mundo interior, no deben admitirse sino los hechos fundados en las leyes de la naturaleza humana, que son la tendencia que conduce al desarrollo paralelo de todas las facultades y el poder que llamamos libertad, en virtud del cual elegimos en todos los actos de nuestra vida los medios de que dependen la perfección del individuo y la especie. Es decir, la filosofía debía ser elaborada a partir de una idea acerca de la naturaleza humana que, para la opinión de entonces, era la mayor conquista de la ciencia. Una idea beligerante del hombre, que podía servir como ariete para derribar las murallas de la ciudad caduca y que tenía en su favor la circunstancia de corresponder a una verdad incommovible: el hombre tiende al desarrollo de todas sus facultades y para eso es libre. La sociedad debe ser organizada, en consecuencia, para servir ese

(1) «El Progreso» de Santiago, 18 de Abril de 1844.

propósito y para ello es necesario que los hombres lo comprenden claramente, adquiriendo con eso la conciencia de su dignidad; de ahí la urgencia de una filosofía que, como resumen de las verdades fundamentales que la nueva ciencia ha revelado acerca del hombre y su destino, sea capaz de otorgar un sentido a la acción dispersa de los individuos y un centro de unidad a las instituciones.

No dudaban nuestros próceres intelectuales del poder incontrarrestable de la verdad. «La ignorancia es la fuente de casi todos los males individuales y sociales; el saber acompañado de la virtud es la más firme base sobre que descansan la felicidad privada y la ventura pública», decía García del Río en sus artículos titulados *Delicias y ventajas del estudio*. (1) Por fin había llegado la era del saber. El saber era el resorte del siglo y había subrogado a las antiguas influencias... «Tiéndase por donde quiera la vista y no se verá otra cosa que el saber entronizado... Se han descubierto las úlceras profundas que nos aquejan y nuestra voz se dirige involuntariamente a la Europa pidiéndole un bálsamo que las cure. Este bálsamo es el saber. Nosotros lo recibimos con la más viva emoción y devoramos los libros en que nos viene... Es necesario trabajar por la mejora de nuestra sociedad naciente. ¿Podrá hacerse tal cosa si no es por el estudio y el saber?» Así decían con optimismo y anhelo los jóvenes de *El Semanario* de 1842. Sin embargo, en medio de esa intensa sed de saber, de esa petición universal de conocimientos, Lastarria fué uno de los primeros en advertir que no todo conocimiento es formador ni toda verdad útil a las repúblicas nacentes. Hay verdades primarias cuya función consiste en orientar la asimilación de las otras, en dirigir las, en incorporarlas a una corriente de vida que no es sólo teoría sino, en lo esencial, acción. Lo que se necesita primero es una filosofía, esto es, conocimientos básicos, axiomáticos sobre el destino, sobre la historia y el porvenir del hombre. Entendía Lastarria, como Sarmiento y muchos jóvenes progresistas de la época, que la filosofía es ante todo la ciencia de la vida, el saber que debe presidir la acción. Para ellos, la filosofía no podía permanecer aprisionada en el círculo del pensamiento puro: se le asignaba la misión de conformar la vida. Tenían una viva conciencia de las conexiones existentes entre la teoría y la práctica y creían poder traducir la una en la otra sin mayores dificultades. La confianza en el saber se manifestaba también como fe en la potencia transformadora de los códigos y de las escuelas. El núcleo de la filosofía era una idea, una definición del hombre. Conocidas las propiedades fundamentales de la naturaleza humana, los demás conocimientos vendrían por añadidura.

(1) Tomo I, pág. 257.

Hemos dicho ya que la filosofía de la Ilustración fué la primera que, como fuerza intelectual viva y no como aparato puramente erudito, conmovió a nuestros pensadores, muchos de los cuales —entre ellos, Lastarria— se mantuvieron permanentemente en su órbita, a pesar de las influencias romántica y positivista que más tarde sufrieran. Los filósofos del Iluminismo francés transmitieron a nuestros intelectuales una concepción de la filosofía, considerada como ordenadora, como razón aplicada a la conducción de los negocios de la vida, como foco de irradiación que alumbraba los múltiples caminos de la actividad humana, y una concepción del hombre como ser primariamente racional y, por lo mismo, universal. Ese practicismo de singulares perfiles que hallamos en Lastarria y en sus contemporáneos arranca directamente de la Ilustración. No desconfiaban de la posibilidad de descubrir una verdad absoluta que, por otra parte, creían ya poseer, y asignaban a esa verdad racionalmente descubierta un oficio eminentemente práctico. Bien poco les interesaba la pura contemplación de las verdades eternas. Lastarria podría haber dicho con Proudhon que «filosofar por filosofar es una idea que no entraría jamás en un espíritu sano». Apenas apresada la presunta evidencia, movíanla como instrumento de regeneración social. El romanticismo, en cambio, no echó entre nosotros raíces profundas ni en la filosofía ni en la literatura. Las condiciones históricas que lo hicieran aparecer en Europa no eran de ningún modo las nuestras. Si en términos generales y relativos puede decirse que el Enciclopedismo emerge como un pensamiento destinado a conjurar la crisis de la sociedad por la vía de la acción política, en los mismos términos podría afirmarse que el romanticismo pretendió liberar al individuo de una vida esclavizante u oprobiosa por medio de mecanismos de evasión, la soledad o el sueño. Por eso a nuestros pensadores, urgidos por el afán de dirigir la construcción de un nuevo mundo, el espíritu romántico tuvo que parecerles anárquico y desintegrador. El positivismo tardíamente conocido, por su parte, vino a modelar después el pensamiento de los hombres que habían nacido en la medianía del siglo. Positivista fué en Chile Letelier, no Lastarria, que no comprendió ni aceptó sino a medias la nueva doctrina. Abrigaba Lastarria la convicción de operar con verdades eternas que la ciencia de la naturaleza humana habría conquistado. Si recordamos, por lo demás, que nunca fué un filósofo en el estricto sentido de este término, sino un político que pidió a la filosofía sus armas de combate, comprenderemos que no asimilaba bien todos los atributos del espíritu filosófico, como, por ejemplo, la prudencia en el juicio. No era él tampoco quien había obtenido los conocimientos que empleaba como herramientas para encauzar la acción. No sabía que la verdad parcial que el filósofo descubre se conecta siempre a

otras verdades parciales que la modifican y enriquecen. De ahí que pareciera muchas veces como ingenuo pontífice proclamando una ciencia que le parecía eterna con mayor entusiasmo que el que hubiera sentido su mesurado creador. Su mundo era más simple que el mundo de los filósofos. Era también más angosto, pues, como sus preocupaciones se dirigían casi exclusivamente hacia la política, sólo en función de ésta se interesaba por comprender la historia, la sociedad y la naturaleza humana. Sus ideas psicológicas por ejemplo, fueron elementales. apenas las indispensables para dar una cierta base real a sus teorías sociales. Por lo demás, las nociones rudimentarias que manejaba en esta materia eran tendenciosamente utilizadas en la demostración de sus tesis políticas.

A través de toda su obra, la razón no es concebida sino como un poder de acción, no como fuente de contemplaciones teóricas; como función y mecanismo antes que como espejo en el cual se muestren algunos de los rostros de la realidad para deleite y elevación del espíritu humano. La filosofía debía ser, más que conocimiento, vida, un orden implantado en las operaciones de la comunidad. En alguna parte sostiene, con este criterio, que, mientras la filosofía está en la vida práctica de los pueblos ingleses, como sangre que anima el cuerpo social y le proporciona unidad, en los demás pueblos está sólo en los libros, como erudición inactiva y sin destino. Bajo esta luz debe comprenderse el llamado que hiciera en favor de la filosofía, como *alma* de los estudios, de las instituciones políticas y de la vida social entera.

Las ideas que Lastarria tuvo acerca de la ciencia son una muestra del mismo espíritu. La ciencia era para él sobre todo el conocimiento de la naturaleza humana, es decir, la filosofía en su costado teórico, y su oficio primordial consistía en suministrar a esta última una sólida base sobre la cual fundar la acción social. Las ciencias debían revelar al hombre toda la extensión de su destino y lo que el hombre buscaba en ellas no era sino una llave para abrir el interior del universo y hacerse dueño de las leyes que lo gobiernan. El conocimiento científico vale en la medida en que favorece la conquista de la perfección humana, o sea, el desarrollo completo de todas las facultades. Toda verdad debe girar en último término alrededor de la idea del hombre.

LA IDEA DE HUMANIDAD

Situado Lastarria en un mundo que, a la vez que se abría al contacto con la corriente universal de la cultura, aspiraba a tomar conciencia de sus propias posibilidades, participaba con entusiasmo en esa fe sin

reticencias en las virtudes inmanentes de la naturaleza—humana o cósmica—que la Ilustración había difundido por el mundo. El hombre es fundamentalmente bueno. La felicidad es posible. Los males que han aquejado a la sociedad y al individuo son el resultado de dos opresiones convergentes que han impedido que la naturaleza humana se revele en toda su gloria: el poder absoluto, que pesa sobre la totalidad de la persona, y la ignorancia que, abrumando a la inteligencia, corta las alas a la vida. El tema general del pensamiento en la primera mitad del siglo XIX fué una especie de justificación de la naturaleza y de la historia como condiciones del advenimiento de una realidad superior. Esta idea había aparecido, sin embargo, mucho antes; ya figuraba en el programa de los *libertinos* franceses, que Molière había popularizado, quienes sostenían que la naturaleza humana es, en el fondo, buena y que hay que seguirla sin escrúpulos. En un momento en que por todo un continente las élites renovadoras se afanaban por sacar de la nada—así lo creían, por lo menos—una humanidad feliz, la convicción de que el hombre es bueno e indefinidamente perfectible se derrama por América e impregna los discursos de los políticos, las arengas de los guerreros, las lecciones magistrales y hasta los preámbulos doctrinales de las leyes. «El espíritu humano se perfecciona cada día...» afirmaba a comienzos del siglo el maestro argentino don Diego Alcorta en su Curso de Filosofía. «La humanidad es hartó más noble en su esencia y está destinada a fines más grandiosos que los que se imaginan aquéllos que la consideran sometida tan estúpidamente como la materia a sus leyes», diría más tarde Lastarria en la primera de sus obras. En el mismo libro repetiría, arrebatado por el entusiasmo, la frase de Herder: «Dios ha establecido al hombre como una divinidad en la tierra, puso en él un principio de actividad personal y por efecto mismo de sus necesidades físicas y morales le imprimió un movimiento que no debe terminar jamás». La primera de las leyes de la naturaleza humana es la perfectibilidad. El género humano tiene en su propia esencia la capacidad de su perfección y puede igualmente provocar el desarrollo de las leyes que rigen su historia o, violentándolas, precipitarse en atroz decadencia. Porque el progreso no es fatal: es solamente una posibilidad que el hombre mismo, haciendo uso de su libre albedrío, puede conducir o no hasta su madurez. Mas, esa posibilidad grandiosa está en todos los hombres. No hay razas ni pueblos elegidos para la salvación. El hombre es en lo esencial el mismo en todas las clases sociales y en todas las latitudes geográficas. ¿No se había proclamado a los cuatro vientos la inferioridad de los pueblos hispanoamericanos? ¿No sostenían las oligarquías criollas la incapacidad de las masas para una vida libre y democrática? ¡Inmenso error, equivalente a un sacrilegio, a una

herejía contra el verdadero Cristianismo! Contra tales prejuicios, que amenazaban desviar el curso naturalmente benéfico de la historia en América, creía Lastarria que era preciso luchar sin desmayo

El optimismo ilustrado de Lastarria no era más que la prolongación de todo un movimiento de fe humanista que, nacido en Europa, había echado raíces en la América Española desde fines del siglo XVIII. No sólo los próceres intelectuales de la Revolución—un José Antonio de Rojas, un Manuel de Salas, un Camilo Henríquez, en Chile—lo habían proclamado como un nuevo credo. Ya los jesuitas desterrados, desde Europa, habían sentido, mirando hacia estos países e integrándolos en el movimiento general de la historia, que la cultura ascendía hacia un momento de plenitud y que, por encima de los grupos nacionales y del localismo de la antigua historia, se aspiraba ahora a una síntesis y comprensión mundiales. Cualquier pueblo podía ser culto y era susceptible de ser regenerado. La cultura nivelaría las diferencias entre individuos, naciones y razas. El hombre, y por cierto, el hispanoamericano también, había nacido para grandes y sublimes empresas (1). A pesar de que, entre todos nuestros países, Chile haya sido uno de aquéllos en los que este optimismo tuvo menor arrastre social, no faltaron entre nosotros algunos entusiastas que, como Bilbao, extendieran su fe en el hombre hasta identificarla con un espíritu de esperanzado panteísmo: «Dios es todo el ser: la creación y la humanidad son Dios. La ley de la creación es la ley de la humanidad. Las civilizaciones y los imperios serán eflorescencias del árbol humano, y Dios estará presente en todas esas manifestaciones. La historia viene a ser el movimiento de Dios en el espacio y en el tiempo » (2)

Ese religioso entusiasmo no tuvo gran resonancia en Chile y el propio Lastarria, que estimaba a Bilbao con una simpatía un tanto piadosa, dice que «su metafísica y su misticismo nada enseñaban ni nada prometían». Por algo la idea de naturaleza, que tanta importancia tiene en el pensamiento de Lastarria, representaba para la Ilustración algo así como fundamento laico de la verdad, el principio en que se apoyaban todos aquellos conocimientos sobre el mundo y el hombre que no necesitaban de ninguna revelación trascendente, desde el momento en que podían ser considerados como ciertos y luminosos por sí mismos. (3) Bilbao, en cambio, poseído de esa angustia y hambre de absoluto que trajo consigo el romanticismo, «quería que la ciencia llenara el vacío que en su espíritu dejaba la ausencia del catolicismo y, ávido de creencias, buscaba una religión científica y se hacía a cada paso la pregunta de Voltaire: «Que suis-je,

(1) Picón Salas: De la Conquista a la Independencia, pág. 175.

(2) A. Donoso: Bilbao y su tiempo, pág. 169.

(3) Cassirer, Filosofía de la Ilustración, pág. 232.

où vais-je et d'où suis-je tiré?». (1). Sostenía que en las épocas de crisis de la cultura los hombres decaen «al faltarles el aliento vivificante de la fe» y que, en medio de este desierto sin guía, sólo se puede salir del caos cuando el espíritu es alumbrado por «una centella de la pira universal, la fraternidad», que llevará al género humano a una nueva síntesis en alas de la razón. Lastarria prefirió desde sus primeras obras dejar a lo religioso, sin negarlo, al margen de sus concepciones filosóficas y políticas. Era más práctico, más positivo establecer que todos los pueblos son educables a la luz de la razón y de la experiencia, y que cualquiera sociedad, por muy grande que sea su inmadurez, puede adoptar las instituciones democráticas. El hombre ha sido creado por Dios, sin duda, pero ha sido dotado por El de inteligencia y libertad para realizar independientemente su destino, que consiste en el desarrollo indefinido de sus facultades. Y tiene el ser humano una parte tan efectiva en ese destino, que ni su ventura ni su desgracia son en la mayor parte de los casos otra cosa que un resultado necesario de sus operaciones, es decir, de su libertad. La voluntad es determinada por las ideas, que son elaboradas por la inteligencia, la cual es libre. La libertad es en la vida humana como un sol vivificante que no está en lejanos horizontes, sino en el hombre mismo, irradiando de cada cerebro y fecundando al género humano, a ese «árbol de inconmensurables ramas, de joyante follaje y de espléndidas flores, que se llama humanidad» (2)

Si es fiel el ser humano a sí mismo, si emplea su libertad en el incremento de sus facultades, entonces conquistará la vida eterna, decía el joven Lastarria, que en su madurez se abstendría de juzgar en tan espínuda materia, aun cuando nunca llegara de un modo franco al ateísmo que comenzaron a profesar beligerantemente las generaciones posteriores. «El hombre no está limitado al círculo de la vida presente, porque es inmortal, y la sociedad debe estar organizada de modo que le facilite las condiciones que puedan llevarlo al cumplimiento de su destino futuro». (3) «El hombre que cumple con su fin natural conquista la vida eterna». La salvación resultaría, pues, no del olvido de sí, sino de la exaltación de sí; no del apartamiento del mundo, sino de la acción en el mundo. La adoración a Dios es también una de las necesidades impuestas al hombre por su naturaleza. El alma, que se da cuenta de sus limitaciones, busca apoyo en la idea de un Dios creador y regulador del Universo que, como causa primera y providencia inteligente, sostiene al mundo y lo gobierna por leyes inmutables que coinciden con los principios de la razón. En Las-

(1) Recuerdos Literarios, pág. 309.

(2) Recuerdos Literarios, pág. 29.

(3) Derecho Público, pág. 20.

tarria, Dios es una idea antes que un Padre al cual se acceda por el sentimiento. Lo que le preocupa es más que nada la utilidad social de la religión y la relación que debe existir entre la Iglesia y el poder temporal. Como político y no como hombre de fe consideraba que el hombre irreligioso es un peligro social, pues la religión contribuye a elevar el espíritu, a rehabilitar las fuerzas del alma cuando ésta vacila, a dar orden y consuelo a la existencia y a cultivar el vínculo de la fraternidad entre los seres. «El hombre cree porque su razón se lo aconseja y su interés se lo exige.» El escepticismo, «ese mal de los tiempos modernos», no surge de las profundidades del ser, no es el producto de una duda devoradora que embargue al espíritu, sino un resultado del despotismo, como todo mal. Si nos obligan a aceptar un credo preestablecido, el hombre, celoso de su independencia, se rebela como un niño testarudo y se torna escéptico. La incredulidad religiosa es, entonces, la contrapartida del fanatismo y ambos son impracticables cuando la razón interviene en la vida como un poder regulador. No hay para Lastarria drama religioso interno, sino choque entre fuerzas sociales que determinan el fanatismo o el escepticismo, igualmente peligrosos para la salud colectiva. «¡Ojalá existiera unidad de creencias entre todos los miembros de una comunidad!» exclama Lastarria como político. Grandes son las ventajas de que goza una nación cuando no abriga en su seno ese germen de discordias, mas, si la diversidad existe, es preciso respetarla como un hecho necesario, pues cuanto se hiciera por uniformar las creencias y los cultos sería un ataque a la libertad del espíritu y a las afecciones más puras del corazón. El Estado debe ser, pues, neutral en materia religiosa, y la Iglesia neutral en lo político. Sólo en esta posición, por lo demás, puede alcanzar la religión todo su esplendor. ¿No ha disminuído la influencia de la Iglesia Católica desde que ha erigido en dogmas religiosos todas sus aversiones a los progresos morales conquistados por la filosofía y todas las inquietudes que le han inspirado los derechos sociales y políticos de que la civilización moderna ha hecho otras tantas libertades del hombre y de la sociedad? El catolicismo debiera haber comprendido que el espíritu cristiano se identifica con la democracia y la libertad. Así no habría perdido su fuerza y habría sido, como en otros tiempos, el motor fundamental del progreso. No en balde la religión es, de todas las ideas esenciales de la sociedad, la más poderosa y universal, la que más profundamente actúa sobre las masas y, en un plano de mayor espiritualidad y pureza, sobre las minorías selectas. ¿Cómo no lamentar que se haya colocado en la barrera opuesta? Desde su vago deísmo, Lastarria no participó en el universal proceso contra la religión revelada que la Ilustración había llevado a su cima. No, la religión se le aparecía como demasiado necesaria en

cuanto poder de cohesión social, hábil sobre todo para dar consistencia y fuerza a esa moral universal que, aunque independiente de ella, sólo por ella alcanza todo su vigor. Lastarria consideraba, por otra parte, a la religión como uno de los caminos a través de los cuales realiza el hombre su personalidad de un modo original y único. En el hombre, como en la naturaleza, hay y debe haber variedades infinitas. La unidad viviente no está en la uniformidad, en el *imperium unum* a que aspiraba España, sino en la armonía de las notas diversas dentro del conjunto. El hombre es una fórmula de equilibrio inestable conseguida en medio de una pugna entre potencias substancialmente hostiles: la inteligencia y el sentimiento, aquélla como elemento innovador y progresivo; éste, como elemento conservador, estacionario.

El anti-providencialismo de Lastarria contiene implícitamente, desde sus primeras obras, la idea de que el hombre es absolutamente independiente de la Divinidad. Pues, si ha sido Dios el autor de las leyes de la naturaleza humana,—como parece pensar en un principio al modo de algunos enciclopedistas—y si se sigue este postulado hasta sus últimas consecuencias, ¿no se acepta con ello, bajo otros términos, el mismo providencialismo que se execraba, puesto que esas leyes que Dios ha puesto en el ser del hombre son una de las formas de su presencia en él? Fué, pues, consecuente consigo mismo Lastarria al ir borrando progresivamente a Dios de su filosofía, hasta no dejarlo en sus últimas obras sino como una idea o imagen social que determina en la vida colectiva ciertos fenómenos que el político debe considerar con respeto, como manifestaciones que son de la libertad del hombre. Nunca desapareció en él del todo, sin embargo, la idea de que acaso pudiera existir un Dios, fuera del mundo, como el sustentáculo supremo de las leyes naturales. Tal idea, no obstante, apenas si figura en las obras de la madurez como una presunción remota, que admite sin desarrollarla más detenidamente. Dejando a salvo ese rincón dubitativo de su pensamiento, Lastarria terminó siendo, por los menos oficialmente, un incrédulo:

Por otro lado, la legalidad del hombre es más ficticia que real en la filosofía de Lastarria pues, según él, «el hombre tiene el poder de provocar el desarrollo de sus leyes o de evitarlo por medio de la libertad de sus operaciones, según convenga a su felicidad». Se trata, pues, de leyes más ilusorias que reales, que apenas sirven para definir la naturaleza humana, sin regirla en su existencia concreta: «Si así no fuera—agrega—su libertad sería una mentira insultante, su dignidad desaparecería y en el mundo no podría existir idea de la justicia». Si el hombre no pudiera ser libre, no sólo de su animalidad, sino también de Dios, el mundo no tendría para él sentido alguno, y la cultura entera, especialmente la moderna, de-

bería ser aniquilada como un escandaloso absurdo, resultado del más terrible de los equívocos: Aquello era, naturalmente, para Lastarria, impensable.

