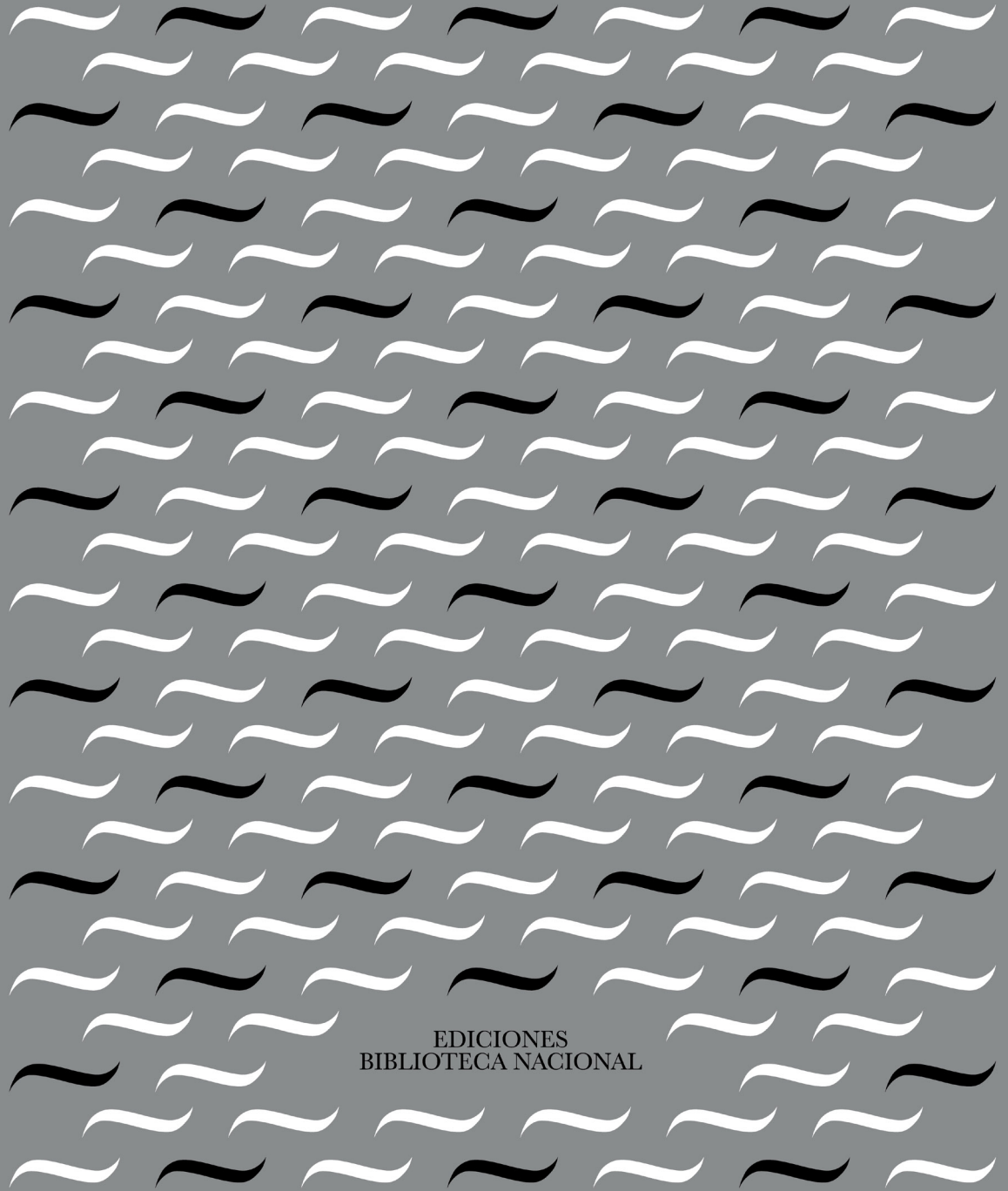


МАРОСНО

2DO SEMESTRE

REVISTA DE HUMANIDADES

Nº90 / 2021



EDICIONES
BIBLIOTECA NACIONAL

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES



BIBLIOTECA
NACIONAL
DE CHILE

MAPOCHO
REVISTA DE HUMANIDADES

© Ediciones Biblioteca Nacional, 2021
© Revista *Mapocho*, 2021

Nº 90 / Segundo semestre de 2021
ISSN: 0716-2510
Derechos exclusivos reservados para todos los países

Biblioteca Nacional de Chile
Av. Libertador Bernardo O'Higgins 651 / Santiago de Chile
Teléfono: +562 2360 5232 / www.bibliotecanacional.cl

Ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio
Consuelo Valdés Chadwick

Subsecretario del Patrimonio Cultural
Emilio de la Cerda Errázuriz

Director del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
Carlos Maillet Aránguiz

Director de la Biblioteca Nacional de Chile
Pedro Pablo Zegers Blachet

Director Revista *Mapocho*
Carlos Ossandón Buljevic

Consejo editorial
Santiago Aránguiz Pinto / Soledad Falabella Luco
Marcos García de la Huerta Izquierdo
Eduardo Godoy Gallardo / Thomas Harris Espinosa
Pedro Lastra Salazar / Manuel Loyola Tapia
(†) José Ricardo Morales Malva / Carlos Ossandón Buljevic
Jaime Rosenblitt Berdichesky / José Promis Ojeda
Macarena Urzúa Opazo / Pedro Pablo Zegers Blachet

Dirección editorial
Thomas Harris Espinosa

Diseño editorial
Felipe Leal Troncoso

Asistente editorial
Javiera Mariman Retamal

Periodista editorial
Juan Pablo Rojas Schweitzer

Distribución
Nora Carreño Cepeda

Preparación de archivos
Ricardo Acuña Díaz

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

EDICIONES
BIBLIOTECA NACIONAL

ÍNDICE

- 9 **Presentación**
Carlos Ossandón Buljevic

DOSSIER: PENSADORES

- 12 **Presencia de la filosofía spengleriana en la obra de Eugenio González Rojas**
Marcelo Alvarado Meléndez
- 42 **El joven Jorge Millas y su visión de América**
Stefan Vrsalovic
- 58 **Humberto Giannini y el demonio del lenguaje**
Pablo Solari
- 80 **Diálogo con un escrito de Jorge Acevedo sobre Heidegger y nuestro habitar en una época técnica**
Jaime Sologuren L.
- 102 **Roberto Torretti: la filosofía trascendental como ontología**
Carlos Rojas Osorio

HUMANIDADES

- 120 **Educación y Constituciones en Chile 1810-2019. Ensayo de interpretación histórica**
Claudio Gutiérrez / Mercedes López / Carlos Ruiz-Schneider
- 150 **La utopía constitucional de la democracia (derecho dúctil y pensamiento débil)**
Francisco Martín Cabrero

RESEÑAS

- 174 **Alice Guy, Memorias 1873-1968**
Nicolás Cruz Barros
- 180 **Memoria del Alzheimer. Natasha Valdés**
Teresa Calderón G.