La libertad del hombre, estrechamente aliada con su inteligencia, no encuentra en el plano humano otro escollo que el sentimiento, que representa la inercia social, las fuerzas conservadoras que se oponen al desarrollo indefinido del espíritu. Cuando Lastarria aplica estas ideas al entendimiento de la historia nacional—acaso por eso solamente le habían interesado—considera al pasado español como substancia psíquica incorporada en la nueva nación bajo la forma de sentimientos, es decir, de potencias oscuras que se resisten a la racional ordenación republicana. Contra ellas tiene que luchar la inteligencia de la juventud. Fácilmente se advierte aquí una vez más el carácter político del pensamiento de Lastarria. De nuevo se ve que todo el aparato filosófico de su obra había sido erigido por la necesidad de esclarecer, sistematizar y hacer más eficaz la acción pública de las nuevas generaciones, que debían realizar la democracia. «Necesitamos construir nuestra civilización democrática—dice—y para ello debemos distinguir lo que se ha de destruir de la antigua». El camino era, de este modo, el siguiente: el político se había asignado como tarea para sí y para su generación la elevación de un orden nuevo—la sociedad democrática—y para proceder científicamente, con máxima claridad y eficiencia, quería criticar el pasado, a la luz de una determinada concepción de la historia, es decir, basándose en una imagen del hombre, de su naturaleza y de sus fines. Mas, esa imagen del hombre debía ser tal, que no comprometiera el éxito de la empresa anhelada despojándola de sentido, como ocurriría en el caso de que negara la libertad. En efecto, el político, cualquiera que sea su credo, tiene que contar en el hecho con la libertad, sin la cual la acción del hombre se rebajaría hasta hacerse nula. De ahí que cuando el político hace filosofía para la política, difícilmente pueda colocarse en una posición que no sea la de Lastarria, que daba por demostrado justamente lo que tenía que demostrar. En el fondo, iba a deducir la historia de su idea del hombre. No se había elevado hasta esta idea desde el estudio de los hechos: descendía a los hechos desde su filosofía preestablecida. Por eso nunca fué un historiador. Fué, en cambio, aunque muy imperfectamente, un filósofo. El hombre eterno le sirvió como punto de partida para conocer al hombre concreto. Don Andrés Bello le hizo notar muy razonablemente, citando a du Rozoir, autor de un ensayo sobre la historia considerada como ciencia de los hechos, incluido en el *Diccionario de la Conversación*, que parece haber sido una obra muy apreciada en aquella época, que «no hay peor guía en la historia que la de ciertos filósofos de sistema que buscan, no el ver las cosas como son,

sino como ellas se acuerdan con su sistema» (1), pero Lastarria sostenía que, además de no participar del espíritu de los racionalistas que juzgan a la historia a la luz de sus doctrinas, se esforzaba por ver los hechos tales como son, tratando de descubrir sus relaciones reales. Agregaba que su método era el experimental, pues se fundaba en el conocimiento de las leyes de la naturaleza humana. No reparaba en el hecho de que su idea de la naturaleza humana era la pieza maestra de una doctrina y de que estaba concediendo a una discutible imagen del hombre la categoría de evidencia científica. Cuando Bello lo calificó alguna vez de metafísico, Lastarria se sublevó con ardor, pues creía estar manejando juicios apodícticos, demostrados ya por la ciencia, sobre la historia y el hombre. Lo cierto es que no le interesaban los hechos del pasado como tales. Quería corregir el pasado, eliminar todos aquellos elementos de la tradición que discrepaban de su idea de la sociedad. De ahí que aparezca más como un vate, augur o profeta que como investigador o reconstructor artístico del pretérito. No buscaba los hechos mismos sino para descubrir en ellos las fuerzas sociales actualmente presentes en la vida nacional, aquéllas con las que era preciso contar para hacer surgir, por movimientos de estímulo o rechazo, la sociedad nueva. No podía ser historiador un hombre que odiaba el pasado y que aspiraba a aniquilarlo.

En su visión esquemática de la historia, todo era el resultado de las mutuas reacciones de la inteligencia y el sentimiento, de los cuales surgiría inevitablemente, tarde o temprano, la libertad moral, ese poder irresistible que, asimilando las teorías y las ideas, modificaba con ellas los impulsos del sentimiento, hasta configurar en la realidad la auténtica idea del hombre, cuyo fin es el desarrollo continuo de su naturaleza interior y el engrandecimiento constante del círculo de su vida. Dentro del vitalismo de Lastarria, el crecimiento se confunde con el bien natural del hombre, que no es un ideal estático, una perfección absoluta y eterna, sino un proceso de ensanche que no termina y que aparece regulado por lo que oscuramente llama las leyes del Universo, el orden general de las cosas, según el cual el individuo obra bien cuando respeta la naturaleza propia de cada hombre y de cada objeto, acatando ese designio de variedad que parece ser la ley suprema de la existencia. El fin general del hombre y de la sociedad humana no puede ser otro que la vida en toda su intensidad en el espacio y en el tiempo. «Todo lo que tiende a conservar y extender la vida es bien. Lo que tiende a destruirla o disminuirla es mal». (2) Esta la primera máxima de la moral de Lastarria. Cualquier arreglo social que no obedezca a esa ley es reaccionario, opuesto

(1) Recuerdos Literarios, pág. 273.

(2) Política Positiva, pág. 29.

al progreso social. ¿No ha revelado la filosofía alemana—dice—la gran verdad de que el fin más elevado que el hombre puede proponerse durante su vida terrena, según lo que prescriben las reglas inmutables de la razón, es el desarrollo de todas sus facultades? Krause, Ahrens y Guillermo de Humboldt transmitieron a Lastarria esta doctrina, que iba ser la llave maestra de todo su pensamiento, la base metafísica en que iba a apoyarse su intransigente liberalismo.

La perfección moral de los individuos consiste, así, en el desarrollo de todas sus facultades. Mas, este proceso no puede consistir en un crecimiento cualquiera, sino en uno orientado por ciertas normas y dirigido hacia alguna meta. Es preciso desarrollar la inteligencia, el sentimiento y la actividad a través del conocimiento, del amor y de la práctica de lo justo y de lo verdadero. Pero, ¿cómo reconocer lo justo y lo verdadero? Estudiando la naturaleza humana y descubriendo sus propiedades, que son la libertad y la perfectibilidad y aceptando como bueno—es decir, como justo y verdadero—todo aquello que tienda a favorecerlas. Caer, pues, Lastarria en un círculo vicioso. El crecimiento de las facultades humanas está regulado por la justicia y la verdad, pero éstas se identifican con todo lo que pueda favorecer ese mismo crecimiento. La vida no tiene otro fin que la vida misma, diría tácitamente, adelantándose a los modernos pragmatistas.

La moral es una sola, idéntica en todas partes. Las diferencias concretas que pueden encontrarse en ella en las diversas épocas y países se deben sólo a la oscuridad o error de las ideas. En consecuencia, si se desea purificar las costumbres, es preciso purificar las ideas. La reforma intelectual debe preceder a la reforma moral. Como, por otra parte, las nociones fundamentales de la moral son muy simples y son en sí mismas verdaderas y aún evidentes, será fácil inspirar amor por ellas, pues el corazón humano ama naturalmente la verdad... ¿Cómo no amar nuestros deberes si se confunden con nuestro propio bien? Si queremos mejorar al hombre, debemos administrarle desde niño una idea clara de la virtud, tarea urgente sobre todo en los países jóvenes que, como los hispanoamericanos, tienen que construirse un nuevo destino. «Purificad la inteligencia, que es la fuente de las costumbres, si queréis que las costumbres sean sanas y puras», afirma Lastarria en el *Libro de Oro de las Escuelas* (1), destinado precisamente a dar a maestros y estudiantes conceptos cristalinos acerca de los deberes que el hombre debe cumplir para con Dios, para consigo mismo, para con sus semejantes y para con las

(1) Pág. 326.

cosas creadas. Los hispanoamericanos necesitan un catecismo nuevo, una especie de aritmética de los valores morales.

El hombre debe a Dios adoración, porque, aun cuando esté destinado a crecer, su naturaleza es limitada y débil. Mas, lo principal es que se ame a sí mismo, que cuide su cuerpo, que practique la templanza, la sobriedad, la castidad y el trabajo y que eleve su alma por el conocimiento de la verdad y el amor de la virtud. Todos estos bienes se compendian en la probidad, que se confunde con el ejercicio de la libertad, atributo que acredita la superioridad moral del hombre. El que se ama a sí mismo es capaz de amar a los demás y de cumplir con los deberes de caridad y justicia, que son el asiento de todas las virtudes sociales. La ignorancia y la ambición son las causas de todo infortunio y el mejor antidoto contra ellas es la tolerancia, que hace posible el triunfo de la verdad y la justicia. La tolerancia, sin embargo, debe practicarse sólo dentro de ciertos límites, pues, «si la ambición traza un plan perverso y, para reclamar en su favor la tolerancia, lo disfrazo con el nombre de un sistema de ideas o de opiniones, la tolerancia debe serle negada, porque la caridad cede entonces su lugar a la justicia». «Supongamos que con el pretexto de las creencias religiosas se propala una doctrina que no tenga más propósito que servir a la ambición, aniquilando la libertad de la inteligencia y convirtiendo en virtudes la delación, la traición, la infidelidad, la mentira y todo lo que hay de contrario a la probidad, a la caridad y a la justicia. ¿Deberíamos tolerancia a semejantes planes criminales o viciosos? De ninguna manera: en lugar de respeto, debemos emplear contra ellos toda nuestra indignación y todo nuestro poder para extirparlos.» (1) No dejaba de tener clarividencia Lastarria en este punto para indicar un problema moral que es también de nuestros tiempos.

En lo que concierne a los deberes del hombre para con la creación, el derecho básico es el de propiedad, pues el hombre debe manejar sus bienes de acuerdo con el orden general del universo, tratando a cada cosa de acuerdo con su particular naturaleza y poniéndola en el lugar que le corresponde dentro del orden de lo creado. Por eso no puede destruirlas ni usarlas caprichosamente ni tampoco abusar de los animales o las plantas.

Tenía Lastarria la conciencia de que en su tiempo la desmoralización hacía espantosos progresos, al amparo de la libertad mal entendida, practicada como individualismo frenético. El único remedio contra mal tan funesto sería, pensaba, la asociación libre, que daría la clave de la regeneración a las anarquizadas sociedades hispanoamericanas. Con tal

(1) Libro de Oro de las Escuelas, pág. 364.

fin el Estado debería promover el establecimiento de instituciones encargadas de combatir los vicios...

Moral elemental, puramente terrena, nada tenía que ver la ética de Lastarria con el desolado y profundo espíritu de cepa española que en la colonia había animado poemas, breviaríos y obras plásticas alrededor del sentimiento de la fragilidad de la vida, que para algunos pesimistas radicales llegaba aún a carecer de todo sentido perceptible. Tal estado de alma se expresaba en la obsesión de la muerte, concebida como substancia y acabamiento definitivo de lo creado. Una Sor Juana Inés de la Cruz, que canta dramáticamente la vanidad del amor, los desengaños del mundo y la soledad incurable del humano destino, o un Peralta y Barnuevo que en su *Pasión y Triunfo de Cristo* «parece llorar la desilusión de toda ciencia y el universal imperio de la muerte», (1) representan esa espiritualidad teológico-mística que nos transmitiera España y que América enriqueció en la Colonia con la substancia de su melancolía indiana, desconfiada por esencia del mundo físico. ¿Aparece alguna vez, en cambio, la meditación de la muerte en nuestros escritores de la Independencia o en los que se adelantaron a ella, preparándola? ¿Aparece con patetismo en los filósofos de la Ilustración? Liberados de los principios en que reposaba el orden cristiano y comprometidos en la empresa de construir un orden laico y positivo, los pensadores del siglo XVIII y sus lejanos discípulos de América, entre ellos Lastarria, comulgaron en un optimismo racionalista o vitalista que solió colindar con la más frívola de las insensibilidades. Los problemas de esta vida se les presentaban como demasiado interesantes y urgentes y no dejaban espacio alguno para esa reflexión entrañable acerca del destino humano que surge de la vivencia de la muerte. Lo religioso—aun cuando no siempre atacaran a la religión—, fué sistemáticamente negado o disminuído, en lo que tiene de experiencia íntima insustituible, por esos intelectuales a los que animaba un candoroso optimismo alimentado por las victorias de la ciencia. Para ellos la religión era siempre, entre líneas, si no la *infame*, la adormecedora, el opio del pueblo, por lo menos la encarnación de lo anti-vital, de lo nocturno y funerario. ¿No dice con horror Lastarria en algún escrito que la sociedad chilena es eminentemente monástica y que en los días destinados al culto puede confundírsela con una comunidad religiosa?

La resistencia a la religión fué una de las formas que adoptó en la América Española la reacción contra España y el régimen colonial. Ha sido ya definitivamente revocada la tendenciosa imagen de la Colonia—

(1) De la Conquista a la Independencia., pág. 136.

la célebre *Leyenda Negra* difundida en Europa por el Abate Raynal—de que se nutrieron nuestros próceres. Sabemos ahora a ciencia cierta que ni la Conquista ni la Colonia fueron esa era atrozmente sombría, desprovista de toda nobleza moral y de todo afán de la inteligencia, en cuya representación se complacían con cierta morbosidad nuestros escritores del siglo XIX, y que, aunque hubo no pocas sombras, también florecieron en tierras hispanoamericanas el pensamiento, el arte y la inmensa variedad de formas inéditas en que tendía a expresarse la vitalidad del nuevo mundo. La originalidad de nuestra formación histórica no descansa, pues, en el hecho de que por más de tres siglos viviéramos aplastados por la más horrible y completa tiranía que conocieran las edades, sino más bien en el gigantesco fenómeno de mezcla racial y cultural que se verificara durante la Conquista y la Colonia. Como resultado de ese movimiento, surgieron acá nuevas fórmulas vitales en las que, amalgamándose indisolublemente con lo español, lo indígena suministraba a menudo el contenido subyacente aprisionado por las estructuras culturales externas de raíz europea. Y, si se conviene en aceptar que la España del Renacimiento y de la Contrarreforma aparece dentro del orbe occidental como ínsula no alterada por las corrientes espirituales que agitaban entonces la conciencia general de Europa, es preciso percatarse también de la bizarra originalidad que debieron revestir nuestras formas culturales que a lo singular de España unían los misteriosos elementos indios.

Nuestros retrasados enciclopedistas—desde Manuel de Salas a Lastarria—hicieron una crítica más o menos despiadada del pretérito a la luz de una filosofía que había puesto en el primer rango de los valores humanos a la libertad política y a la verdad de la ciencia natural. No pudieron ver, en consecuencia, en nuestro pasado colonial otra cosa que el enorme círculo de sombra de la ignorancia criolla. Se les escapó lo demás. Quisieron borrar la historia y recomenzar la vida, sobre los postulados de la Ilustración. Creían con eso realizar en el suelo virgen de América—virgen porque borraban el pasado—una especie de Europa feliz, lo que la Europa misma no podría llegar a ser ya, por exceso de historia. Mas, aun en ese vehemente deseo de recuperación, en ese designio de ruptura con el pretérito tradicional, nuestros pensadores involuntariamente continuaban la línea cultural de España, que en la segunda mitad del siglo XVIII había comenzado también a pedir con insistencia la unión espiritual con el mundo moderno, a través del cultivo de las ciencias y de la filosofía de la razón. Los nuestros se empeñaban por borrar a España de la conciencia americana, llenando su hueco con elementos franceses, ingleses y norteamericanos. No reconocían más vínculo durable con la antigua metrópoli que la comunidad de idioma. A mediados del

siglo XIX, la dependencia intelectual de España había terminado. No ocurría, sin embargo, lo mismo en lo que toca a las actitudes primarias, más estrechamente ligadas que las ideológicas a lo profundo de la sensibilidad y más influyentes que éstas en el comportamiento. En este otro sentido, seguían viviendo y actuando en conservadores y liberales chilenos algunas de las características que España había impuesto a la vida colonial. En todo caso, los liberales de vanguardia fabricaron una especie de imagen deformada de la Madre Patria que utilizaron como herramienta para representar concretamente el mundo que era necesario combatir y destruir. «España estaba empeñada en no consentir que entrase en el Nuevo Mundo la luz de la inteligencia». Ella misma carecía de toda filosofía y, como América carecía de un pueblo preconstituído en el momento de la Conquista, la sociedad americana resultó exclusivamente de la influencia ejercida por leyes inicuas que no consultaban sino los intereses económicos de la metrópoli. «Toda iniquidad dejaba de serlo desde el momento que se practicaba en los americanos.» La causa de la civilización era para el español, comprometido en la Contrarreforma, la causa de los réprobos. La nación que antaño fuera el asilo de las instituciones liberales, aletargada por la Inquisición, no vivía sino para adorar—heréticamente, diría Lastarria—a Dios y al Rey, convertida en el último baluarte de la uniformidad, del despotismo y de las ideas paganas sobre la organización de la sociedad y del Estado. La civilización española, la más atrasada de Europa, reposa sobre la base de la esclavitud del género humano. «Jamás se ha visto en el mundo cristiano un poder espiritual más fuertemente organizado, más omnipotente, más completo, más invasor, más voraz, más universal que el poder constituido en la monarquía española: el hombre le pertenecía completamente, sin excepción». (1)

«La unión íntima del poder civil y del espiritual, esa alianza poderosa de la monarquía y de la religión, llegaron en las Colonias al grado más portentoso de omnipotencia que jamás haya podido alcanzar el despotismo. Su resultado natural es el aniquilamiento de todas las facultades activas del hombre». (2) España no era sino una vasta e informe masa, el único representante contemporáneo de los sentimientos y de la educación de la Edad Media, en medio del gran movimiento de progreso y de libertad que se operaba en el mundo; el único baluarte de la uniformidad latina, en medio de la civilización cristiana. Le faltaban a Lastarria adjetivos para denigrar— con una vehemencia de estilo muy español, por cierto—a la infortunada nación, latina, medieval, pagana, anticristiana,

(1) América, pág. 218.

(2) América, pág. 223.

despótica. No le importaba que se hicieran fuego unos con otros. ¿Había algún defecto social que no debiera atribuirse a España? Ignorancia de los derechos individuales, despotismo, anarquía, odio a la ciencia, todo eso y mucho más era la herencia de España, que todo lo había esperado del poder estatal y que había hecho girar todas las manifestaciones de su corazón y de su ser alrededor de la voluntad de poderío. ¿Había algo positivo que los hispanoamericanos pudieran recoger del seno de su madre? ¿Una literatura siquiera? Ni aun eso, pues las letras españolas carecen de filosofía y de criterio fijo. ¿Ciencia? ¿Cuándo ha hecho ciencia España? ¿Son españoles por ventura los Bacon, los Galileo, los Newton, los Lavoisier? Gran casualidad es que pueda ofrecer siquiera a sus hijos distantes un idioma digno de ser conservado, una lengua que, por incomprensible fortuna, anuncia los progresos de la razón, «rica y sonora en sus terminaciones, sencilla y filosófica en su mecanismo, abundante, variada y expresiva en sus frases y modismos, descriptiva y propia como ninguna», (1) la lengua de la elocuencia parlamentaria, buena para convencer con brillantes períodos. De lo demás, nada valía la pena. España no era sino una prolongación del Africa en el continente europeo y la América Española no quería ser Africa. Quería ser una nueva Europa, una Europa feliz, la que presagiaban los siglos. El odio a España se adormece a trechos, pero nunca se apaga en el pensamiento de Lastarria. En ocasiones volvía a surgir con violencia satánica: «Perseguiré a los españoles hasta adentro de la Catedral de Buenos Aires... Déjeme elementos y verán cómo los pisoteo... persiguiéndolos hasta debajo de la cama de los presidentes», iba a decir en 1865 en carta escrita a don Miguel Luis Amunátegui desde Buenos Aires, en donde representaba al gobierno de Chile. Es cierto que eran días de guerra, pero la nueva contienda no hacía sino reanimar un fuego que no había dejado de arder. La de Lastarria no era acaso sino la voz cantante en medio de un concierto de voces. Las nuevas generaciones renegaban de sus orígenes. ¿No reprocharía Bilbao a su admirado Quinet el haber visto a España «muy en poeta»? ¿No diría Francisco de Paula Matta que la literatura española era incompleta por carecer de una filosofía? «El león de España en el siglo xvi vino a estos países, desgarró los imperios que estaban en él florecientes, y tendió sobre el teatro de sus carnicerías un velo denso que lo ocultase a las miradas del género humano», decían los jóvenes de *El Semanario* de 1842. Apenas si una que otra voz se levantaba para aconsejar tímidamente moderación en el anatema crudo. Bello, con su clásica ponderación, recordaba en vano a sus discípulos que en tiempos pasados todas

(1) Discurso pronunciado en la inauguración de la Sociedad Literaria de 1842, reproducido por los «Recuerdos Literarios», pág. 129.

las naciones colocadas en condiciones parecidas a las de España habían cometido depredaciones semejantes. En vano decía que, antes que acusar a ninguna nación determinada, sería preciso culpar a la naturaleza del hombre, pues cuando los débiles que invocan la justicia conquistan la fuerza, tórnanse tan injustos como sus opresores. Los jóvenes intelectuales necesitaban afirmarse a sí mismos, dibujar con claros trazos el perfil de la nación emergente y para ello era preciso justificar a todo trance la Independencia, demostrar su necesidad, mostrar los horrores del régimen antiguo. «La emancipación del espíritu es el fin de la Revolución Americana y el principio contrario es la base de la civilización española.» La revolución fraccionó por eso a la familia española en dos ramas tan profunda y radicalmente separadas, que colocó en extremos opuestos e inconciliables las condiciones de existencia y progreso de las dos secciones. El avance de la América Española está en razón directa de la abjuración de su pasado. Rechazar a España es rechazar su idea del hombre, hecha realidad en sus viejos dominios, y aceptar una idea nueva: el hombre libre y destinado a la perfección en esta tierra. (1)

En la imagen del hombre que hay implícita en el pensamiento de Lastarria se encuentran presentes algunos elementos que, aunque más antiguos en la historia de la filosofía, adquirieron nuevo sentido y vigor con el romanticismo. Entre ellos, hay que citar en lugar preferente ese optimismo vitalista, para el cual, como diría Eugène Pelletan, «a medida que la humanidad se desarrolla, una cantidad mayor de vida universal, vale decir, de Dios, entra en ella». Dejando aparte la relación de lo vital con términos religiosos, no era otra la idea de Lastarria cuando subordinaba su ardiente liberalismo a la suprema finalidad de desenvolver al máximo las potencias humanas, convencido de que el hombre es un ser perfectible, capaz de asumir, dentro de atmósferas propicias, formas imprevisibles e inéditas. Por otra parte, su honda convicción de que América, más que la vieja Europa, era el continente llamado a realizar por primera vez una vida auténticamente humana, por la implantación de un régimen trazado a la medida del hombre, nos confirma en la presunción anterior y nos da la clave para entender su concepción del progreso. Nada lo sublevaba más que la afirmación de que hay un progreso fatal, determinado por Dios o por la acción de fuerzas humanas inma-

(1) Acaso la primera reacción contra semejante espíritu de total negación la hallamos en Pérez Rosales que, en sus *Recuerdos del Pasado*, haciendo el relato de sus viajes por Europa, habla cordialmente de España como de la nación en que, al revés de lo que ocurre en otros países del Continente, impera el corazón más que la cabeza, manifestándose en hospitalidad y lealtad. «Esa Madre Patria que tan poco conocemos, cuyo cielo, producciones, idioma, costumbres nos parecen nuestros». Con él empezaba el redescubrimiento de España.

nentes e invencibles. Lastarria concebía al hombre como un ser dotado de poderes embrionarios que no podrían desarrollarse sino en un régimen de libertad. El gran enemigo del progreso es el Estado que se extralimita y que absorbe al individuo, paralizándolo. El crecimiento ilegítimo de la maquinaria estatal ha sido determinado y conscientemente dirigido por minorías despóticas que han perseguido con ello sólo su propio interés y ha sido favorecido por una ley de inercia que, consagrando por al solo correr del tiempo la autoridad de las instituciones establecidas, ha creado sobre Europa más que en América una costra dura de prejuicios sociales materializados en instituciones y opuestos al ejercicio efectivo de la libertad. América, en cambio, menos cargada de historia y tradiciones y más claramente resuelta, desde la Emancipación, a recomenzar su existencia por diferentes caminos, está destinada a realizar la democracia, o mejor, la *semecracia* o el gobierno de sí mismo, que es el único régimen político que permite el verdadero progreso humano, la cristalización de sus capacidades virtuales. El progreso no se verifica, pues, por la acción de las circunstancias físicas ni por el simple transcurso creador del tiempo, sino por el influjo de factores que, siendo humanos y productos de la voluntad, son a la vez exteriores al individuo: las constituciones políticas, la armazón de las leyes constitucionales.

No creía incondicionalmente Lastarria, sin embargo, en la bondad del hombre. Desconfiaba, como sabemos, del sentimiento, ese orbe interior no dilucidado que lleva a la persona humana a la negación de sí misma. Reconocía, además, la existencia de instintos antisociales que arrastran hacia una rebeldía sin sentido, a la delincuencia, a la pereza, al conformismo. Mas, todas esas fuerzas negativas le parecían excitadas por las demasías del poder. Crecían a la sombra del despotismo, no en la libertad. El poder que se sale de sus quicios envilece a los hombres. Correlativamente, no hay más alta escuela de moral que la libertad.

Luis Oyarzún

A r m a n d o R o a R .

Consideraciones histórico - metafísicas en torno
a la ética de Spinoza

SUMARIO

En el hombre medieval ha predominado la inteligencia, cuyo fin es el conocimiento del hombre. Duns Scoto invierte este orden y hace prevalecer lo volitivo, el amor. El mundo de la esencia cede ante la existencia en sí; el nominalismo sucede al realismo tomista; importancia de la figura en lo individual. Las especulaciones renacentistas. Galileo y Descartes consideran las figuras como arquetipos geométricos.

Spinoza sistematiza estos motivos.—La substancia debe expresarse a través de la cantidad, elemento básico de las figuras.—El pensamiento y la conciencia de las formas de la extensión.—Formas y modos.—Las ideas de la inteligencia y sus modos geométricos; los modos de la cantidad.—Las leyes de las figuras son idénticas tanto en la extensión como en el pensamiento.—La idea no es representación de lo dado, sino lo dado mismo.—Hay ideas que acrecen o disminuyen la esencia humana, convirtiéndose en acciones y pasiones.

Spinoza no ha racionalizado la esfera de la inteligencia, sino las incontables formas del existir, que son dominio exclusivo del mundo de la voluntad.

Una vieja tradición ve en los sistemas del siglo diecisiete el arquetipo acabado del pensar racionalista y sin embargo si no cuidamos de medir las palabras y nos basta ese nombre para explicar categorías filosóficas como las de Descartes y Spinoza, caemos de inmediato en contradicciones; en efecto, si algo es claro desde la partida es la poca correspondencia entre lo que un entendimiento soberano en la elección de su objeto pide a éste y las ideas básicas del pensar moderno, por ejemplo: la homogeneidad cuantitativa del mundo y la identidad entre espíritu y conciencia. El entendimiento tiende de suyo a descubrir estructuras esenciales analógicas y a preguntarse por el origen de la necesidad del ser: allí donde estas preguntas se apagan o se las da por contestadas, como en Spinoza que empieza por dar rango de evidencia a dicha necesidad, es porque ya la razón no es soberana en la búsqueda de sus objetos y ha sido encadenada al servicio de otras esferas de actividad; tal sucede en todo el pensamiento moderno a partir de Scotus. Analizar algunas etapas del proceso que rompiendo las categorías medievales, fué con el tiempo elaborando nuevos conceptos hasta su forma definitiva en Spinoza y a través de ellas descubrir los límites de su valor ontológico es el objeto de nuestro trabajo. Si recordamos el orden valorativo medieval de las actividades humanas veremos mejor desde el principio, el significado de la revolución Scotista, de las experiencias posteriores del Renacimiento y de los sistemas últimos de Descartes y Spinoza.

La Edad Media había puesto su destino más alto en la contemplación del ser, del divino en la vida bienaventurada, del ser en cuanto ser, en su actividad puramente humana. De Boecio a Santo Tomás se procura desentrañar los orígenes mismos del ente y ello por saberse desde luego que la unidad, la verdad, el bien y la belleza en los cuales descansa el ímpetu creador del espíritu, son sólo el ente bajo diversas referencias y

por tanto más vivas, cuanto más honda la vivencia del ser. En ese mundo la voluntad encontraba su destino en el amor al bien puro señalado por la inteligencia y en su desprendimiento de las cosas terrenas para dejar vuelo a la inteligencia en su actividad propia y decisiva. En lo temporal debía limitarse a adquirir los elementos indispensables a la vida o entretener sus ocios en juegos y aventuras sin un fin inmediato que sustrajera fuerzas al espíritu.

Con Duns Scoto se produce un cambio de valores; la voluntad empieza a primar sobre el entendimiento y por tanto debe conquistar con sus propias fuerzas una particular zona de intereses. En el hombre y en Dios es ahora el amor el que configura el universo y el amor involucra de suyo leyes diversas, pues tiende al mundo de la existencia y no del ente en total como el pensamiento.

Ubicar el punto en lo volitivo significa de inmediato un cambio en los principios más importantes de lo perceptible a simple vista. La voluntad tiende a lo existente y toda existencia es individual, luego lo central para ella no son las esencias puras — indiferentes a número — sino las múltiples formas individuales de existencia, en cada una de las cuales descubre elementos valiosos e irremplazables. De este modo, dado el primer impulso por Scoto, se tiende en seguida imperceptiblemente a relegar las naturalezas universales a la categoría de puras sombras, surgiendo un nominalismo sistemático en el cual sólo adquieren validez los individuos existentes.

A la diferencia real, esencia — existencia mantenida por el tomismo, sucede ahora la identidad, con lo cual se niega a la inteligencia su campo propio y se la destina en el mismo orden volitivo a coger las condiciones de aparición y cambio de las cosas existentes.

La causalidad ontológica destinada a descubrir el origen de las formas substanciales, se convierte en causalidad física: saber cuál es el medio propicio a una determinada existencia individual. Si los científicos medievales se interesaban por la totalidad de las cosas, ahora interesan las leyes de su acaecer.

La lógica interna de esta nueva referencia lleva de suyo a valorar con otra medida el poder de la inteligencia, y la inteligibilidad del ente.

Si todo ser es existencia, conocer la raíz de ésta, disponer de las condiciones necesarias a su creación, supone de hecho conocer exhaustivamente el ente, ya que la existencia en sí, carece como la esencia de grados cualitativos, inteligibles en tal o cual medida a determinados espíritus; en consecuencia ahora los entendimientos serán todos del mismo rango — su diferencia será disponer mayor o menor cantidad de principios crea-

dores de existencia — sus límites se ensancharán hasta el infinito; se les hará previos al ser, ya lógica, ya ontológicamente, (1) pues sólo si se dan con anterioridad al ser podrán crearlo y disponerlo a su manera; se les hará radicalmente distinto de él, para asistir con cierta distancia a su origen y servirle de medida y finalmente adquirirán como el entendimiento infinito, poder intuitivo en virtud de lo cual la verdad y aun la realidad llegaran hasta allí mismo donde son inmediatamente perceptibles. Del otro lado — careciendo de grados cualitativos — el ser se hace inteligible hasta sus confines y no deja zonas oscuras al pensamiento, la realidad adquiere la transparencia y las formas precisas de los signos matemáticos, y lo irreductible se rechaza por equívoco e ilusorio. Así la voluntad en busca de su destino, rompe los límites de la inteligencia, le impone determinadas características y hace claro y nítido al ser; por ningún lado va dejando elementos cualitativos heterogéneos que distrajeran a la inteligencia en resolver su propio misterio.

El aparato conceptual de la Edad Media debe reemplazarse por un nuevo tipo de conceptos adaptados no ya a la estructura íntima de la esencia, sino a los modos y leyes de la existencia.

El entendimiento descubrirá en seguida que las existencias individuales — no referidas ya a ninguna estructura esencial—sólo se diferencian entre sí por una distinta manera de condensarse o diluirse, vale decir, por la figura exterior que las expresa. La geometría lejos de significar en lo sucesivo imágenes abstraídas de la realidad, será lo más intrínseco a esa realidad misma.

Siguiendo esta dialéctica, Nicolás de Cusa empieza por divinizar la substancia humana; hace del hombre una condensación finita de la substancia infinita: «Tú sabes cómo la simplicidad divina envuelve toda realidad. El pensamiento es la imagen de esta simplicidad envolvente. Si llamamos a tal simplicidad infinita, pensamiento infinito, haremos bien en considerarlo como el modelo mismo de nuestro pensamiento. Y si se afirma que el pensamiento divino es la verdad total de las cosas, podemos decir de nuestro pensamiento que él es la asimilación total de las cosas, pues contiene la totalidad de las nociones... porque todo lo que conviene

(1) El entendimiento se convierte en una especie de «no-ente» distinto del ser y la nada. Careciendo de entidad propia, puede ahora acoger todas las cosas sin teñirlas con particulares matices suyos. Sería como una fuerza amorfa repleta de gérmenes cuyo desarrollo le es necesario para conocerlos y conocerse a sí misma. El entendimiento logra conocer cuándo es capaz de desdoblarse en sujeto y objeto. En un principio es algo infinitamente oscuro. Aún no es existencia, pues cualquier existencia es ya algo determinado, tampoco Logos o fuerza ciega, sino una acción que gracias al desenvolvimiento explícito de los gérmenes va progresivamente engendrando su luz inteligible. Por eso el Ungrund de Boehme es anterior al Uno primitivo y anterior a Dios, que es ya un ente explícito y concreto. En Paracelso, Goethe y Hegel, se adivina un proceso semejante.

a un pensamiento divino en tanto es infinito, conviene verdaderamente a nuestro pensamiento, en tanto es imagen próxima del pensamiento divino. Si todas las cosas están contenidas en el pensamiento divino como en su verdad propia y precisa, ellas están al igual en nuestro pensamiento, pero como en una imagen (es decir en una similitud) de su verdad, a título de noción, pues todo conocimiento se hace por similitud.

«Todas las cosas están en Dios, pero en cuanto modelos; ellas están todas en nuestro pensamiento pero como imágenes. Así como Dios es el ser absoluto superior a todo otro ser, así nuestro pensamiento es la imagen de ese ser infinito envolviendo toda otra imagen...»

«Se puede concebir de esta manera la admirable potencia de nuestro pensamiento. Porque ella condensa en su fuerza propia la misma fuerza asimiladora que condensa en sí el punto (matemático) y gracias a lo cual descubre en su propio interior una potencia que le permite asimilar toda suerte de cantidad». (N. de Cusa. «Diálogos sobre el Pensamiento».)

Así el hombre al igual de Dios conoce no sólo las estructuras universales, sino el desarrollo de lo particular mismo. Paracelso, Franck, Boehme y los místicos del Renacimiento hacen del alma un espejo, una chispa de la substancia divina; Bruno funde Dios y el mundo.

Un pensamiento infinito para conocer exhaustivamente debe crear la existencia que en tal caso y en cuanto existencia divina, es idéntica a sus ideas, pues éstas, no son más que las infinitas posibilidades mentales de configuración del ente el cual no puede persistir ya en su infirmitad primitiva. (1)

Puestas así las cosas un individuo viene a distinguirse de otro por su fisonomía corporal, la cual a su vez es una suma de formas geométricas elementales. El problema planteado al Renacimiento era la necesidad o el motivo en virtud del cual se iba condensando en ellas la existencia, ya que dichas condensaciones no involucraban diversidad cualitativa; Bruno las justifica como juego estético creador; Paracelso las eleva al rango primario de «archeus» ubicadores de los materiales y líneas de fuerza de cada ser. La figura no es ya un accidente que alude remotamente a las estructuras esenciales, sino la condensación positiva, valiosa y única de la existencia. Todas las cosas son idénticas, pues es idéntica la naturaleza íntima de la existencia a cuya imagen se les forja, pero esta existencia puede dar insospechadas manifestaciones cambiando sus figuras indivi-

(1) Siendo la existencia de suyo algo homogéneo, su riqueza viene de la aptitud para adquirir formas o figuras; de ahí que estas formas, vale decir ideas, sean lo positivo del existir. En el Dios de Santo Tomás a la inversa, es ya la esencia quien contiene la plenitud en acto de ser; las ideas son meras representaciones inteligibles de esa riqueza «previa».

duales. Siguiendo así su camino, la voluntad lleva primero a cosas particulares existentes y después a la homogeneidad del ente quebrando la imagen analógica medieval.

Pensada la forma de cada individuo como decisiva en el mundo de los cuerpos, no hay inconvenientes en dar a la extensión, elemento básico y punto de semejanza entre todas las figuras, el carácter de atributo primario de lo corporal; la forma misma se interpretará como un encurvamiento, alargamiento o fragmentación de lo extenso — extensión = existencia — en suma, un movimiento en el espacio. Todo suceder—cambio de forma individual— es un movimiento fundado en la extensión. El mérito de Galileo y Descartes es haberse dado cuenta que tanto el movimiento como la extensión siguen en sus cambios leyes matemáticas posibles de medir y prever con exactitud; esto equivale a decir que cada figura lleva implícita en sí las figuras próximas a las cuales da lugar siguiendo la dialéctica de los teoremas geométricos; lo importante en Descartes, su valor como origen del pensar moderno es haber afirmado no sólo eso, sino que la inteligencia comprende clara y distintamente una cosa y posee su realidad verdadera cuanto sus ideas adquieren los caracteres de los signos matemáticos: «Lo único que me queda por examinar es la existencia de las cosas materiales. Por lo menos sé que puede haberlas, en tanto se consideran como objeto de las demostraciones geométricas porque de esta manera las concibo muy clara y distintamente». Así aun cuando el espíritu tenga como atributo esencial el pensar y sea desde tal ángulo opuesto a la extensión y movimiento propio de los cuerpos, sus elementos de trabajo, sus ideas, sus nociones fundamentales, en cuya virtud puede pensar, son también de contorno geométrico y siguen las leyes de la extensión y el número. La oposición frente a la materia es de lo que mide a lo medido, pero en el fondo para ser equivalentes deben tener rasgos comunes; la idea cartesiana no es ya idéntica con el objeto exterior—a semejanza de la tomista—es un calco, es decir un encurvamiento o alargamiento sutil del espíritu siguiendo los bordes geométricos de cada cuerpo; el espíritu es una especie de aire informe capaz de adaptarse simultánea o sucesivamente a las figuras de las cosas que van rodeándole.

Gracias al pensamiento sabemos del ser, pero tanto el uno como el otro no son esencias sino existencias y por tanto se expresan en lengua matemática; en el «cógito» surgen como intuiciones simultáneas: pensar = existir: detrás del uno y del otro ya no hay nada. Por eso cuando una existencia no se haga presente clara y distintamente, vale decir limitada en su figura y leyes matemáticas directoras, ella no tiene realidad. Además para un alma que es pensamiento en absoluto, toda realidad le

debe ser inteligible y una realidad convertida en existencia, acto puro, debe inteligirse hasta sus extremos.

Spinoza coge estos motivos proyectándolos en haz sistemático sobre el mundo moderno. Empieza por cerrar el camino de la inteligencia hacia su propio objeto elevando a la categoría de evidencia inmediata la necesidad del ser: «Entiendo por causa de sí aquello cuya esencia envuelve la existencia, dicho de otro modo cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente». En verdad no intuimos desde dentro el origen del ser; las cosas dadas nos llevan a posteriori a algo necesario, pero dejando obscura la razón en cuya virtud él prima sobre la nada. La distinción real esencia existencia, propia de nuestra estructura metafísica, obliga al entendimiento a aprehender esencias, sin existencia; volvemos sobre ésta, en un segundo acto cognoscitivo, el juicio, pero entonces toda posibilidad de intuición inmediata ha terminado. Lo mismo torna irrealizable el conocimiento positivo de Dios—no cabe abstraer ninguno de esos principios—dejándolo en un plano negativo y analógico. Pero el entendimiento aceptando de hecho al ser necesario, no cesa de buscar su derecho; es la raíz del impulso metafísico.

Orientada al mundo volitivo, la razón spinoziana se encuentra con el universo sin trama interior ni estructuras cualitativas de la existencia pura: es la substancia. En nada semejante a la de Aristóteles, que a la inversa era una naturaleza capaz de existir en sí y no en otro por inherencia, la substancia de Spinoza no recibe la existencia, es una y la misma cosa con ella; por eso es homogénea, acabada e infinitamente poderosa. «Entiendo por substancia lo que es en sí y se concibe por sí, es decir aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse». Careciendo de grados analógicos queda de suyo ilimitada: «Se llama finita en su género aquella cosa que puede limitarse por otra de la misma naturaleza...» Pero las cosas no se limitan por otras de igual naturaleza, es el equívoco de Spinoza, la medida viene de la unidad más basta del ser. (1)

De sus atributos, y los atributos son formalidades o mejor densificaciones de la substancia, dos nos aparecen claros y distintos: la extensión y el pensamiento. La primera, nada tiene de parecido a aquellas «partes fuera de partes» de los medievales, producto imaginativo al decir de

(1) El límite de las cosas viene de la medida en que forman parte de la unidad más grande del «ser en cuanto ser»; el ser absoluto es ilimitado en cuanto contiene en sí todos los grados posibles del ser; las demás cosas, son uno o varios de esos grados y su finitud, deriva del hecho de no poseerlos todos. Si no se reconoce «el ser en cuanto ser», el límite como en Spinoza, deja su realidad para transformarse en un puro modo de la entidad infinita y única.