POLÍTICAS Y NORMAS EDITORIALES

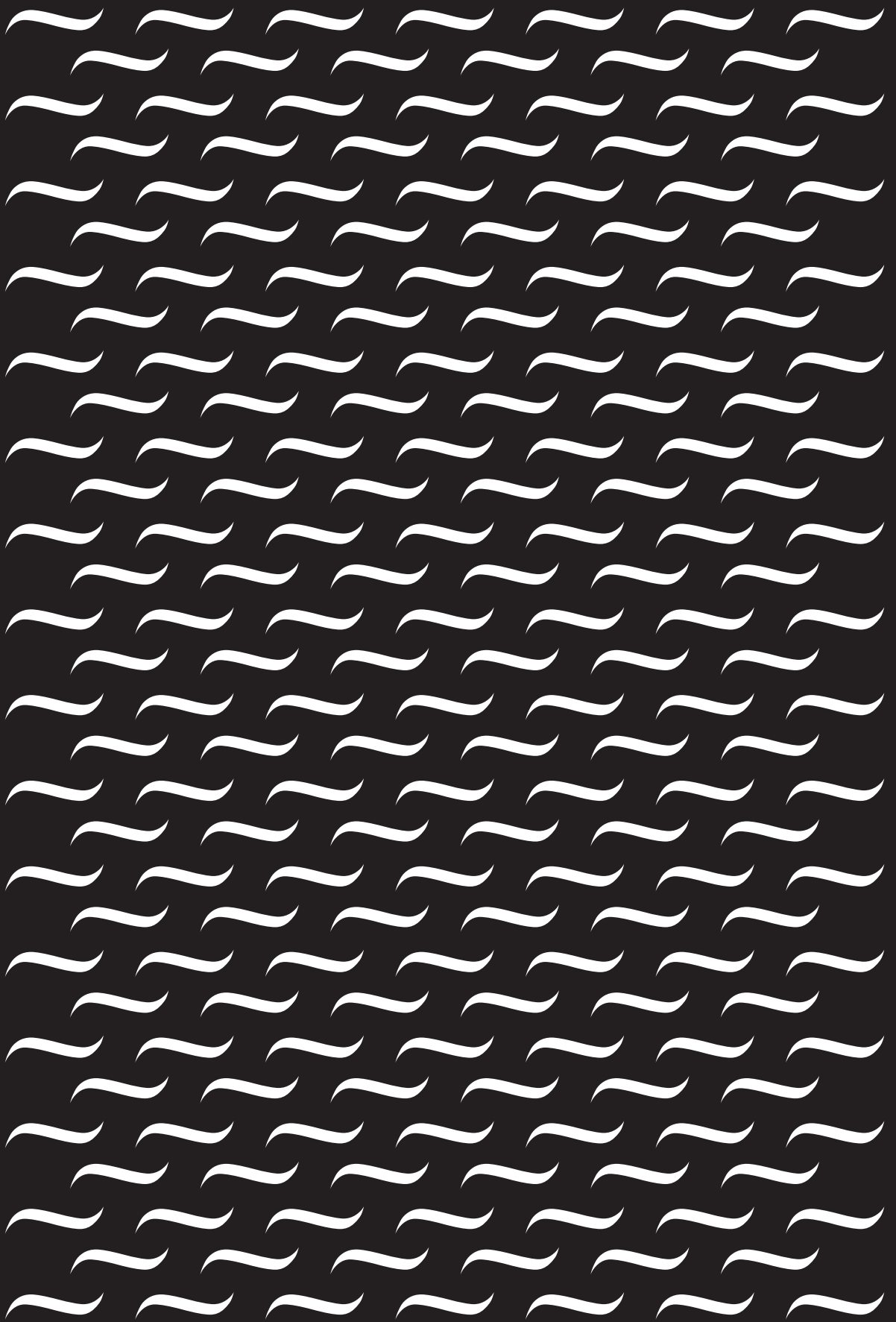
PRESENTACIÓN

Hay momentos en que la filosofía parece requerirse más. Como si los períodos de crisis y de nuevas emergencias incentivaran unos discursos que exhiben, junto a otros igualmente importantes, unos rasgos descodificadores o críticos más o menos distintivos y que no se reducen al solo examen de la utilidad, flujo o funcionamiento de las cosas.

No es un misterio para nadie que nuestro país está viviendo un periodo excepcional, de revisión profunda, de invención también, donde es la “figura” misma del país la que se pone en discusión. Se trata de una coyuntura singular a la vez cultural y política, no predeterminada, donde los conceptos y las subjetividades cambian, las escenas dejan de ser repetición o no son fácilmente reconocibles. No cabe duda, que es este un período complejo, que no se resuelve con fórmulas simples, que requiere no poco trabajo, reflexión, apertura, diálogo y, sobre todo, de una ciudadanía despierta y participante.

Puestos en esta perspectiva, o como una manera de ponernos a tono, nos ha parecido que, con ocasión de este número 90, se hacía necesario recoger archivos que teníamos en espera, otros nuevos, que destacan la labor reflexiva, “pensante” (pensar viene de pesar, balancear) de filósofos chilenos que han sido o son participantes activos de nuestra contemporaneidad. Como si el momento oportuno, el *kairós*, hubiese finalmente llegado para estos filósofos y sus comentadores que teníamos en carpeta. Por otro lado, nos pareció igualmente pertinente dar a luz, en nuestra clásica sección Humanidades, dos interesantes aportes que operan ya sea como ensayo interpretativo, ya sea como actitud o criterio general, a la discusión que hoy tiene lugar en Chile sobre nueva Constitución, educación y democracia.

Carlos Ossandón Buljevic
Director revista *Mapocho*



DOSSIER
PENSADORES

PRESENCIA DE LA FILOSOFÍA SPENGLERIANA EN LA OBRA DE EUGENIO GONZÁLEZ ROJAS

*Marcelo Alvarado Meléndez**

* Investigador, Fundación Juan Enrique Lagarrigue.

I. Introducción

Eugenio González Rojas (1903-1976) fue uno de los grandes intelectuales chilenos del siglo XX: educador eminente, escritor de nota, Ministro de Educación en la Junta Revolucionaria de junio de 1932, Senador y doctrinario del socialismo vernáculo. Ante todo, fue un humanista ecuménico heredero de la tradición inaugurada en nuestra América por Andrés Bello, de quien fue uno de sus sucesores en la Rectoría de la Universidad de Chile. Aunque su magisterio intelectual ha merecido importantes estudios, subsisten jalones desconocidos de su itinerario ideológico que ameritan una revisión. Tras este propósito, nuestro trabajo rastrea la presencia de la filosofía de Oswald Spengler en su obra, pues, la influencia del pensador tudesco es fundamental para comprender su concepción del mundo y su pensamiento social y educativo.