Spinoza; en sí es algo simple, sin elementos separables ni ubicuidad especial; en lo homogéneo no caben distinciones; al igual del punto matemático, es el principio de la línea y la figura, pero no ellas todavía; es la fuente de los cuerpos, pero no los cuerpos mismos. «La cantidad se concibe por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, es decir superficialmente, tal como es representada por la imaginación, o como substancia, lo que sólo es posible al entendimiento. Si consideramos, pues, la cantidad tal como existe en la imaginación, que es el caso ordinario y más fácil la hallaremos, finita, divisible y compuesta de partes: si, por el contrario, la consideramos tal como existe en el entendimiento y la concebimos como substancia, lo que es muy difícil, entonces, como lo hemos demostrado suficientemente, la hallaremos infinita, única e indivisible. Esto será bastante manifiesto a todos los que hayan sabido distinguir entre entendimiento y la imaginación; sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todas partes y que no hay en ella partes distintas, si no es en tanto la concebimos como afectada de distintas maneras; de donde se sigue que entre sus partes hay una diferencia modal solamente y no real.»

Siguiendo la dialéctica de su poder íntimo, la cantidad tiende a adquirir formas ya infinitas como el atributo que las origina, ya limitadas si son concreciones parciales; Spinoza las ha llamado modos de la naturaleza divina; nacen espontánea y necesariamente en infinito número, pues infinitas son las posibilidades geométricas de una cantidad y cada una envuelve leyes valiosas e irremplazables. Sucesiva o simultáneamente, según se opongan o no entre sí, van derivando unas de otras en acuerdo al desarrollo de sus principios geométricos; existen desde la eternidad y cada uno origina otros semejantes, ya que no es concebible un instante de absoluta indeterminación de la cantidad, ni tampoco un instante de paso de los modos infinitos a los limitados; ambos envuelven realidades propias y valiosas y por tanto deben darse de inmediato en una substancia que aspira a ser perfecta.

Cuando Spinoza habla de la esencia de una cosa no está refiriéndose a estructuras cualitativas ontológicas, sino al arquetipo geométrico ideal que puede llegar a la existencia y en ese sentido toda esencia debe forzosamente alcanzarla; la verdad de una esencia es su existencia. La libertad de Dios en el engendro de sus modos, no es de hacerlos o no, o de hacerlos de otra manera; sino el ir produciendo en acuerdo a leyes, sin ser constreñido por nadie. Spinoza identifica libertad y espontaneidad porque ya no reconoce estructuras cualitativas. La libertad se fundamenta en los grados analógicos del ente. Ser libre es poseer una naturaleza en cierto grado de perfección, intuir los grados inferiores in-

cluídos en ella y tener potencia suficiente para realizarlos como individualidades propias, sin que ello signifique enriquecimiento metafísico de la substancia personal, sino puro enriquecimiento valorativo en órdenes: amorosos, intelectivos, estéticos, etc. Donde no hay dichos grados y todo es cantidad homogénea, la creación termina de suyo enriqueciendo la propia substancia y entonces es apetecida necesariamente(1). Las mismas razones tornan ilusoria la libertad del hombre; el hombre — modo divino de la extensión como cuerpo y del pensamiento como alma — obra con libertad si lo hace en acuerdo a ideas claras y distintas, vale decir, en acuerdo a ideas que se dan en Dios — substancia libre—no en cuanto Dios mismo, sino en cuanto modo particular hombre; es libre porque ve claramente las leyes íntimas en cuya virtud dado esto, se sigue necesariamente lo otro; es esclavo si se guía por las pasiones, esto es, por ideas confusas, ideas que son claras y verdaderas en Dios, pero oscuras en el hombre por cuanto sólo en parte se expresan a través de su modo particular de ser; en uno y otro caso cada modo o figura da lugar al próximo, siguiendo potencialidades encerradas en su estructura geométrica(2). «Se deduce claramente de lo que precede que las cosas han sido producidas por Dios con perfección soberana, puesto que se han seguido necesariamente de una naturaleza dada que es perfecta en el más alto grado, y con esto no se atribuye imperfección alguna; porque es su misma perfección la que nos ha obligado a afirmarlo así. Antes bien, de la afirmación contraria se seguiría (acabo de demostrarlo) que Dios no es soberanamente perfecto; porque si las cosas hubiesen sido producidas de otra manera tendríamos que atribuir a Dios otra naturaleza distinta de la que la consideración del ser perfecto en el más alto grado nos obliga a atribuirle. Reconozco que la opinión que somete todo a voluntad divina indiferente, y admite que todo depende de su gusto, se aleja menos de la verdad que la que consiste en admitir que Dios obra en todo en atención al bien. Porque los que la sostienen, parecen establecer fuera de

(1) En tal caso crear es condensar o disponer la substancia única de una manera que antes no tenía y gracias a lo cual da nueva dirección a su energía; por tanto en la medida que le es posible la apetece necesariamente. El deseo innato de la substancia sería poseer simultáneamente, todos los modos posibles, pero el que determinadas figuras contradigan a otras, obliga a modos sucesivos. Si cada una procura perseverar en su ser, no es sólo por llevar en su fondo la substancia primigenia necesaria, como creía el mismo Spinoza, sino por realizar direcciones ontológicas irremplazables.

(2) El hombre es libre si es guiado por la razón, capaz de suyo, de percibir las leyes geométricas de sucesión o coexistencia de las figuras corporales; la imaginación en cambio torna ilusoria la realidad por cuanto forja figuras arbitrarias, esto es, figuras que no obedecen en su aparecer a ley geométrica alguna; son falsas en la medida que su realidad mental de figuras imaginadas, carece del dinamismo geométrico necesario para obrar dando origen intrínseco a nuevas figuras. El puro imaginar lleva a la esterilidad, las pasiones a la esclavitud.

Dios algo que no depende de él. Con esto se somete Dios al Destino y no puede admitirse nada más absurdo con relación a Dios, que hemos demostrado es la causa primera y la única causa libre tanto de la esencia de todas las cosas como de su existencia.» (Ética, 1.^a Parte, Prop. XXXIII, Scolio II). Los modos de la extensión constituyen los cuerpos; algunos pueden unirse entre sí en individuos muy complejos, tal el cuerpo humano: «El objeto de la idea que constituye el Alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no es otra cosa.» (Prop. XIII). Ya antes ha dicho: «El ser de la substancia no pertenece a la esencia del hombre, o, dicho de otro modo, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.» (Prop. 2.^a parte). Lo que obliga a los modos complejos a formar individualidades es la presión ejercida sobre ellos por otros modos, y ante la cual reaccionan con un movimiento unitario: «Cuando algunos cuerpos del mismo tamaño o de tamaño distinto sufren por parte de otros cuerpos una presión que les mantiene aplicados unos sobre otros, o si se mueven con el mismo grado o con grados diferentes de rapidez, les hace comunicarse unos a otros su movimiento siguiendo cierta relación, decimos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos corresponden a un mismo cuerpo, es decir, un Individuo, que se distingue de los demás por medio de esta unión de cuerpos». (Axioma II, Def. 2.^o»). Ya dijimos antes en qué sentido, del predominio de la extensión y la figura se pasa al del movimiento, pues en definitiva todo cambio o agregación de figuras significa encurvamiento, alargamiento o límite de líneas, en suma, movimiento; de esta manera, cantidad y movimiento se tornan pares simultáneos; de ahí que cualquier cosa que disminuya o aumente la libertad de movimiento corporal afecta los elementos cuantitativos mismos; en un caso se disminuye su figura (pasiones) en el otro se acrecienta (acciones).

«Entiendo por Afecciones las afecciones del cuerpo por medio de los cuales se acrecienta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones.

»Cuando podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entiendo por afección una acción; en los demás casos, una pasión.» (P. 3.^a Definiciones.)

Somos causa adecuada cuando de modos contenidos dentro de nuestra individualidad, se sigue de suyo otros modos; causa inadecuada, si nos constriñen modos que en parte caen dentro de lo nuestro, en parte lo exceden. De esto deriva Spinoza el universo de los afectos y sentimientos, pero si considera las pasiones en cuanto modos del alma como ideas inadecuadas, no es por satisfacer impulsos racionalistas — según el

criterio clásico — sino porque las ideas no son ya esencias, (1) sino los modos extensos en cuanto producidos independiente y simultáneamente por el pensamiento; si un modo extenso, sólo en parte corresponde a nuestro cuerpo, también parcialmente pertenecerá al alma; exigencias puestas al fin por el mundo de la cantidad y no por la razón en sí.

El pensamiento como atributo divino es independiente de otros atributos; en sí es la existencia en su simplicidad originaria y en cuanto capaz de desdoblarse para tomar autoconciencia. Al objetivarse engendra sus propios modos uno de ellos, el alma humana, que no es más que la idea del cuerpo en el Pensamiento.

Las ideas spinozianas no vienen de las cosas, las engendra directamente el pensamiento en el acto de conocer. Si coinciden con los cuerpos, es porque son la existencia dándose al igual y en acuerdo a leyes semejantes por todos sus atributos; ya en camino, la extensión y el pensamiento no se tocan nunca. Las ideas poseen las mismas configuraciones de los modos extensos y se agrupan o disgregan por idénticos motivos, pero su naturaleza es como transparente y aérea. Algo es verdadero cuando su idea se hace clara y distinta, vale decir, cuando se configura siguiendo principios matemáticos. Si una idea deriva de otra, con este rigor preciso, esa idea también se da como modo real en la extensión (2).

Nada tienen de parecido las ideas spinozianas con las de la teología medieval; en Spinoza significan enriquecimiento existencial de la divinidad y en esa medida deben adquirir realidad cuantitativa; en el Dios de

(1) En verdad, los afectos y sentimientos derivan del modo particular en que van disponiéndose los diferentes contenidos de la esencia, para constituir un individuo. Las ideas cogen lo específico, los sentimientos, lo individual. Pero en un sistema como el de Spinoza en que lo específico es el arquetipo geométrico y lo individual, el mismo arquetipo existiendo en tal momento y en tal o cual referencia a los otros—sin variar por dentro—nada puede ser irreductible a la idea, pues coger lo universal y lo concreto viene a ser casi lo mismo. La finitud del entendimiento hace que algunas ideas no le sean totalmente adecuadas y no le revelen sus leyes íntimas, arrastrándolo a ciegas, cuando se mueven espontáneamente en busca de su propio destino. Por eso Spinoza relaciona el progreso de la Libertad con el poder cognoscitivo de la inteligencia; quien penetra las leyes del acaecer percibe su bien y lo sigue gozoso; los demás se encadenan a los impulsos oscuros. Las emociones son para él las representaciones, no en su aspecto cognoscitivo mismo, sino en la medida que aumentan o disminuyen nuestro ser, y ello, porque la representación significa de suyo una nueva forma entitativa del entendimiento y no un puro espejo de lo real. Spinoza no comprendió que los afectos y voliciones tienen su mundo distinto de la razón y que si esta es capaz de proyectar luz sobre el camino, no puede con sus solas fuerzas, ni decidir a la voluntad, ni cambiar los sentimientos y emociones; es el error de su teórica de la libertad.

(2) Esto no significa que se esté dando en este mismo instante como algo real extenso, pero sí que como arquetipo latente del atributo cantidad, se fuerza por lo menos frente a los modos ya existentes y contrapuestos, para adquirir su plena realidad actual. Además al desarrollo extra-temporal hecho por la inteligencia, corresponde idéntico desarrollo extratemporal de los modos extensos; su entrada en el tiempo es precisamente posible en cuanto ya están dados dinámicamente en lo eterno.

la Edad Media no son más que su propia representación,(1) ya en su magnitud infinita, ya en la consideración de los infinitos grados de ser que envuelve, cada uno de los cuales podría realizarse como substancia independiente. En Spinoza la esencia de las ideas o los modos, es un atributo de la substancia — existencia en sí — pero su existencia particular, es una concreción de la existencia primitiva para dar paso en acuerdo a las leyes de cada figura a determinados movimientos, que sin ella serían imposibles; en el Dios de Santo Tomás las ideas no tienen ningún valor de esa especie.

Spinoza da ya al espíritu su forma moderna definitiva: substancia homogénea que conoce adaptándose a la figura y movimiento de las cosas; el antiguo espíritu de Aristóteles, pletórico de grados cualitativos referidos con cierta autonomía los unos a los otros y constituyendo una estructura poderosamente dinámica, es substituído ahora por una substancia geométrica y plástica capaz de alargarse, encurvase o encogerse para seguir el contorno físico-matemático del mundo; la identidad idea—esencia del objeto, es ahora coincidencia de límites y movimientos; el mundo entra transitivamente en la substancia blanda del alma y deja su huella; el espíritu no penetra ya al interior de mundo y opta por negarlo.

Hasta la voluntad que había sido el jubiloso triunfo del Renacimiento, privada de las constelaciones esenciales inteligibles en las cuales hunde su vida, termina por autonegarse y en Spinoza es apenas una substancia en movimiento: «La voluntad lo mismo que el entendimiento, es un cierto modo de pensar; y así cada volición no puede existir sin ser determinada a producir algún efecto, a no ser por otra causa determinada, siéndolo a su vez esta causa determinada, por otra, y así hasta lo infinito...»

«Se sigue: 2.º que la voluntad y el entendimiento sostienen con la naturaleza de Dios la misma relación que el movimiento y el reposo, y, absolutamente, que todas las cosas de la naturaleza que deben ser determinadas a existir y a obrar de cierta manera.» (Prop. xxx, II Dem. y Cor. II).

A esta altura y bajo el ángulo de la historicidad debemos insistir en el valor de individualidades irremplazables de los modos spinozianos; lo suyo implica un tipo de agrupamiento y proyección de fuerzas que no puede darse en otro, por eso están a la misma altura de la substancia divina primaria; no son emanaciones inferiores como en Plotino y los Gnósticos, ni etapas hacia ideas perfectas como en Hegel. Su no presencia ocultaría

(1) Es decir no enriquecen entitativamente la naturaleza metafísica de Dios; ésta tiene prioridad lógica sobre sus ideas; las ideas son puras representaciones inteligibles de algo ya acabadamente constituido.

parte de lo absoluto, por eso tampoco se les puede considerar juegos estéticos (Bruno) espejos de Dios (Cusa) ni mónadas que encerraran dentro de sí y representativamente la totalidad del mundo o del espíritu, como pensaba Leibnitz.

En suma, pretende Spinoza dar validez absoluta a la extensión, al pensamiento y a las formas individuales, negando a éstas, substancia propia. En el dar validez de atributo divino a la extensión influye también su raíz semítica, el viejo sueño oriental de llevar la materia a la vida divina, de no poder pensar en una beatitud celestial sin conservar los elementos valiosos de las estructuras materiales. Evita en esta forma renunciar al dominio del mundo, desde el instante que poseerlo es poseer modos de Dios: «...substancia pensante y substancia extensa es una sola y misma substancia comprendida, tan pronto bajo un atributo como bajo el otro. Lo mismo también un modo de lo extenso y la línea de ese modo, es una sola y misma cosa, pero expresada en dos maneras; esto parecen haberlo visto algunos hebreos como a través de una niebla. Hablo de aquéllos que admiten que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas de que él forma idea, son una sola y misma cosa.» (Part. II, VIII, Escolio.),

De otro lado justifica en definitiva el mecanicismo; la extensión engendra sus modos propios, sin necesitar de otros supuestos metafísicos pues ella es ya en sí un atributo último de Dios; en consecuencia se torna absurdo buscar esencias que estuviesen por debajo. Además como cada modo se engendra de otro y así hasta el infinito hacia atrás, desaparecen las causas finales y todo suceso presenta su causa fácilmente determinable, es finita y similar a él.

Con su divinización de la materia ubica la ciencia de los fenómenos en el lugar más alto y abre paso al mecanicismo moderno. En el campo sociológico histórico será el precursor de teorías como el marxismo, que ven en la materia un poder divino capaz de engendrar las más altas estructuras.

En el orden del espíritu da a la inteligencia función creadora asemejando el conocer al crear; en Kant y el idealismo alemán este proceso alcanzará su expresión acabada.

El mundo volitivo de Scoto termina en Spinoza por convertirse en el mundo de los modos de la existencia; ya antes, existencia, cantidad y pensamiento se han hecho una cosa; la vieja inteligencia de los griegos no cuenta en esto; por eso es un equívoco grande en la historia del pensamiento enjuiciar los sistemas del diecisiete—la prueba cartesiana de la existencia de Dios, por ejemplo—desde la inteligencia pura, o suponer sus categorías centrales fundadas en los intereses de la razón. Si merecen

llamarse racionalistas es advirtiendo antes, que se trata, no de un predominio exclusivo del entendimiento, sino de la primera racionalización acabada del universo de la voluntad, y entonces estaremos en lo justo.

ARMANDO ROA R.

ESTUDIOS CRITICOS Y COMENTARIOS

Francisco Meyer

Algunas tendencias de la filosofía francesa de hoy

SUMARIO

El clima filosófico en Francia.

La evolución filosófica de Bachelard; su sobre-racionalismo.—Jean Wahl y el Colegio Filosófico.—Jean Paul Sartre: la conciencia como nada, como distinta de lo real; la lucidez cartesiana; el pretendido immoralismo sartriano.—Otros existencialistas: Simone de Beauvoir y M. Merleau-Ponty.

El grupo «Philosophie de l'Esprit».—Louis Lavelle: su espiritualismo; la conciencia como acto irreductible a lo dado; el acto; filosofía de la gracia.—Otros filósofos: Jankélevitch, Nogüé, Le Senne, Marcel, Berdiaeff, Wahl, Pradinés, Forest y Nédoncelle.

Búsqueda de nuevos caminos.

El clima filosófico en la Francia de hoy presenta algunas diferencias importantes con respecto al período de entre las dos guerras. No puede negarse que la humanidad, o por lo menos la Europa occidental, se halla en plena crisis de civilización. Puede discutirse acerca de las verdaderas causas o el verdadero alcance de esta crisis, pero el estado social y cultural que prevalece en la actualidad en diversas partes del mundo es sin duda un estado en el cual valores fundamentales de la cultura se hallan en cuestión. Aquella situación ha aumentado en forma notable la inquietud filosófica, cabe decir, la inquietud por los problemas del hombre y de su destino. En esas condiciones se observa algún desafecto por una filosofía puramente universitaria. Más allá de los programas universitarios, los horizontes se abren hacia un planteamiento más amplio y concreto de los problemas filosóficos. Hasta en la antigua Sorbona, nuevas tendencias se manifiestan.

* * *

Es muy significativo observar la evolución del actual líder filosófico de la Sorbona, GASTON BACHELARD. De formación científica, se dedicó en primer lugar a tomar conciencia de las consecuencias filosóficas de las recientes evoluciones en física teórica y en matemáticas. Así como su predecesor Leon Brunschvicg, considera que la reflexión filosófica no puede prescindir del conocimiento científico; la epistemología es la verdadera filosofía. Se trata para él de seguir el mismo movimiento del progreso de las ciencias, para llegar a una concepción del espíritu a través de sus obras más auténticas. Pero, mientras en Brunschvicg (y también en Lalande) era la razón la que se afanaba por sobrepasarse a sí misma, sobrepasando a las contradicciones de la experiencia, en Bachelard la dialéctica del progreso científico conduce a una filosofía en la cual, no sólo estallan los cuadros del racionalismo clásico, sino que la razón viene a definirse como un «pluralismo epistemológico», más allá de la sistematización unitaria que

define, en la edad clásica, a la razón. Se llega así, a un «sobre-racionalismo»; pero no hay que equivocarse acerca del sentido exacto de aquella fórmula: no se trata de ningún «misticismo» a la manera de Eddington (o también, en alguna medida, de Broglie), no se trata de reconocer la existencia de algún más allá sustancial anti-racional, sino de mostrar en la evolución del pensamiento más positivo una dialéctica de purificación por la cual el espíritu se libra poco a poco de los andamiajes rígidos que habían sustentado sus primeros pasos. De tal manera que el pensamiento de Bachelard desemboca en un idealismo absoluto, pero muy distinto del idealismo de tipo místico que caracteriza a los pensadores románticos y a algunos pensadores de nuestro tiempo; aún puede decirse que se opone categóricamente a todo desencadenamiento místico: afirma una lenta conquista de la lucidez del espíritu que no se deja más engañar por las pesadas ilusiones de su edad infantil. («Le Pluralisme Cohérent de la Chimie Moderne», «La Formation de l'Esprit Scientifique», «Le Nouvel Esprit Scientifique», «La Philosophie du NON»).

Pero, desde hace algunos años, Bachelard se dedica a una investigación muy original: fuera del campo de las ciencias, interroga también las actividades espontáneas de la imaginación. Descubre, en el simbolismo de las imágenes, la huella de las tendencias fundamentales, de los movimientos básicos del espíritu. Es un psicoanálisis de tipo absolutamente nuevo que no tiene nada que ver, huelga decirlo, con el psicoanálisis de Freud o de Jung: no anda en busca de complejos oscuros, arquetipos ancestrales o dinamismos fantásticos, sino que destaca en el simbolismo las componentes activas de la vida del espíritu. Las imágenes de los sueños le parecen reflejar los movimientos de la conciencia hacia la posesión de sí, y los obstáculos que a ellos se oponen. A la dialéctica epistemológica responde una dialéctica concreta de la conciencia, a través de la cual se busca la misma lucidez, el mismo esfuerzo de purificación, la misma posesión del puro obrar espiritual. Se esperarían en vano revelaciones proféticas, claves del devenir universal: el lector se encuentra frente a una lógica imaginativa tan ajustada como la lógica epistemológica. El mismo cuadro, la misma clasificación elegida por Bachelard nos aleja de la atmósfera puramente sentimental que suele rodear ese tipo de investigación: son los cuatro elementos de los físicos presocráticos los que sirven de base a la clasificación de los temas imaginativos. De tal manera que, en los primeros pasos de la investigación positiva entre los griegos, se dan en uno el presentimiento de la evolución epistemológica de la ciencia exacta y la clave de la imaginación espontánea. Los dos estudios de Bachelard no hacen sino sacar las consecuencias de tal encuentro, y separar lo que se hallaba junto sincréticamente en las primeras visiones

de la razón naciente. («La Psychanalyse du Feu», «L'Eau et les Rêves», «L'Air et les Songes», «La Terre et les Rêveries de la Volonté», véase también un estudio sobre el poeta «Lautréamont»). De tal manera que las dos componentes del espíritu concreto, vale decir la razón y la imaginación, no son sino dos aspectos de una misma realidad y una misma dialéctica.

* * *

Otro profesor de la Sorbona, Jean Wahl, no vaciló en fundar, fuera de la Sorbona, un importante grupo de estudios filosóficos que queda abierto a todas las tendencias, a todas las personalidades del mundo filosófico, científico y literario. El «Colegio Filosófico», ubicado en calle Cujas, en la Montaña Sainte Geneviève, se propone abordar todos los problemas actuales de la cultura y discutirlos libremente y sin prejuicios, más allá de la estrechez y el formalismo de los programas universitarios. En aquel ambiente se reúnen hombres tan distintos como Etienne Gilson, Merleau-Ponty (el brazo derecho de Sartre), el físico Louis de Broglie, el crítico Jean Paulhan, el sociólogo y poeta Michel Leiris. Por medio de la confrontación de las investigaciones, se pretende establecer un fervor común capaz de dar respuesta a los problemas planteados en el mundo nuevo. Los partidarios del clasicismo podrán hablar de Platón, Descartes, Kant; la filosofía actual mostrará que se ha reconciliado con el arte y la ciencia y que se fija más fielmente que las anteriores en lo real bajo todos sus aspectos.

* * *

El ejemplo más espectacular de la inquietud filosófica de hoy, lo representa el éxito del joven filósofo JEAN-PAUL SARTRE. Tal éxito no significa, sin embargo, que el existencialismo sartriano haya obtenido en todas partes una adhesión categórica. Al contrario, las reacciones fueron y siguen siendo muy fuertes; se prefieren generalmente posiciones doctrinales más tradicionales y valores mejor probados, y el acento revolucionario de la obra de Sartre no deja de alejar de él a numerosos pensadores. Pero contribuyó sin duda el existencialismo a despertar la inquietud filosófica, en un público más amplio que el de las aulas universitarias; y hasta entre los filósofos que no comparten sus ideas, impuso una actitud más tensa en la discusión. Frente al existencialismo no se puede más pensar confortablemente: hay que defenderse, y pensar de nuevo sus propias convicciones.

El pensamiento de Sartre no se puede resumir en pocas palabras, y su interpretación exacta no puede satisfacerse con las fórmulas en las cuales se ha acostumbrado a encerrarle. Se suele prescindir de la obra filosófica de Sartre para insistir demasiado sobre algunos aspectos de su obra literaria, se suele, tanto en Francia como en el extranjero, juzgar aquella filosofía, no después de un detenido estudio de los tratados básicos del autor, sino en algunos informes de segunda mano. Se pasa por alto: «La Théorie des Emotions», «L'Imagination», «L'Imaginaire», «L'Etre et le Néant», etc.

Sería pretencioso tratar de analizar en detalle la filosofía de Sartre, y es preciso limitarse a algunas notas breves. El origen de aquella filosofía se encuentra, claro está, en el existencialismo de Heidegger, pero no se ha subrayado bastante lo que debe a la fenomenología de Husserl, cuya influencia fué decisiva en la formación del pensamiento del autor.

La conciencia no es para él una cosa entre las cosas, y más aún, rehusa la existencia de ningún estado de conciencia. Ya la psicología de la primera mitad de este siglo había descompuesto el estado sustancial de conciencia, reemplazándolo por el dinamismo. Pero hasta en Bergson las componentes de la conciencia, por dinámicas que sean, no dejan de constituir un haz de tendencias cuya realidad está sustancialmente afirmada. Sartre, según los principios de la reducción fenomenológica, no encuentra, cuando se habla de conciencia, sino «intenciones», «visées», que no tienen ninguna realidad sustancial o permanente «dentro de la conciencia», sino que son únicamente unas determinadas maneras de «apuntar» a las cosas; se sobreponen al dominio de las cosas, sin ser «realidades psíquicas». La psicología distinguía entre dos clases de realidades; las psíquicas, dinámicas, y las materiales, estáticas; la fenomenología no conserva sino la realidad de las cosas, sino una manera de dirigirse a las realidades. Tal es el origen del concepto sartriano de «néant» tan mal entendido: no envuelve ningún nihilismo, no niega a la conciencia, sino que la define como distinta de toda realidad, no real, sino enfrentándose a lo real. Aquel origen del concepto sartriano de nada aleja a Sartre de todo existencialismo emotivo y dramático; se trata esencialmente de una consecuencia de la aplicación, en primer término metodológica, de la «reducción» fenomenológica. Pero el concepto de nada aplicado a la conciencia llega a ser aún más preciso. En medio de las cosas, cuyo ser es masivo (vale decir: sin fallas), una conciencia es un vacío, una discontinuidad en el tejido apretado del ser: donde hay una conciencia, el ser está en cuestión, no está determinado, sino que está a la merced de una libertad. Más aún: la conciencia, el ser «para sí», no puede permanecer como tal, si no afirma su diferencia

radical con respecto a toda realidad «en sí». La tentación máxima, para la conciencia, es confundirse con las cosas, anhelar el reposo del «en sí», vale decir el ser sin problemas, sin responsabilidades, el ser hecho, tranquilo y confortable. De tal manera que la conciencia no se mantiene sino por la «néantisation» de las cosas, o más bien rehusando acordar a las cosas una existencia del mismo valor de la suya. Afirma su distancia con respecto a las cosas por la actitud que algunos autores llaman ironía.

No se podría notar, en esos análisis, la menor apología de la desesperación, ningún pesimismo destructor. El tono es bastante distinto del de los existencialistas alemanes. No se encuentra en Sartre nada parecido al «ser para la muerte» de Dilthey o de Heidegger. Hasta reprocha Sartre a Heidegger haber introducido en el análisis existencial una valorización de la muerte que transforma la lucidez libertadora del método fenomenológico en un tema de pura emoción, un nihilismo sentimental. En esta oposición fundamental, y en algunas otras, reside la diferencia entre el existencialismo de Sartre y el de sus predecesores: frente al «terror a la nada», Sartre mantiene una actitud de frialdad, de lucidez, que debe a su herencia del pensamiento cartesiano. Si es verdad que Sartre encontró el punto de partida de su reflexión en el existencialismo germánico, está en vía de combinarlo en forma muy original con la tradición francesa; hay que esperar el desarrollo de su pensamiento para saber si aquella síntesis produzca algo valioso y nuevo.

En cuanto al pretendido immoralismo sartriano, suele decirse que su total negación de todo valor trascendente condena a Sartre a abandonar al hombre a la desesperación, sin apoyo, sin otro guía que sus pasiones. Según sus críticos, no habría ninguna moral posible dentro del existencialismo; la única salida sería en un misticismo a la manera de Kierkegaard, lo que, naturalmente no conviene al ateísmo de Sartre. Pero resultaría poco prudente discutir la ética sartriana antes que el mismo autor haya publicado esa parte de su obra. Nadie queda autorizado para encerrar el pensamiento de cualquier filósofo dentro de pretendidas imposibilidades. El problema que se ofrece a Sartre es exactamente el problema que todo filósofo tiene que enfrentar hoy en día: las normas éticas no se pueden sacar de la observación de las cosas tales como son, los valores trascendentes aparecen a muchos como ilusiones. El problema es el mismo que enfrentaba Kant cuando reconocía que la solución no puede encontrarse «ni en la tierra ni en el cielo», y que había que buscarla en el hombre mismo. Claro está que Kant creía en la razón universal y encontraba en ella el fundamento de la acción moral, mientras que para Sartre la razón no existe; pero existe una dimensión existencial que sobrepasa al yo y tiene por consiguiente algún alcance universal: es la libertad como

dimensión fundamental de todo ser para sí. En esa dirección se desarrollará sin duda la moral sartriana. (El ensayo de *Simone de Beauvoir*: «Pour une Morale de l'Ambiguïté» aborda algunos aspectos del problema, pero no puede ser considerado como una respuesta clara y completa a las reales dificultades que afectan a una moral existencialista.)

Entre los existencialistas se destaca, además de Sartre, *Maurice Merleau-Ponty*, el único catedrático que profesa abiertamente la doctrina existencialista. Se orienta hacia una síntesis del existencialismo y de la fenomenología, como Sartre, pero permaneciendo en el campo de una filosofía de carácter más técnico. («Phénoménologie de la Perception», «La Structure du Comportement».)

* * *

Pero, a pesar de su éxito espectacular, el existencialismo no representa el grupo filosófico más numeroso. El espiritualismo queda, hoy en día, la corriente más activa del pensamiento filosófico francés. La tradición de Maine de Biran, Lachelier, Bergson revive en el grupo «Philosophie de l'Esprit», encabezado por Louis Lavelle. No es una escuela en el sentido pleno de la palabra, sino un grupo de pensadores que tienen en común un método de investigación que podría definirse como psico-metafísica; siguen la tradición del pensamiento filosófico francés de todos los tiempos, vale decir que, para ellos, el único punto de partida de la reflexión y la inducción descansa en la experiencia de las dimensiones concretas de la vida de la conciencia. Y, si llegan a una visión metafísica, dicha visión no toma nunca la forma de un armazón de conceptos abstractos. Pero no se trata tampoco de una filosofía sin estructura lógica, no se trata de un romanticismo fácil, sino de la misma lucidez y del mismo rigor del pensamiento filosófico más auténtico.

Louis Lavelle es el mejor ejemplo de esa tendencia. Desempeña, en el Colegio de Francia, la misma cátedra que ilustró Henri Bergson. Tanto por la perfección de la forma como la elevación del pensamiento recuerda al gran maestro desaparecido. Pero la orientación profunda de su doctrina es la de un espiritualismo que se distingue de la forma algo vaga y sentimental que le había dado Bergson. Con Louis Lavelle, el espiritualismo vuelve a los rigores del pensamiento dialéctico, de la deducción precisa. En su lección inaugural en el Colegio de Francia, Louis Lavelle define así su orientación filosófica: «Chercher l'absolu en soi et non hors de soi, dans l'expérience la plus intime, la plus profonde et la plus personnelle; relever la dignité d'une psychologie qu'une certaine science et qu'une certaine métaphysique nous ont également appris à

mépriser; ne point rejeter l'intelligence comme on est tenté de le faire; ne se confier à l'émotion que quand elle s'est purifiée à la lumière de la pensée: telles sont les exigences de la pensée française auxquelles nous voulons demeurer fidèle. Ce n'est point en évitant le contact avec l'absolu, mais en essayant de le retrouver dans chacune des démarches de notre vie, que nous donnerons à cell-ci sa véritable signification, qui doit nous rendre capables de mesurer son poids et d'accepter de le porter.»

Tal declaración aleja a Louis Lavelle de todo anti-intelectualismo de principio, de toda llamada a las formas oscuras del pensamiento, pero le da un sentido profundo de la fecundidad del espíritu que no se deja encerrar dentro de lo puramente racional. Si, para él, existe un absoluto más vivo y concreto que el «uno» de los racionalistas, dicho absoluto es del todo distinto del absoluto místico de los románticos post-kantianos: se parece más bien al absoluto de Descartes, fuente de toda conciencia, de toda lucidez, esencia de pura claridad. No se confunde con lo indeterminado, sino, al contrario, con la esencia misma de toda determinación.

Los análisis de Lavelle parten de la misma conciencia, como acto irreductible a todo lo dado. Pero la experiencia de la vida espiritual nos enseña que tal acto no se halla encerrado en sí mismo: a medida que tomamos más profundamente posesión de nosotros mismos, descubrimos que el acto constitutivo de la conciencia individual encuentra su origen y su fuente en un acto universal, un acto puro al cual se alimenta sin cesar. Depende de nosotros encerrarnos dentro de los límites del yo, o acoger la participación por la cual nuestro ser alcance su dimensión verdadera. Pero, y tal es la paradoja del vivir espiritual, no se trata de hundirse el yo en un absoluto en el cual tendría que descomponerse, sino que la participación significa a la vez el aumento de nuestro ser por el acto puro y el aumento del acto puro por nuestra adhesión. De tal manera que somos, cada uno de nosotros, responsable del ser total así como de nuestro ser propio. El ser no es nunca un espectáculo que se contempla, sino un acto que ha de ser cumplido. («El Ser», «La Conciencia de Sí», «El Yo y su destino», «El Acto», «La Presencia Total».)

El acto, en Louis Lavelle, huelga decirlo, no tiene nada que ver con el afán fáustico; es el acto interior, puramente espiritual, que ilumina nuestra visión de los seres y el mundo, y nos permite «participar» con todas las formas del Ser, en cuanto reflejan también el acto absoluto. Tal participación, que desempeña, en Lavelle, el papel de la intuición en Bergson, se distingue sin embargo por completo de ella, ya que no se trata de una comunión pasiva, sino activa. El acto lavelliano recordaría, en una cierta medida, el «atto puro» del filósofo italiano Gentile, pero lo original, en Lavelle, reside en una visión sistemática donde todos los con-

ceptos y problemas filosóficos se hallan rigurosamente deducidos de su concepción del acto. En «La Dialéctica del Mundo Sensible», un análisis sutil, a la vez psicológico y metafísico, ilumina el espectáculo multiforme de las sensaciones a la luz de la idea básica del sistema. (Véase también: «La Percepción Visual de la Profundidad».) En «El tiempo y la eternidad», es la temporalidad la que se halla deducida en forma estricta de la oposición entre acto participado y acto participante. El instante, la «presencia», es la «croisée du temps et de l'éternité»; el tiempo es la dimensión de todo acto participado, en él edificamos, cada uno de nosotros, nuestra esencia intemporal.

Tal filosofía aparece como una filosofía de la gracia, en decisiva contraposición con la forma pesimista que toma hoy día un existencialismo basado esencialmente en la experiencia de la angustia y el conflicto. Representa un esfuerzo valioso y auténtico para libertar otras dimensiones existenciales y despertar la confianza del espíritu en sí mismo. Brota de la tradición de la «philosophia perennis», y más allá de Malebranche y San Agustín, de las mismas intuiciones del platonismo. Por eso, Lavelle vuelve a encontrar los mismos problemas, y a menudo las mismas soluciones de la filosofía de siempre; su originalidad consiste, en medio del desequilibrio de los espíritus de nuestro tiempo, en descubrirnos las eternas verdades y los eternos valores olvidados.

* * *

Además de Louis Lavelle, hay que citar, en la misma tendencia a numerosos pensadores originales y valiosos. Vladimir Jankélevitch, a partir de análisis a la vez sutiles y vivos, expresa una filosofía de la conciencia, de sus actitudes fundamentales («L'Alternative», «La Mauvaise Conscience», «L'Ironie»). Jean Nogüé, desaparecida muy joven, prometía desarrollar una concepción original y profunda del «hecho primitivo» de la conciencia; en «L'Activité Primitive du Moi», a partir de la existencia de la sensación, hacía uso del método de regresión reflexiva, llegando, de una manera que recuerda a Lachelier, al acto primitivo, irreductible a lo dado. Para René Le Senne, la contradicción (concepto heredado de su maestro Hamelin) es la estructura constitutiva de la conciencia, quien se afana por adentrársela, reducirla y sobrepasarla. («Obstacle et Valeur», «Le Devoir», «Introduction à la Philosophie»). Gabriel Marcel se inspira de un existencialismo original, por el cual, sin negar el conflicto y la angustia, desemboca en la esperanza («Etre et Avoir», «Journal Métaphysique», «Homo Viator»). Nicolás Berdiaeff, de origen ruso, está en el

encuentro de la fe cristiana ortodoxa y de las corrientes recientes de la filosofía alemana; contribuyó, desde mucho antes de la guerra, a llamar la atención de los filósofos universitarios sobre la necesidad de un pensamiento más inquieto. («Cinq Méditations sur l'Existence», «Esprit et Réalité», «De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme»). Jean Wahl debe su influencia a su enseñanza más que a su obra escrita; introdujo en la vieja Sorbona un nuevo estilo, mayores inquietudes, y más amplios horizontes abiertos hacia la filosofía alemana y anglo-sajona («Vers le Concret», «Etudes Kierkegaardienes»). Maurice Pradines enfrentó la psicología positivista en el mismo terreno de la experimentación, para llegar, a partir de sus estudios sobre la sensación, a un espiritualismo muy parecido al de Lavelle o de Nogüé. («La Sensation», «L'Esprit de la Religion»). Aimé Forest se sitúa en el punto de encuentro y de máxima tensión entre el idealismo y el realismo, en un esfuerzo de síntesis («Du Consentement a l'Etre», «Consentement et Création»). Maurice Nédoncelle pone de manifiesto «La Reciprocité des Consciences» en una psicología que alcanza a una verdadera metafísica espiritualista. («La personne Humaine et la Nature»).

* * *

El pensamiento filosófico de hoy no puede enorgullecerse de ningún filósofo que pueda compararse a los de la edad clásica o de la antigüedad. Los grandes sistemas siempre han expresado una civilización llegada a su punto de perfección, mientras la nuestra se encuentra hoy día en cuestión. No ha llegado todavía el tiempo de la síntesis victoriosa, pero la filosofía de hoy anda en busca de nuevos caminos, afanándose por conservar los valores esenciales y por preparar las obras maestras de mañana.

FRANCISCO MEYER

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

FRANCOIS LE LIONNAIS: *Les grands courants de la pensée mathématique*.—Colección L'Humanisme Scientifique de Demain-Cahiers du Sud. 1948.

No es, ni podría ser, la obra de un autor. Francois Le Lionnais, respondiendo a una sugerencia del J. Ballard, ha logrado obtener para este libro de quinientas y tantas páginas, la colaboración de ilustres matemáticos, casi todos franceses, que cultivan, algunos esta ciencia pura, otros sus aplicaciones a las ciencias de la Naturaleza o son autorizados concededores de las relaciones que los matemáticos tienen con la Filosofía, con las Bellas Artes o con la Técnica.

Comenzadas a pedir las colaboraciones en la época de la ocupación alemana, es fácil imaginar las dificultades que Le Lionnais hubo de vencer y las interrupciones que su trabajo debió sufrir; él mismo fué apresado en Abril de 1944, mientras que, entre los colaboradores, también los hubo perseguidos, apresados y uno de ellos fusilado.

El propósito del libro que es, de acuerdo con su título, el mostrar las direcciones en que se orientan y se empeñan las diversas disciplinas matemáticas que actualmente más se cultivan, está bien logrado. No se han tomado estas disciplinas, una por una, para mostrar lo que en ellas se ha hecho, lo que se hace y los problemas que tienen pendientes sino que, con mejor criterio, los diversos artículos se han compuesto y distribuído de modo que resalte la interdependencia de las varias ramas y se patentice la unidad de las matemáticas, que pudiera creerse hoy en peligro, dado el enorme desarrollo que ellas han alcanzado, con la creciente variedad de sus objetos y sus métodos.

Cuarenta y siete son los colaboradores entre los que hay muchos bien conocidos y consagrados ya en el primer tercio del siglo o antes; de estos citaremos a Borel, Frechet, Valiron, Montel, Denjoy, Godeaux, Cartan, Brunschvicg, De Broglie, Buhl. Valiosos artículos son el aporte de otros cuya obra es más reciente pero también de un valor que ya se estima importante en el mundo científico de estos días. Entre éstos mencionamos a N. Bourbaki.

Estos nombres, y muchos que no mencionamos, garantizan la seriedad y la importancia de la obra:

Ella consta de tres partes: I. *El templo matemático*, que comprende A. Estructuras y B. Disciplinas; II *La epopeya matemática*, sub-dividida en A. Pasado, B. Presente y C. Porvenir, y III *Influencias* cuyas secciones son: A. Las matemáticas en la formación del

espíritu humano (Matemáticas, psicología, pedagogía); B. Las Matemáticas y la Filosofía; C. Las Matemáticas, la realidad y las Ciencias de la Naturaleza; D. Las Matemáticas, la Belleza, la Estática y las Bellas Artes; E. Las Matemáticas, las Técnicas y la dominación de la Naturaleza, y F. El rol de las Matemáticas en la Sociedad y en el desarrollo de las civilizaciones.

Hemos querido enunciar en esta reseña todas estas sub-divisiones, porque así queda de manifiesto el interés que tiene el libro no sólo para los que se dedican a la Ciencia o a la Filosofía, sino también para todos los que quieren estar informados en cuestiones que atañen a la cultura. Como era de esperar, no todos los artículos suponen una misma clase de lectores; hay algunos que tanto por su lenguaje técnico como por su profundidad, no serían bien aprovechados sino por el especialista dentro de las matemáticas. Sin embargo, la lectura completa de la obra o la de muchas de sus partes será valiosísima para los profanos, especialmente para aquellos que aún se resisten, por desconocimiento, a apreciar correctamente la importancia de las Matemáticas, la diversidad y belleza de sus construcciones y su incesante progreso que las hace hoy inabarcables para el intelecto de una persona, por talentosa y esforzada que ella fuese.

En la parte I, sección B. Disciplinas, no están éstas, como se ha dicho, tratadas por separado: algunas han merecido dos o más artículos, mientras que otras son simplemente aludidas dentro de estos mismos. Así, esta sección se subdivide a su vez en cinco números: 1) El número. 2) El espacio, 3) La función, 4) El grupo y 5) La probabilidad; cada uno de los cuales comprende de uno a cuatro artículos.

Toda la sección dedicada a la Psicología y Enseñanza contiene sólo dos artículos y se nota aquí la falta de cuestiones de sumo interés que no se abordan, pero la explicación se da ahí mismo en una nota según la cual ellas quedan como temas de artículos de una segunda serie con que se continuará este volumen.

Las secciones A y B de la parte II contienen, entre otros, artículos dedicados a recordar la obra de matemáticos fallecidos cuya influencia renovadora domina en la matemática actual y se dejará sentir en adelante: Sophus Lie, Lebesgue, Hilbert.

Por último, señalemos que más de alguno de los artículos se publican aquí, fallecidos los autores mientras se terminaba la compilación; se enriquece así el libro recogiendo los últimos escritos de A. Lautman, P. Mony y L. Brunschvicg.

Sin caer en la tentación de analizar varios de los artículos, interesantes y sugestivos incluso desde el punto de vista de la Filosofía, no sólo por falta de espacio sino que en muchos casos por falta de la debida competencia, llamamos la atención de los interesados en la epistemología al de A. Buhl en que sugiere, con convincentes fundamentos, una justificación estética en lo epistemológico. A quienes quieran recrearse en las Matemáticas sin profundizar en ellas, recomendamos el artículo del propio Le Lionnais «La Belleza en Matemáticas» con ilustraciones. El deseo de conocerlas más a fondo puede nacer aquí.

PAUL FOULQUIÉ: *L'existencialisme*.—Presses Universitaires de France. París, 1948. Págs. 128.

La filosofía existencialista ha provocado un extraordinario revuelo después de la pasada guerra mundial, no sólo en Francia — que es hoy la sede del existencialismo — sino en el orbe entero. Ha dado margen a una inquietud espiritual semejante a la que produjo la filosofía de Bergson a comienzos de este siglo y el «dadaísmo» y el «surrealismo», en el terreno literario, después de la guerra de 1914.

Hombres de diferentes tiendas políticas y religiosas han dirigido sus fuegos contra el existencialismo, a través de libros, folletos, panfletos, etc. Como lo anota Vicente Fatone, en su obra «El Existencialismo y la libertad creadora», Ed. Argos, B. Aires, 1948, se ha llegado inclusive a motejar a Heidegger de «peligro internacional», pues muchos de sus admiradores y secuaces se cuentan entre quienes secundaron los planes de Hitler. Y no es éste el único calificativo con que se ha pretendido lapidar al existencialismo. Claude Favre lo ha llamado «peligro social», «narcisismo de desesperados». Otros lo han denominado «náusea de la impotencia», «cocaína filosófica» y hasta «mistificación» lisa y llana.

El blanco de las mayores críticas ha sido naturalmente el jefe máximo que tiene hoy día este movimiento: *Jean-Paul Sartre*. Sin embargo, la mayoría de estas críticas como lo apunta agudamente Fatone: «tienen el defecto de atender casi exclusivamente a algunas obras literarias de Sartre, y no a su sistema filosófico tal como aparece expuesto en *L'Être et le Néant*. La obra literaria — continúa — refleja, a veces, el pensamiento de Sartre; pero con frecuencia es un simple recurso para ir *ensayando* las ideas que sólo más tarde cobrarán su forma definitiva. Lo que sus personajes piensan no siempre es lo que piensa Sartre; pero Sartre los hace pensar como para ir sometiendo a prueba sus pensamientos posibles». (Ob. cit., pág. 12). Aun más: hay hasta impugnadores de Sartre que han confesado no haber leído *L'Être et le Néant*. Al respecto, el profesor Foulquié, en la página 38 de su libro que sirve de comentario a esta crónica, asevera que «bastarían los dedos de la mano para contar a quienes han tenido la paciencia de leer, línea a línea, *L'Être et le Néant*, y mucho menos contar a los que pueden afirmar lealmente que lo han comprendido siempre.»

Lo dicho pone de manifiesto los precarios fundamentos que han solido tener algunas de las críticas dirigidas al existencialismo y especialmente a Sartre. Es que merodea por el mundo científico y filosófico de hoy un sinnúmero de audaces que, sin mayores conocimientos o informaciones, se lanza simplemente a la crítica gratuita de doctrinas o teorías como si se tratara de meros problemas caseros... Su carencia de solidez cultural les impide, muchas veces, comprender que un sistema filosófico es un todo orgánico y organizado; que, a la manera de un ser vivo, es una estructura en la cual cada miembro del todo es tributario del conjunto y éste, a su vez, de aquél. En estas condiciones, resulta evidente que no es posible intentar una crítica seria de un sistema filosófico cualquiera mientras no se conozcan realmente todos sus fundamentos, todas sus premisas esenciales. Toda-

vía más: mientras no se conozcan sus raíces históricas, puesto que la filosofía es inseparable de su propia historia. En los sistemas filosóficos no sólo hay unidad indivisible de todos sus principios y fundamentos, sino que hay aún continuidad, de modo tal que las doctrinas o teorías actuales, se explican en gran parte por lo que pensaron los filósofos del pasado, y preparan, en considerable medida, lo que habrá de pensarse mañana. Por esto mismo, la verdadera cultura—sea ésta filosófica, científica o de cualquier otro orden—demanda, de quien quiere lograrla, extraordinario trabajo y vigilia; exige hondura, perseverancia, renunciación a lo fácil y superficial y a la imperativa «ley del menor esfuerzo».

Se ha dicho, por otra parte, que el existencialismo en Francia es sólo una moda, y que su éxito se debe únicamente al «snobismo» de unos cuantos que tienen fiebre de exhibición y de publicidad. Pero quienes así piensan ignoran tal vez que esta doctrina tiene cimientos profundos en la propia vida contemporánea; que traduce fielmente lo que Albert Camus ha llamado «l'enfer du présent» en esta civilización incierta, crítica, sin rumbo fijo y claro en lo político, en lo social y en lo económico. El existencialismo pretende justamente coger en su realidad concreta el drama mismo de la vida humana de la hora presente. Cumple así su verdadera misión como doctrina filosófica, puesto que la filosofía ha sido, es y será siempre la expresión de una época dada. Ninguna filosofía podrá tener eco en el alma humana si no ausculta e interpreta, aunque sea en parte, la propia realidad que vive el hombre. Así se explica que el existencialismo en Francia haya trascendido hasta los sectores más variados de las letras. Se ha manifestado en obras filosóficas como *L'Être et le Néant*, de J. P. Sartre; en ensayos como *Le Mythe de Sisyphe*, de A. Camus; en novelas como las ya conocidas de Sartre (*Le Mur*, *L'Âge de Raison*, *La Nausée*, *Les chemins de la Liberté*, etc.), en *Etranger*, de Camus y *Sang des Autres*, de Simone de Beauvoir; en piezas teatrales como *Les Mouches* y *Huis Clos*, de Sartre y *Calígula*, de Camus. Agreguemos aún los numerosos artículos de revista aparecidos en estos últimos tiempos.

El libro de Paul Foulquié tiene, a nuestro juicio, dos virtudes principales: 1.º Deja en claro que el existencialismo no es una simple moda que ha aparecido como un «champignon» después de una tempestad, sino que, al contrario, tiene profundas raíces en la historia misma de la filosofía y en la vida real y efectiva del hombre no sólo del momento presente sino de todos los tiempos; y 2.º Es una exposición absolutamente objetiva de las ideas fundamentales de esta doctrina. Es, por esto, un valioso trabajo de divulgación para quienes desean una visión sintética y sencilla de esta corriente filosófica.

En efecto, con esa claridad que parece posible sólo en lengua francesa, el profesor Foulquié comienza su obra con un agudo análisis de los términos «esencia» y «existencia», análisis que permite situar al lector en el corazón mismo del asunto. Plantea, en seguida, el problema de la diferencia de orientación entre la filosofía clásica y la filosofía existencialista. La filosofía clásica, hasta el siglo XIX, acentuó en sus reflexiones la primacía de la «esencia» sobre la «existencia». El existencialismo hace lo opuesto: a la inversa de la filosofía clásica, no tiene interés por las «esencias», por las abstracciones. Es, en

este sentido, la antípoda del espíritu matemático; su interés se dirige a lo que existe, o más bien a la existencia real y concreta de lo que existe.

Sobre esta base, el profesor Foulquié distingue dos grandes momentos en el pensamiento filosófico: el de la «Filosofía Esencialista», en que se da prioridad a la «esencia» y el de la «Filosofía Existencialista», en la que dicha primacía se invierte.

Hace un examen, a continuación, del proceso evolutivo de la «filosofía esencialista», deteniéndose en el análisis de los tres grandes jalones de esta corriente: a) El esencialismo teológico, según el cual las «esencias» existen en un mundo suprasensible o en Dios. Menciona como sus representantes principales a Platón y a San Agustín, aunque conviene en que «con relación a Platón, San Agustín es un existencialista y es posible encontrar en él, como en todos aquellos que han vivido una vida personal intensa, actitudes análogas a las del existencialismo moderno». (pág. 20); b) El esencialismo conceptualista que asevera que las esencias sólo existen en el espíritu humano. Incluye aquí el conceptualismo aristotélico, el tomista y el cientista; y c) El esencialismo fenomenológico de Husserl que muestra relaciones estrechas con el existencialismo francés contemporáneo. (Recuérdese que *L'Être et le Néant* de Sartre lleva como subtítulo: *Essai d'ontologie phénoménologique*.)

Entra después en el estudio de la filosofía existencialista. Se detiene primeramente en las tesis fundamentales de Soren Kierkegaard y de Martín Heidegger — antecedentes inmediatos del existencialismo francés — para examinar, en seguida, con cierta detención, las premisas básicas del existencialismo en general. Luciendo admirable destreza en cuanto a estilo y al manejo de la terminología filosófica, el profesor Foulquié analiza el sentido de la existencia en las cosas y en el hombre. Determina las condiciones esenciales que requiere la existencia propiamente tal, en el concepto del existencialismo, para llegar a la conclusión que sólo el hombre puede cumplir con semejantes requisitos. Porque «existir» no es sinónimo de «ser». Las piedras «son», pero no «existen» por sí mismas sino en relación con el acto mental que les confiere existencia. La existencia no es un mero estado; es un acto; es un pasaje de la posibilidad a la realidad, pero dicho pasaje exige libertad de elección, autodeterminación. Es fácil advertir entonces que no todo hombre goza de este privilegio y, por consiguiente, que no todo hombre existe realmente, en el sentido estricto que posee el vocablo para los existencialistas. Hay muchos seres humanos que, en lugar de elegir libremente lo que desean ser, se dejan arrastrar por directivas ajenas. Propiamente hablando, éstos no existen; son. Existir es elegir siempre un modo de vida nuevo. La existencia que se estabiliza en el tipo que ha querido ser, se transforma en «ser» y deja de «existir». La existencia es constante transcendencia; es un eterno afán de sobrepasar lo que se es. Por eso la existencia humana es dramática y angustiosa, más angustiosa aún si se considera que ni las luces teóricas ni las prácticas son una ayuda para que el hombre encare la solución del terrible drama que significa la existencia. Hasta hoy, la razón no ha logrado hacer comprender al hombre el mundo en que vive, ni tampoco comprenderse a sí mismo. Al contrario, a cada instante tropieza con enormes incógnitas que quedan sin respuesta alguna. De aquí que el existencialista

se refugie en el irracionalismo. Buscando solución a los enigmas que la propia razón plantea, el hombre podría tal vez hallar respuesta en la idea de un Dios creador. Pero con ello no aplaca tampoco su angustia de saber, porque Dios sobrepasa infinitamente las capacidades del espíritu humano y jamás logrará el hombre una explicación satisfactoria acerca del porqué mismo de la acción divina creadora, que traiga paz a su razón inquieta.

Tampoco resultan suficientes las luces prácticas de la acción, pues el existencialista carece de los conocimientos indispensables y eficaces para orientar su vida y elegir su destino en forma justificada. Al contrario, ninguna norma moral le sirve, puesto que toda norma moral es, por esencia, ideal y está concebida para dirigir la conducta del hombre en general, del hombre ideal, abstracto. No es posible elaborar normas morales válidas para tales o cuales hombres, singulares y concretos, de carne y hueso. Y el existencialista sostiene terminantemente que a cada hombre corresponde forjarse su propia existencia y, por ende, trazarse sus propias normas de vida. Lo que cada ser humano debe ser no está escrito en lugar alguno; tiene que inventarlo. Podría, sin duda, entregar el cuidado de la dirección de su vida a alguien de su confianza, mas siempre ese alguien se valdría para tal efecto de ciertos principios de vida que serían completamente ajenos a la existencia que pretende dirigir. Así las cosas, el hombre avanza inevitablemente por la vida como «en una noche sin estrellas y por un camino plagado de precipicios». (pág. 53).

Todo esto produce, como lógica consecuencia, la angustia existencialista. Angustia derivada, por una parte, de ese vivo sentimiento de haber sido lanzado a la vida sin haberlo querido; y, por otra parte, de tener que buscar, sin recurso alguno, la propia dirección de su vida. Y es que, como el existencialista rechaza como vana toda construcción del espíritu, todo mundo ideal, llega a la dolorosa contradicción de tener que elegir caminos para su existencia sin poseer principios de elección, sin pauta alguna que le permita juzgar si ha elegido bien o mal.

Después de este examen del existencialismo en general. Paul Foulquié dedica un estudio especial a las ideas básicas del existencialismo ateo representado por Jean-Paul Sartre y al existencialismo católico que encarna Gabriel Marcel, mostrando cuanto hay de original y de irreductible en estos dos pensadores. Del análisis que hace Foulquié de la doctrina de ambos, queda en evidencia el grave error que significa calificarlos peyorativamente como filósofos de tercer orden, como más de alguna vez se ha hecho.

Termina Paul Foulquié su interesante estudio con un análisis acucioso de la filosofía de Louis Lavelle, filósofo que representa en la hora actual una síntesis del esencialismo y del existencialismo.

OSCAR AHUMADA BUSTOS

LA SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

Durante el mes de julio de 1948, se realizaron en Santiago diez reuniones destinadas a estudiar los fines y medios de acción de una Sociedad Chilena de Filosofía. Estos trabajos preliminares culminaron con la elaboración de un proyecto de Estatuto Orgánico y planes generales para el futuro.

Participaron en aquellas reuniones, integrando un Comité de Iniciativa, las siguientes personas: señores, Oscar Ahumada Bustos, Mario Ciudad Vásquez, Humberto Díaz Casanueva, Juan Gómez Millas (Decano de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile), Abelardo Iturriaga Jamet, Bogumil Jasinowski, señorita Teresa Jenschke, Pedro León Loyola Leyton, Enrique Molina Garmendia (Rector de la Universidad de Concepción), Roberto Munizaga, Jorge Millas, Francisco Meyer, Luis Oyarzún Peña, Egidio Orellana, señora Adriana Ponce de Fuenzalida, Ramiro Pérez Reinoso, Armando Roa R. y Santiago Vidal Muñoz.

En un ambiente de comprensión e interés, el 29 de julio de 1948 se llevó a efecto la sesión de constitución de la Sociedad Chilena de Filosofía, en la Sala Barros Arana de la Biblioteca Nacional. Presidió esta reunión el señor Enrique Molina G.

Además de las personas señaladas anteriormente, participaron en la susodicha asamblea, los señores Alberto Bahamondes Calvo, J. Pascual Defossez, Ricardo Dávila Silva, Eduardo Escudero Otárola (Rector del Seminario Pontificio), Pedro Fernández Riffo, Carlos Grandjot, Jorge Nicolai, Félix Armando Núñez, Francisco Vives, Enrique Valenzuela (Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica), Carlos Videla y Pedro Zuleta. Excusaron su inasistencia, los señores Eugenio González Rojas, Alfredo Lagarrigue, Enrique Marshall Henríquez, Luis Custodio Muñoz, Roberto Munizaga Aguirre, señora Corina Vargas de Medina (Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Concepción) y Carlos Vicuña Fuentes. En el extranjero se encontraban, la señora Amanda Labarca y el señor Jorge Millas.

Don Pedro León Loyola Leyton hizo una relación de la finalidad de la reunión, destacando la importancia histórica del acto y los propósitos que animaron a los iniciadores, a quienes congratuló cordialmente. Hizo votos por el feliz destino de la Sociedad, leyendo finalmente el proyecto de Estatuto, del cual hizo algunos comentarios. Fué aprobado unánimemente dicho Estatuto Orgánico.

En esta misma oportunidad, fueron designados miembros honorarios de la institución, como justo reconocimiento a la importante labor realizada en pro de los estudios filosóficos, los señores Enrique Molina G., Guillermo Mann y Luis Lagarrigue.

A continuación se ofreció la presidencia a don Pedro León Loyola Leyton, quien en términos emotivos declinó agradeciendo el honor que le tributaba la asamblea. Los miembros de la Sociedad solicitaron a don Enrique Molina G., que aceptara dicha presidencia, quedando a su cargo por el término de dos años.

Por unanimidad se designó el siguiente Directorio: Presidente, Sr. Enrique Molina Garmendia; Vice-presidente, Sr. Humberto Díaz Casanueva y Monseñor Eduardo Escudero Otárola; Secretario General, Sr. Santiago Vidal Muñoz; Secretarios de Sesiones, Sr. Oscar Ahumada Bustos y Dr. Armando Roa Rebolledo; Secretario de Difusión, Sr. Mario Ciudad Vásquez; Secretario de Publicaciones, Sr. Ramiro Pérez Reinoso, y Tesorero, Sra. Adriana Ponce de Fuenzalida.

En el resto del año, se efectuaron cuatro reuniones de estudio generales, reglamentarias. La primera de ellas estuvo a cargo del señor Ramiro Pérez Reinoso, quien disertó sobre «Jonathan Edwards en el Pensamiento Colonial de Estados Unidos». Las doctrinas de este filósofo de espíritu puritano, fueron estudiadas documentalmente. El conferencista se refirió a los antecedentes históricos, a sus obras y a la importancia que estas doctrinas tuvieron en el desarrollo intelectual de los Estados Unidos en el período colonial.

Francisco Meyer presentó un completo trabajo sobre «Algunas Tendencias de la Filosofía Francesa de Hoy». El texto aparece en otras páginas de esta Revista.

Armando Roa R., se preocupó en sesión de estudios del tema «Consideraciones histórico-metafísicas sobre la ética spinoziana». También se publica en este número.

Finalmente, el señor Humberto Díaz Casanueva, el 26 de Noviembre, en conferencia pública en la Universidad de Chile, habló acerca de «Poesía y Metafísica de T. S. Elliot» (Premio Nobel), tema que dió oportunidad para una interesantísima discusión en la reunión última del año, efectuada el 16 de Diciembre. El señor Díaz Casanueva hizo en su primera parte un estudio sobre las conexiones existentes entre la poesía y la metafísica. En la segunda parte presentó un análisis acucioso de la obra poética de Elliot, con profundo conocimiento de ella, e ilustrando su punto de vista con citas y comparaciones críticas.

En el mes de agosto, la Sociedad recibió a la profesora de filosofía de la University of Pennsylvania, miss Elizabeth Flower quien permaneció una larga temporada en Buenos Aires, con fines de estudio. Fué acogida por la Sociedad en una reunión íntima, en la cual hubo oportunidad para conocer vivamente las principales ideas que informan el pensamiento filosófico norteamericano actual. Posteriormente se le brindó la ocasión de ofrecer al público de Santiago, en la Sala de Conferencias de la Universidad de Chile, una conferencia sobre un «Panorama del Pensamiento Filosófico Contemporáneo en los Estados Unidos». Esto constituyó el primer acto público de la Sociedad.

El médico español, señor Pedro Laín Entralgo, a su paso por la capital, fué invitado por la Sociedad a ofrecer una conferencia, que versó sobre la «Conciencia Histórica del Intelectual Contemporáneo».

También la Sociedad estuvo representada en las conferencias públicas que presentó el filósofo italiano Guido de Ruggiero.

Antes del receso de verano, después de unas de las discusiones más interesantes alrededor de la conferencia del señor Humberto Díaz Casanueva, los miembros de la Sociedad concurrieron el 16 de diciembre a una comida de fraternidad en el Club de la Unión. Hubo elogiosas expresiones por la buena marcha de la institución. Hablaron los señores: Humberto Díaz Casanueva, Mons. Eduardo Escudero Otárola, el Dr. Jorge Nicolai y la señorita Teresa Jenschke.

El señor Cornelio Kruse ha comunicado la incorporación de la Sociedad Chilena de Filosofía a la «Inter-American Federation of Philosophical Societies». El Presidente y el Secretario de nuestra Sociedad forman parte del Comité Ejecutivo. Esta institución prepara, en la actualidad, el Primer Congreso Interamericano de Filosofía que se realizará en México en 1950.

Actualmente están radicados temporalmente en el extranjero los siguientes miembros activos de la Sociedad: el señor Jorge Millas en Puerto Rico y el señor Roberto Muni- zaga en Venezuela. El Prof. Francisco Meyer fué llamado a desempeñar la cátedra de Filosofía en la Universidad de Sarrebrück (Alemania) y tiene el carácter de corres- ponsal de la Sociedad.

La Sociedad Chilena de Filosofía ha sido invitada a integrar el Instituto Internatio- nal de Philosophie, como también lo ha sido a incorporarse a la Fédération Inter- nationale des Sociétés de Philosophie, creada en el X Congreso Internacional de Filoso- fía de Amsterdam.

* * *

Dos lamentables pérdidas ha sufrido la Sociedad en su aún corta vida. Han falle- cido, el Dr. Guillermo Mann y Monseñor Eduardo Escudero O.; el primero miembro honorario de la Sociedad y, el segundo, su activo y prestigioso Vice-Presidente. De am- bos acontecimientos se da información aparte.

Debemos consignar algunas cooperaciones efectivas a la Sociedad. La Revista «Atenea» de Concepción ha ofrecido una Sección especial en sus páginas. El Centro de Estudios Filosóficos de Bolivia, en igual forma, ha ofrecido su Sección en el diario «La Razón» de La Paz.

El Rector de la Universidad de Chile, señor Juvenal Hernández, en un gesto que demuestra tangiblemente su elevado espíritu y su interés por obras y empresas de sig- nificado cultural, ofreció a fines de 1948 financiar la Revista de Filosofía, primera en su género en Chile. Además ha aportado a la institución la suma de quince mil pesos co- mo asignación anual de la Universidad de Chile.

Todo esto compromete seriamente la gratitud del Directorio y de los señores miem- bros de la Sociedad, para con estas y otras personas que han brindado su espontánea y efectiva cooperación.

ESTATUTO ORGANICO

I.—PROPOSITOS

ART. 1.º La «Sociedad Chilena de Filosofía» tiene las siguientes finalidades:

- 1) Impulsar los estudios filosóficos con severidad de método, honradez y tolerancia;
- 2) Contribuir por medio de esos estudios a la dilucidación de los problemas de nuestra cultura;
- 3) Difundir los conocimientos filosóficos y señalar su importancia y trascendencia.

ART. 2.º Para cumplir estos fines, recurrirá a los siguientes medios, sin exclusión de otros que puedan estimarse adecuados:

- 1) Celebrará periódicamente reuniones de estudio;
- 2) Organizará cursos y conferencias y hará publicaciones;
- 3) Procurará realizar jornadas o congresos de índole filosófica y participar en torneos similares, dentro y fuera del país;
- 4) Tratará de mantener y fomentar una biblioteca propia, un Archivo y un Servicio de Informaciones;
- 5) Mantendrá relaciones con las instituciones similares del país y del extranjero, y establecerá vínculos de solidaridad con ellas y con personalidades consagradas al estudio de la filosofía.

II.—DE LOS MIEMBROS

ART. 3.º Habrá cuatro clases de miembros: activos, cooperadores, benefactores y honorarios.

a) Desde el momento mismo de constituirse la Sociedad, sus fundadores tienen la calidad de miembros activos. Con posterioridad a ese hecho, ella se adquirirá por elección, realizada por quienes ya la posean, y previo el cumplimiento de los requisitos siguientes: 1.º que el nombre del candidato haya sido comunicado a todos los miembros activos residentes en el país, a lo menos un mes antes de la reunión general en que deba efectuarse la votación; 2.º haber obtenido en ésta el voto favorable de la mayoría de los miembros activos presentes, y 3.º no haber recibido ningún voto en contra.

b) Son cooperadores los que, previa una solicitud escrita, hayan sido aceptados por los miembros activos, en la misma forma indicada en la letra a) del presente artículo, para colaborar en la realización de los fines de la Sociedad.

c) Son miembros benefactores las personas designadas por la Sociedad en ese carácter, en razón de beneficios valiosos que hayan hecho a la institución.

d) La Sociedad podrá conferir el título de miembros honorarios a personalidades del país o del extranjero que, por la alta calidad de su labor filosófica, sean acreedores a esa distinción.

La elección de miembros benefactores y honorarios se hará por la mayoría absoluta de los miembros activos presentes, en una reunión general a la cual se haya citado con la indicación expresa de que esa elección será uno de los asuntos.

ART. 4.º Los miembros de todas las categorías pueden concurrir a las reuniones; pero sólo los activos tienen derecho a voto y son elegibles para cargos directivos.

ART. 5.º Dejará de pertenecer a la institución todo miembro activo o cooperador que, durante un año completo, no haya participado en forma alguna en sus labores.

III.—DEL DIRECTORIO

ART. 6.º El Directorio estará compuesto por un Presidente, dos Vicepresidentes, un Secretario General, dos Secretarios de Sesiones, un Secretario de Publicaciones, un Secretario de Difusión y un Tesorero. Serán elegidos por el término de dos años en reunión plena de miembros activos, por simple mayoría.

ART. 7.º Corresponde al Directorio, velar por el estricto cumplimiento de las disposiciones del presente Estatuto. Especialmente le incumbe todo lo concerniente a asuntos administrativos.

ART. 8.º El Directorio deberá dar cuenta anualmente de su gestión en reunión general.

IV.—DE LAS REUNIONES

ART. 9.º Habrá tres clases de reuniones ordinarias: de Directorio, generales de estudio y la reunión general anual destinada a oír la cuenta del Directorio.

El Directorio deberá sesionar a lo menos dos veces al mes, con un quorum no inferior a la mayoría de sus miembros.

Las reuniones generales de estudio serán mensuales. Para realizarlas bastará la concurrencia de la quinta parte de los miembros activos.

En el mes de julio de cada año, se efectuará la reunión general destinada a oír la cuenta a que se refiere el Art. 8.º En esa misma reunión se hará, cada dos años, la elección de nuevo Directorio. El quorum para esta sesión anual será la mayoría absoluta de los miembros activos. Después de dos citaciones infructuosas, el quorum será un tercio.

ART. 10. Las reuniones extraordinarias destinadas a elecciones o a otros asuntos que deban resolverse por votación, exigen el mismo quorum indicado en el inciso final del artículo anterior.

ART. 11. El Presidente podrá citar a reuniones extraordinarias cuando lo estime conveniente.

ART. 12. La periodicidad de las reuniones anteriormente indicada, se refiere a la época que transcurre desde el 1.º de marzo hasta el 30 de noviembre inclusive.

ART. 13. Toda votación que afecte a personas será secreta.

V—DEL FINANCIAMIENTO

ART. 14. El financiamiento de la institución se hará a base de cuotas mensuales de los miembros activos, que no podrán ser inferiores a veinte pesos. Ese mínimo podrá ser modificado en reunión general.

ART. 15. El Directorio podrá arbitrar otras medidas de financiamiento.

VI.—DE LA REFORMA DE ESTE ESTATUTO

ART. 16. Todo proyecto de reforma del Estatuto Orgánico, deberá ser elaborado por el Directorio o presentado a él con la firma de la quinta parte a lo menos de los miembros activos.

En todo caso, el estudio de la reforma por la asamblea general de los miembros activos, sólo podrá iniciarse en una reunión a la cual se haya citado con un mes de anticipación a lo menos. La citación deberá ir acompañada del proyecto de reforma y de un informe sobre él evacuado por una Comisión que el Directorio deberá haber designado oportunamente

Las proposiciones a que se llegue mediante el estudio del proyecto se votarán en una reunión general a que se haya citado con una anticipación mínima de diez días, y las reformas que ellas impliquen sólo se entenderán aprobadas si reciben el voto conforme de la mayoría absoluta del total de los miembros activos.

ARTÍCULO TRANSITORIO:

El Directorio estará obligado a elaborar un Reglamento complementario del presente Estatuto Orgánico en el plazo de dos meses, el cual será discutido en reunión General.

COMUNICACIONES

Con motivo de su fundación, han saludado a la Sociedad Chilena de Filosofía, las siguientes instituciones y personalidades:

Aníbal Sánchez Reulet, Secretaría General de la Unión Panamericana. Washington.

Risieri Frondizi, Universidad de Pennsylvania.

Cornelius Krusé, Columbia University (N. Y.)

Francisco Romero, Buenos Aires.

Cátedra Alejandro Korn, Francisco Romero.

Grupo Filosófico de La Habana, Humberto Piñera Llera.

Institut International de Philosophie. Sorbonne. Faculté des Lettres. París.

Universidad Nacional de Colombia. Rector Sr. Luis López de Mesa.

Dirección General de Enseñanza Superior de Investigación Científica (Departamento de Coop. Int.) México. Ing. Héctor Murillo A.

Instituto «Luis Vives». Consejo Superior de Investigación Científica de Madrid, señor José Todolí.

Centro de Estudios Filosóficos de Bolivia. (Presidente: Sr. Roberto Prudencio y señor Bernardo Blanco González).

Señor Juvenal Hernández, Rector de la Universidad de Chile.

Francisco Walker Linares, Secretario General de la Comisión Chilena de Cooperación Intelectual.

Fundación Juan Enrique Lagarrigue. Santiago. Chile.

Heath Bowman, Agregado Cultural de la Embajada de EE. UU.

Señor Alberto Ostria Gutiérrez, Embajador de Bolivia.

Señor Emilio García Godoy, Embajador de la República Dominicana.

Señor Encargado de Negocios de Suiza.

Sociedad Chilena de Historia y Geografía.

Sociedad de Escritores de Chile.

LA FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD

PEDRO GODOY LAGARRIGUE. *La Libertad y el determinismo*.—(Cátedra de «Introducción a la Filosofía». Prof. Sr. Mario Ciudad V. Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile.)

En este estudio de carácter general, el autor examina el problema de la libertad y el determinismo «desde el punto de vista lógico y gnoseológico, planteándolo en respuesta a las preguntas de si son pensables y compatibles las categorías de libertad y determinación, de cuáles son los márgenes de su validez y cuál su eficacia interpretativa».

Para tal fin, el señor Godoy precisa en primer término, la idea del determinismo que nos revela el sentido común y la experiencia. El determinismo es visto en toda su amplitud, no sólo como principio explicatorio en las ciencias inductivo-experimentales, sino también como fundamento de la legalidad lógica, matemática, ética y jurídica. Es visible la tendencia a vincular el determinismo con la necesidad lógica.

Después de exponer la doctrina determinista y mostrarse disconforme con su forma absoluta, se analiza la doctrina librealbedrista, que también es desechada. A continuación revisa otras variantes de esta última concepción.

La primera parte del trabajo conduce a la conclusión de que «es menester un pequeño número de postulados capaces de sustentar una doctrina al servicio de nuestros intereses teóricos y prácticos. Debemos ser capaces de manejar un instrumento de conocimiento tan eficaz como el determinismo, pero al mismo tiempo mantener en pie una aspiración muy motivada a justificar la libertad, no como un vago deseo de nuestra subjetividad, sino como una realidad objetiva universal».

Este propósito inspira la segunda parte del estudio. Formalmente el autor discurre según modalidades que recuerdan al more geométrico del racionalismo. El pensamiento reposa en una trama cerrada de postulaciones, implicaciones y consecuencias.

Transcribimos algunas de las tres postulaciones, cuatro implicaciones y nueve consecuencias:

«La realidad aparece y es concebible como un conjunto interrelacionado.» «El encañamiento de la realidad no es riguroso, regular ni único, pues presenta coyunturas o articulaciones en que se quiebra la continuidad de la determinación.» «La realidad

se nos ofrece en unidades diferentes y formando conjuntos cualitativamente diversos, cuya pluralidad aparece y resulta lógicamente irreductible.»

«Sin alterar ni interferir las determinaciones globales que rigen a los encadenamientos fijos, esta pluralidad de posibilidades suscita situaciones que al sujeto parecen conflictivas o disyuntivas, y lo incitan a resolverlas con su aporte propio.» «Las discontinuidades que suelen surgir en los procesos, significan un cambio de legalidad.» «Las leyes generales inexorables no definen suficientemente los fenómenos, ostentando un margen de imprecisión: son aplicables a una realidad simplificada por abstracción.» «La libertad es el estado de actividad de una unidad simple o compuesta, sometida a su determinación interna o legalidad propia, en oposición, conflicto o diferencia con las determinaciones externas o legalidades ajenas de las demás unidades o del medio que la rodea.»

KARLA CORDUA S. *El Pragmatismo y el Método Cartesiano*.—(Cátedra de «Introducción a la Filosofía. Prof. Sr. Mario Ciudad V. Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile.)

El racionalismo cartesiano y el empirismo pragmatista mantienen posiciones gnoseológicas opuestas. Aquél «prueba la verdad de una proposición recurriendo a principios universalmente válidos y abstractos; éste «demuestra la validez de una proposición apelando a casos concretos y particulares».

La autora estudia a continuación dichos principios cartesianos, a partir de la evidencia del cogito. La duda metódica, la convicción irredargüible de la existencia propia implicada en esa actitud de fundamental incertidumbre, la derivación del mundo exterior a partir de esa certeza, son expuestas con nítida claridad y encomiable sencillez.

Después de bosquejar el ambiente filosófico que prevaecía en la época de iniciación del pragmatismo, la señorita Kordua expone las críticas de Charles S. Peirce a la regla cartesiana de la evidencia. Este filósofo, «negando que un juicio sea tanto más verdadero cuanto más claro y distinto se nos presente, sostiene que la validez de un juicio hay que encontrarla en sus resultados concretos y, especialmente, en sus consecuencias prácticas para actividad humana.»

«El pragmatismo reemplaza el criterio de la evidencia de Descartes por otro principio, según el cual la verdad se encuentra en lo que es útil, valioso, fomentador y preservador de la vida del hombre.» La concepción del hombre implícita en esta doctrina difiere de la cartesiana.

Después de referirse al pragmatismo de Nietzsche y al instrumentalismo de Dewey, aprecia el espíritu cartesiano y el pragmatismo en los siguientes términos: «Personalmente consideramos el cartesianismo como una doctrina de mayor valor filosófico que el pragmatismo, no sólo por su repercusión posterior, sino porque Descartes creyó en la posibilidad de llegar a un conocimiento valioso e incluso proporcionó un método capaz de lograrlo».

MARÍA E. DEL VALLE A. *Estudio comparativo entre Descartes y Husserl*.—(Cátedra de «Introducción a la Filosofía». Prof. Sr. Mario Ciudad V. Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile.)

La autora inicia su estudio señalando la actitud polémica de Descartes y Husserl respecto de la filosofía imperante en sus respectivas épocas, o sea, el escolasticismo y el neokantismo.

El gran filósofo francés se acoge a la duda metódica, la cual le permitirá llegar al principio indubitable en que cimentará su filosofía. «Pone en tela de juicio todas las teorías y principios filosóficos hasta encontrar el indudable, que para él será el principio de la conciencia. Ha encontrado la seguridad en las consideraciones del «cogito ergo sum».

El creador de la fenomenología, por su parte, ha reconocido en las Meditaciones Cartesianas la enorme influencia que Descartes ha ejercido sobre su pensamiento. Propone el método de la reducción fenomenológica, según el cual hemos de cambiar la dirección natural del espíritu hacia la realidad concreta, no para negarla—como hacen los sofistas—ni para dudar de ella—como los escépticos. Se trata de suspender el juicio, de poner entre paréntesis al mundo concreto, transitoriamente, a fin de considerar antes otros problemas más asequibles a la mente humana. Es la epojé fenomenológica. La reflexión intuitiva ha de adentrarse, en seguida, en el flujo puro de lo vivido.

«El intuitivismo husserliano, inseparable de la exigencia de un comienzo absoluto en el conocimiento, prohíbe cualquier procedimiento metódico que vaya más allá de las intuiciones propiamente dichas. Por eso necesita un método que se atenga a los momentos intuitivos y no los sobrepase. Este método tiene que ser la descripción, es decir, un registro cuidadoso de los datos que proporcionen las esencias.

Ambos, pues, han pretendido crear una ciencia filosófica fundamental. «Se diferencia así la reducción fenomenológica del método cartesiano en que en éste se duda de la objetividad del conocimiento, para justificarla, mientras que la fenomenología renuncia de antemano al problema, (respecto de sus conexiones con el mundo externo) para llegar a situarse en una esfera que le precede.»

Descartes supera el solipsismo recurriendo a una idea clara y distinta, Dios, con lo cual se desliza hacia la metafísica. Husserl lo hace mediante la idea de la conciencia intencional, diferente de la psicológica, considerada como esencia extratemporal; se inclina así al problema del conocimiento, a la Gnoseología.

Finalmente, se estudia la intuición en Descartes y Husserl. «Ambos han comprendido el fondo de la intuición inevitable en todo saber.»

JORGE PALACIOS CALMANN. *Sobre una aplicación del Principio de Trascendencia*.—(Cátedra de «Introducción a la Filosofía». Prof. Sr. Luis Oyarzún. Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile.)

El autor de este trabajo se ocupa especialmente de señalar dos aspectos de la categoría de *trascendencia*, a los cuales designa con los términos *trascendencia significativa*

y *trascendencia explicativa*. Entiende por el primero la capacidad que el espíritu posee de elevarse de las significaciones que en la realidad se dan en forma relativa y limitada a estas mismas significaciones en un plano absoluto, y por el segundo, a la capacidad espiritual que consiste en pasar del conocimiento de los entes no necesarios al de su fundamentación o destino trascendentes.

Sostiene el autor que toda significación tiende a consumarse en su equivalente absoluto y considera a esta operación como una actividad natural del espíritu. En su primera etapa de trascendencia de lo relativo—afirma—, el espíritu humano constituye o descubre objetos ideales de contenido puramente formal. Pero no se detiene ahí su dinamismo, pues prosigue en busca de una esfera absoluta, en la que se halle la trascendencia plenamente realizada y cuya posibilidad es sugerida, pero no probada, por aquellos objetos formales, que no son entes acabados de conocimiento.

Por otra parte, considera el autor que la idea de trascendencia explicativa permite plantear adecuadamente y resolver el problema de los juicios existenciales y el problema de la nada. Contra la tesis corriente, según la cual la existencia y la realidad son predicaciones que se agregan a los objetos reales, sostiene que la una y la otra son modalidades últimas de estos entes, aquello que precisamente los diferencia de los objetos que pertenecen a otras esferas del ser. La existencia, sin embargo, puede adquirir un sentido autónomo, que la distingue de la simple realidad, cuando se realiza una trascendencia explicativa de los objetos definidos por ella. Con este fin, debemos preguntarnos el porqué del estar ahí de los objetos reales, pregunta determinada por el carácter de contingencia de tales objetos. Es preciso establecer, entonces, una diferencia entre aquellos datos del objeto que, como la espacialidad y la temporalidad, se nos dan a causa de que el objeto existe, y la existencia misma, que no se nos aparece necesariamente justificada por ellos.

De ahí que se presenten dos posibilidades de explicación trascendente: la recurrencia a la nada y la recurrencia a un ser necesario.

Se llega a la idea de un ser necesario después de comprobar que la existencia de los objetos no es una consecuencia del ser mismo de éstos, que bien pudieran no existir. De la misma manera se llega a la idea de la nada.

Descartada la idea de una nada absoluta actual, que suprime la posibilidad de todo pensamiento, y suponiendo la existencia de un ente por lo menos, el autor analiza los tres aspectos que la nada, según él, puede asumir: la nada del ser necesario, la nada del ser contingente y la nada actual. En cuanto al primero, cree que la nada posible del ser necesario puede ser refutada por demostración a partir del ser no necesario, ya que éste no ofrece por sí mismo una justificación de su existencia. En cuanto al ser contingente, él mismo es una negación de la actualidad de su nada, pero nos obliga a plantearnos el problema de la nada actual, que surge del hecho de no ser la realidad contingente que en la actualidad existe, toda la realidad no necesaria posible. En efecto, podrían existir objetos que en la realidad actual no existen y, por otro lado, los entes contingentes actuales podrían tener como destino el desvanecimiento en la nada, ya que por sí mismos no

son capaces de justificarse de un modo necesario. Según los existencialistas, la angustia proporciona la patencia de esta nada. El ser no necesario, por su esencia misma, se enfrenta angustiosamente con la nada. Pero la pregunta inicial de toda filosofía no debe ser una interrogación sobre la nada, sino sobre la existencia. ¿Por qué está ahí el ente no necesario? La verdad sólo puede surgir del hallazgo de su justificación superior.

ALICIA ASCECIO R. *Unamuno y el sentimiento de lo trágico de la Vida.*—(Universidad de Concepción.)

La España atormentada del 98 se retrata fielmente en el pensamiento de Unamuno. El gran escritor vasco vivió y sufrió la agonía de su patria a través de sus obras.

«Dominaba en él el sentimiento trágico de la vida, que era creación dramática, virilidad y varonía.»

Este sentimiento parece ser el eje de todas sus actividades y palpita a través de todas sus obras. Sobre él elabora Unamuno una filosofía anti-intelectualista, pragmática y vitalista.

Comienza su obra postulando la humana condición de la filosofía y sustentando que el hombre es una entidad eminentemente real, un hombre de carne y hueso cuya tragedia es desear «ser siempre», «ser sin término».

Este ser trágico no desea ser aniquilado y se lanza a la lucha por la conservación. Vive en un mundo en continua guerra con los demás y consigo mismo, guerra que constituye la única paz que puede encontrar en medio de la eterna lucha.

El mundo de Unamuno no es un sueño, es un mundo de guerras.

En el afán constante de luchar y sobrevivir, llega Unamuno, por medio de la fe, al conocimiento de Dios.

Su Dios es un Dios humano, vivo, que sufre como los hombres porque como ellos está limitado por la materia bruta en que vive. En este Dios el hombre se proyecta al infinito y se eterniza.

Tras las doctrinas del hombre, de Dios y del Universo, aparece lo que verdaderamente las sustenta: el sentimiento de la inmortalidad.

El ansia de sobrevivir es para Unamuno el anhelo vital del hombre. A la afirmación de que la razón no fundamenta la creencia en la inmortalidad, opone Unamuno, su deseo de sobrevivir, su fe, basada en la incertidumbre y en continua lucha con la duda.

De este anhelo de inmortalidad, que constituye el norte de su vida, surge la angustia del filósofo poeta que siente la tragedia entre el deseo que afirma y la razón que niega.

La filosofía de Unamuno es una filosofía personalísima. Está fundada en el análisis psicológico de la crisis religiosa de un espíritu que ha asimilado la ciencia positiva y ha aceptado las últimas consecuencias del pensamiento científico.

CRONICA

NOTAS NECROLOGICAS

Mons. Eduardo Escudero Otárola

El repentino fallecimiento de Monseñor Eduardo Escudero Otárola, Vice-presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía, ha sobrecogido los espíritus de los miembros de nuestra institución.

Monseñor Escudero era además Director del Seminario Pontificio de Santiago y profesor de Teología en la Universidad Católica. Había sido antes Decano de la Facultad respectiva. Ostentaba el título de Camarero Secreto de Su Santidad otorgado por la Santa Sede. Igualmente como Rector del Seminario tenía los privilegios de Prelado Doméstico del Santo Padre.

En el Seminario de Santiago desarrolló una vasta labor de difusión filosófica. Publicó el libro «Fé y agnosticismo contemporáneos» y colaboró en diarios y revistas sobre temas filosóficos. Fué un gran lector de la producción filosófica contemporánea de Europa, abarcando su curiosidad todas las tendencias y escuelas.

En los funerales de Monseñor Escudero, el Dr. Ramiro Pérez Reinoso pronunció el siguiente discurso en nombre de la Sociedad Chilena de Filosofía:

»La Sociedad Chilena de Filosofía, en cuyo nombre hablo en esta triste ocasión, pierde con la muerte de Monseñor Eduardo Escudero Otárola a una de sus figuras más vitales y eficientes. Elegido Vice-presidente de ella por la unanimidad de sus miembros, rarísimas veces Monseñor Escudero dejó de asistir a sus reuniones de trabajo y sus actuaciones extraordinarias. Un entusiasmo espontáneo y un hondo sentido del cumplimiento del deber animaron su papel directivo en el seno de la Sociedad. Los que luchamos contra las dudas y la dispersión de los espíritus bajo los aleros de esa docta institución esperábamos escuchar en este año la palabra inquisitiva y sabia de Monseñor Escudero, quien había ofrecido dar a conocer en público algunas de sus mejores meditaciones filosóficas.

»Entre los miembros de la Sociedad Chilena de Filosofía este ilustre muerto reveló pronto aquella valiosa cualidad de los espíritus nobles y superiores: saber conciliar la tolerancia con la firmeza de las opiniones y las creencias personales. Era un buen to-

lerante porque era un buen creyente, y en el vasto recinto de su inteligencia la atmósfera debió ser de una límpida riqueza, porque este filósofo supo sincronizar muy bien el pensamiento que se da con el pensamiento que se recibe.

»La meditación en la muerte es, señores, el mejor leccionario de la vida. Ningún maestro de sabiduría ha podido superar a la lección que significa un rostro pálido y unos ojos definitivamente cerrados. Cuando ya el tiempo se ha ido y no hay calendarios ni auroras ni crepúsculos; cuando ya se ve que terminó el viaje y que no hay tiempo ni oportunidad para nada más, entonces el precio de la vida adquiere contornos dramáticos y sube a los mayores niveles. Es al borde de la tumba donde el sentimiento de la vida adquiere su máxima jerarquía moral y metafísica. Sólo frente a la realidad de la muerte alcanza su mayor potencia el esfuerzo creador. Es así que cuando miramos un callado sepulcro sentimos en el fondo de nuestro espíritu el morder de una espuela misteriosa que nos incita a cumplir despiadadamente el programa de nuestras esperanzas y ambiciones.

»Señores, creo interpretar fielmente en estos instantes la dolorosa sorpresa de todos los miembros de la Sociedad Chilena de Filosofía al conocer la noticia de la desaparición de su ilustre Vice-presidente. Con sus mentes fatigadas por los afanes de la enseñanza y de las actividades científicas están en estos días en plena diáspora por todo el país, y apenas podrá así reflejarse en mis modestas palabras la emoción de sus espíritus.

»Pero, finalmente, todo es equilibrio y gracia en esta hora que vemos y vivimos. Mientras la tumba se cierra como un precioso cofre para guardar los restos de un filósofo esta luminosa mañana abre ante nuestros ojos los libros del mundo.»

Dr. Guillermo Mann

Diversas instituciones pedagógicas y culturales, entre ellas la Sociedad Chilena de Filosofía, rindieron un homenaje póstumo en la Universidad de Chile al Dr. Guillermo Mann, quien fuera miembro honorario de nuestra institución. Una figura del viejo positivismo chileno, don Carlos Vicuña Fuentes, llevó a ese acto la voz de la institución filosófica a la que el Dr. Mann perteneció como miembro de honor. La Universidad estuvo representada por su Secretario General don Enrique Marshall, quien en breve alocución destacó las notables cualidades de educador que descollaron en el Dr. Mann. Los profesores Félix Armando Núñez y Arturo Piga y otros intelectuales más se refirieron también a la vasta obra pedagógica de Mann y a su calidad de severo y hondo filósofo de la educación.

«El Dr. Guillermo Mann fué, sobre todo, un hombre de recia estructura moral, un hombre que subordinó su vida, desde sus diversos aspectos, a la consecución de propósitos bien definidos», dijo el Secretario General de la Universidad. Luego pronunció esta frase que refleja la calidad moral del ilustre fallecido: «Todos sus actos se nos presentan rigurosamente coordinados de acuerdo con una concepción racional de la existencia».

El señor Marshall señaló la tradición herbartiana de Mann, haciendo ver que fué partidario de la disciplina y la conducción inteligente de la juventud sin transgredir con ello la libertad espiritual del individuo. «Liberar la acción educativa de todo esquema fijo y, sin embargo, conservar un curso y un programa metódicos que regulen, según principios científicos, la educación de las funciones intelectuales, emocionales y volitivas y de las demás energías activas» había dicho el Dr. Mann, lo que fué recordado por el panegirista como la orientación que debía darse a la escuela futura.

En una hermosa y extensa pieza literaria Félix Armando Núñez se refirió a la fecunda obra educativa de los profesores alemanes, «aquel Olimpo de maestros que desde el primer momento se imponía a nuestra veneración». El discípulo contemplado por el autor, recordando las viejas imágenes, su pensamiento penetra hasta aquellos días juveniles de 1916 en que conoció a Hansen, Lenz, Poenisch y Mann en el Instituto Pedagógico. Es un puñado de recuerdos que se le escapan del pensamiento. «El más joven de todos: el Dr. Guillermo Mann. Su edad constituía tal vez un obstáculo para alzarle en nuestra imaginación radiante de simpatía al rango de los dioses. Destacaba, sin embargo, entre ellos por su espigada y enhiesta figura, su pulquerrima elegancia, su exquisita cortesía, el filo de su mirada escrutadora que se clavaba en nosotros como inverosímil bisturí de psicológica cirugía. Al enfrentarse con nosotros teníamos la impresión de que de sus inquietos ojos azules se disparaba una lluvia de diminutos dardos invisibles que abrían resquicios en nuestra conciencia y la manifestaban.»

El profesor Núñez señaló la diafanidad mental del maestro para discurrir a los 70 años de edad sobre Heidegger y su compleja dialéctica del existencialismo. Descubre que para Mann como educador «el realismo crítico» ha de ser la base filosófica de la pedagogía y que como filósofo puro cree en «el poder cognoscitivo de la intuición estética». El discurso fué así todo el recuerdo y la gratitud de una generación de educadores chilenos.

Don Guillermo Mann Oldermann nació en Bielefeld, Alemania, el 18 de Mayo de 1874. Estudió Filología, Filosofía e Historia en las Universidades de München, París, Berlín y Halle, graduándose de Doctor en Filosofía en esta última.

En 1903 llegó a Chile para enseñar en el Instituto Pedagógico Filología, Psicología y Pedagogía. Fué luego Rector del Liceo de Aplicación y más tarde fundador y Rector del Liceo Superior de Niñas, donde debían hacer sus prácticas pedagógicas las alumnas del Instituto.

Fué también iniciativa del profesor Mann el Laboratorio de Psicología Experimental, una novedad para Chile en 1908. De vuelta a Alemania sirvió a Chile como cónsul ad-honores en diversas ciudades alemanas en el interregno de 1918 a 1928. Cuando fué otra vez llamado a Chile desempeñó en 1929 y 30 los cargos de Director del Instituto Pedagógico, Decano de la Facultad de Filosofía y Consejero del Ministerio de Educación Pública. En 1937 le fué otorgada la condecoración de la Orden del Mérito en el grado de Comendador.

Además de sus dos obras medulares y extensas «El hombre y la Cultura de América Latina» (Hamburgo, 1927) y «Chile luchando por nuevas formas de vida», (Santiago, 1935-1936) el Dr. Mann tuvo una vasta producción pedagógica diseminada en diarios y revistas, que alcanza la cifra de 32 títulos en lo que se ha podido reunir de ella.

RAMIRO PÉREZ R.

Guido de Ruggiero

Estuvo hace poco entre nosotros en calidad de heraldo del pensamiento filosófico de su patria y parece que fué ayer, no más, cuando le vimos prodigarse con itálico entusiasmo en el examen de los problemas filosóficos de la hora presente. Hoy el cable nos ha sorprendido con la dolorosa noticia de su muerte acaecida pocos días después de su regreso a Roma.

En ocasión de su primera conferencia nos cupo el honor de presentarle al numeroso público que llenaba el salón de conferencias universitario. A pocos meses de distancia nos toca honrar su memoria desde estas lejanas tierras con breves palabras de despedida que quieren ser una síntesis de su noble carrera de historiador, de filósofo y, más que nada, de maestro.

Guido de Ruggiero ha fallecido después de rebasar apenas los sesenta años y después de dedicar cuarenta de ellos a las nobles tareas de enseñar y de formar nuevos maestros. Había nacido el 23 de Marzo de 1888 y su inconfundible acento meridional junto con su bullente imaginación, proclamaban la región de su nacimiento, el mediodía de Italia donde nacieron los mayores ingenios filosóficos italianos: G. B. Vico, Giordano Bruno, Campanella, Telesio y, recientemente, Benedetto Croce, Adriano Tilgher y, ¡ay!, también Giovanni Gentile.

De sus obras citamos aquel día como la más conocida la colección dedicada a la historia de la filosofía, que comprende desde los presocráticos hasta un breve y justiciero estudio sobre el existencialismo. Había quedado en ella un gran vacío, un volumen prometido y no acabado sobre Hegel, pero ya antes de llegar hasta nosotros lo había licenciado a la publicidad.

Es esta una colección de estudios, larga, talvez demasiado, con sus altos y bajos como toda obra que salida de una sola mano pretenda abarcar tan vasto panorama. Algunos de sus volúmenes fueron rehechos totalmente en ediciones sucesivas: la Filosofía Griega. De estos estudios el maestro nos brindó una exposición vivaz y acalorada sobre los filósofos del existencialismo.

En su breve disertación de entonces recordamos de que manera incisiva y evidente supo De Ruggiero encauzar dentro de los límites de su «modesta *realidad de hecho* (el *Dasein* que diría un existencialista), la llamada filosofía de la existencia. Supo mostrar con mano y con colorido eficaces la situación paradójica de quienes, después de resolver en el sentido más despiadadamente nihilista el problema de la existencia, en lugar de mostrar-

se atormentados y angustiados parecen satisfechos de poderse revolver en el cieno pútrido de la vida que los apóstoles del nuevo verbo filosófico revuelven a dos manos. Pero supo también hacer justicia a la reivindicación de lo irracional y de lo inmediato, como existencia, como personalidad contra la invasión de los valores universalistas de la razón que, en su aspiración a una validez universal, absorben y anulan lo individual, la realidad del individuo, con sus angustias y sus esperanzas, su amor de la vida y su temor de la muerte, todo aquello que se neutraliza por obra y gracia del espíritu impasible, hijo de la especulación humana, que cual nuevo Saturno acaba por devorar a sus creaturas y aún a sus progenitores.

Este fué en pocas palabras el tema, sin las variaciones, de la primera conferencia de De Ruggiero.

Había en la elección del tema algo evidentemente de actualístico, de periodístico, digamos, que el habilísimo expositor desarrolló con suma maestría. Pero hay para mí algo en la obra total de De Ruggiero que es más original y por ende más importante. Digo así porque en el filósofo como en el artista la originalidad y la creatividad se condicionan recíproca e ineludiblemente. Es su obra de historiador del pensamiento político. Hay que decir que De Ruggiero, a través de su maestro, Croce, se enlaza con la gran corriente del idealismo y del historicismo alemán y, por consiguiente, acaba por enfocar y resolver todos los problemas en la historia. Es ésta que creo su obra mayor, que parece poco conocida entre nosotros, la «Historia del Liberalismo Europeo».

En una docena, sobre poco más o menos, de apretados capítulos, con la documentación más completa que se pueda desear, De Ruggiero examinaba toda la génesis del pensamiento liberal, matriz primordial del gran desarrollo europeo del siglo pasado, analizaba las formas históricas del liberalismo y, seguidamente, trataba de enuclear su significado específicamente europeo para llegar finalmente a la afirmación capital de la existencia de una crisis del liberalismo europeo, crisis «sin duda grave y profunda», aunque no irreparable, «como puede parecer a los observadores superficiales y a los herederos impacientes», término este último en el que, con su cierta ironía, el autor comprendía a los partidarios de aquellas ideas que, en esos tiempos (1924), hacían furor y parecían destinadas a llenar para siempre la escena de la historia.

De Ruggiero encontraba la fuente de las libertades individuales en la libertad moral. Estas libertades son para él resultado y condición al mismo tiempo del esfuerzo del individuo que trata de espiritualizar, esto es, de liberar una parte cada vez mayor del mundo, de su trabajo y de la experiencia que es el resultado de su actividad. Suena en esto el eco prodigiosamente vivo del concepto fichtiano de la productividad infinita de la libertad como acto, como acto espiritual, como afirmación inseparablemente unida a un regreso de este acto sobre sí mismo, regreso mediante el cual el acto puede renovarse sin cesar, como una cadena sin fin, sin que su infinitud se pierda en delimitaciones. El espíritu sigue siendo para De Ruggiero afirmación y productividad.

De Ruggiero que, por la índole de su temperamento mediterráneo más concreto y menos metafísico, sentía la invencible tendencia de pensar en términos de historia, nos

hablaba así de un yo que se hace conciencia, pensamiento, palabra y acción, familia, etc. y se extiende a todo el dominio de lo humano. De esta manera De Ruggiero abría el camino a la afirmación incontrovertible de que la libertad no puede decirse jamás que haya cumplido con su cometido y que deba eclipsarse de la historia cediendo el campo a una forma cualquiera, por elevada e iluminada que sea, de tutelaje.

De la última obra de De Ruggiero «La vuelta a la Razón», sólo podemos conjeturar, por no haberla leído aún, que debe ser la constatación de la libertad como uno de los valores imperecederos de la actividad humana y que aun cuando perezcan sus formas históricas sabe y sabrá siempre buscar nuevos canales y nuevas expresiones.

Inmediatamente después de la caída del fascismo, De Ruggiero junto con Luigi Salvatorelli, tan grande y desgraciadamente tan desconocido entre nosotros, dió vida a una poderosa reseña cultural y política (digo «cultural», aunque el maestro habría torcido el gesto al oír el adjetivo) que fué durante su corta vida un clarividente factor de orientación en el desconcierto italiano.

Ahora la voz del filósofo ha enmudecido, pero de él queda el ejemplo de quien dedicó su vida a la noble tarea del maestro, a la contemplación y creación de los puros valores del espíritu, a dar medios a la humanidad para levantarse por encima de lo inmediato y de lo personal, de lo caduco y transeunte.

GENARO GODOY.

LOS CONGRESOS INTERAMERICANOS DE FILOSOFIA

El Primer Congreso Interamericano de Filosofía se celebró en Port-au-Prince, Haití, en septiembre de 1944, con lo que quedó iniciada esta importante serie de reuniones internacionales que van permitiendo una colaboración más efectiva y estrecha entre las instituciones y los hombres dedicados a los estudios filosóficos en nuestro continente.

El Segundo Congreso Interamericano se celebró en 1948, en Columbia University, ciudad de Nueva York, desde el 28 al 31 de diciembre inclusive. Conjuntamente con este Congreso se realizó la asamblea general del American Philosophical Association y la 44.ª reunión anual de su Sección del Este.

El profesor Cornelius Krusé presidió el comité organizador que hizo la convocatoria y los preparativos generales, asesorado por el profesor Eliseo Vivas, en calidad de Secretario, y otras nueve personalidades más.

La nómina de los relatores y de sus trabajos, es la siguiente:

APERTURA FORMAL DEL CONGRESO.—Is There an Ibero-American Philosophy?, by Risieri Frondizi.

Is There a North American Philosophy?, by Ralph Barton Perry.

FILOSOFÍA ORIENTAL Y RELIGIÓN.—The Extremism of Eastern Philosophy, by Vicente Fatone.

Philosophy and Philosophers in the Far East, by E. A. Burtt.

- TEORÍA DEL CONOCIMIENTO : RAZÓN E INTUICIÓN.—Introducción a la filosofía de las ciencias, by Julio César Arroyave.
Posibilidades epistemológicas de la filosofía existencial, by Humberto Piñera Llera.
Mysticism and Semantics, by Paul Henle.
- FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y DEL ESPÍRITU.—The problem of God, by Clarence Finlayson.
Sobre el espíritu y la actitud espiritual en las grandes culturas, by Francisco Romero.
- METAFÍSICA: EXISTENCIA.—Concept, Process, and Reality, by Charles De Koninck.
Being, Value, and Existence, by Anibal Sánchez Reulet.
Metaphysics and Existence, by W. T. Stace.
- ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE.—The Esthetic Development of Creation, by José Vasconcelos.
Convention, Nature, and Art, by Euryalo Cannabrava.
The Art of Delight and the Art of Relief, by Stephen C. Pepper.
- ÉTICA Y FILOSOFÍA DEL DERECHO.—De la responsabilité des élites, by Camille Lhérrison.
Justice and Legal Security, by Eduardo García Máñez.
The New Subjectivism in Ethics, by Brand Blanshard.
- DISCURSO DEL PRESIDENTE.—What Contribution Can Philosophy Make to World Understanding?, by Cornelius Krusé.
- ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.—Individuality and Community, by Eduard Nicol.
The Interpenetration of the Ibero-American and North American Cultures, by Leopoldo Zea.
The Comparative Method and the Nature of Human Nature, by John A. Irving.
- FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y DE LA CULTURA.—Concepción biológico-historicista de los valores, by B. Mantilla Pineda.
The Philosophy of Culture and Its Bearing on the Philosophy of History, by F. S. C. Northrop.
The Philosophy of Democracy as a Philosophy of History, by Sidney Hook.
- LA SITUACIÓN FILOSÓFICA DE LA LÓGICA MODERNA.—E. Husserl and J. Joyce, or, Theory and Practice of the Phenomenological Attitude, by Juan David García Bacca.
El problema del método en la investigación filosófica, Jorge Millas.
The relation of Logic to Metaphysics, by Everett J. Nelson.
Some Reflection on the Theory of Systems, by Nelson Goodman.

Entre los días 11 y 20 de enero de 1950 inclusive, se realizará en ciudad de México el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. A nombre del Comité Ejecutivo, ha comunicado el Dr. Leopoldo Zea al Presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía, señor Enrique Molina G., su designación como corresponsal para la organización de este Congreso. También ha sido designado corresponsal, el señor Jorge Millas, miembro de nuestra Sociedad, con residencia en Puerto Rico.

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

PRESIDENTE.....	Enrique Molina Garmendia.
VICEPRESIDENTES:.....	Humberto Díaz Casanueva. Enrique Valenzuela Donoso
SECRETARIO GENERAL	Santiago Vidal Muñoz.
SECRETARIOS DE SESIONES.....	Oscar Ahumada Bustos. Armando Roa Rebolledo.
SECRETARIO DE PUBLICACIONES.....	Mario Ciudad Vásquez.
SECRETARIO DE DIFUSIÓN.....	Ramiro Pérez Reinoso
TESORERO.....	Adriana Ponce de Fuenzalida.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

INSTITUTO PEDAGOGICO DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

PROFESORES:	Eugenio González R.
	Roberto Munizaga A.
	Luis Oyarzún P.
	Marcos Flores.
	Mario Ciudad V.
	Bogumil Jasinowski.
	M. S. Neuschlosz.
	Oscar Marín.