II. Ideas spenglerianas en la memoria sobre la Reforma de la Educación (1928)

Miembro de la célebre “Generación del 20”, Eugenio González se destacó como dirigente estudiantil y promotor de la Reforma Universitaria, llegando a ocupar la presidencia de la Federación de Estudiantes de Chile (FECH) en 1922¹. En la formación de su ideario, reflejado en sus escritos juveniles, se advierten múltiples influencias: los escritores libertarios Ibsen, Tolstoi, Gorki, Andreief, Artzibashef, Anatole France, Henri Barbusse y Romain Rolland —del cual adoptó el pseudónimo “Juan Cristóbal” con el que firmaba sus artículos en la revista *Claridad*; los filósofos John Dewey, Bertrand Russell y José Ortega y Gasset; y los pensadores latinoamericanos José Ingenieros, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Vasconcelos y Juan Montalvo. Sin embargo, a partir de 1928, González asumió *La decadencia de Occidente* de Spengler como obra fundamental de su interpretación de la cultura, fuente explicativa de los procesos sociológicos, y mirada crítica del devenir social.

El primer trabajo donde se registra la influencia spengleriana es su memoria para recibirse de Profesor de Estado, titulada *En torno de la Reforma Educacional* (1928). Esta tesis aborda una de las preocupaciones capitales de la “Generación del 20”, la cuestión de la “reforma” de la educación, asunto sobre el cual el joven Eugenio había escrito con profusión en sus años de dirigente estudiantil. No obstante, la originalidad de esta memoria radicaba en comprender la reforma

1 Eugenio González fue también fundador y primer presidente de la Federación de Estudiantes Secundarios en 1919, cuando cursaba Humanidades en el Instituto Nacional.

educativa no solo como un problema pedagógico sino sociológico, tamizado por la teoría organicista de Spengler:

La sociedad es unidad orgánica en la que ninguna de las partes puede desarrollarse autónomamente: cada una está condicionada por las demás y a su turno las condiciona. Ningún problema puede, pues, ser resuelto eficazmente sin el estudio de las condiciones generales del progreso. De otro modo, pueden resolverse problemas locales o gremiales, o individuales, pero crean, paralelamente, problemas sociales de proyecciones lamentables².

González Rojas acepta la definición general de educación como el proceso de adaptación paulatina del sujeto a la civilización, con el fin de que éste desarrolle sus propias potencialidades para contribuir al conjunto social. De acuerdo con esta tesis, el proceso educativo comprende dos propósitos esenciales: “uno, de conservación, de amoldamiento a la tradición colectiva; otro, de capacitación para colaborar en la obra multiforme del progreso. Mantiene la continuidad histórica de la cultura y prepara los elementos de una necesaria superación del pasado”³. Precisa que estos fines de adaptación y aportación al desarrollo del organismo social no se alcanzan por la sola acción de las instituciones educacionales, sino que principalmente por la influencia de la familia y del ambiente social. En consecuencia, la educación tiende, por un lado, a adiestrar al educando en el uso de los bienes culturales para hacer eficaz su propia sobrevivencia y, por otro, a ensanchar “sus alcances morales” optimizando su convivencia con el conjunto societario. Sin embargo, la educación con todas sus virtualidades, dentro de la concepción vitalista spengleriana, está supeditada al derrotero inexorable que empuja a todo organismo colectivo —de modo similar a los organismos biológicos— al fatal cumplimiento de su ciclo que, tarde o temprano termina clausurándose: “Nos gobiernan leyes oscuras contra las cuales nada puede la generosidad de los reformadores. La mejor educación no sería capaz de violentar el curso de las cosas ni de cambiar, por sí sola, el aspecto de la realidad”⁴.

Pero, si las reformas son impotentes para modificar el curso forzoso de los organismos culturales; entonces, ¿cuál sería el sentido de la educación? González Rojas estima que la educación tiene una función trascendental en la colectividad humana, pues, concebida como un proceso incesante y continuo de promoción de valores, coadyuva a la adaptación del educando a los ciclos orgánicos de la sociedad, pro-

2 Eugenio González Rojas, *En torno de la Reforma Educacional*. Memoria para optar al título de Profesor de Estado en Castellano, Universidad de Chile, Instituto Pedagógico, Santiago de Chile, 1928, p. 4.

3 *Ibidem*, p. 7.

4 *Ibidem*, p. 8.

porcionándole la conciencia de sus límites pero también de sus potencialidades latentes. La transmisión de las adquisiciones del pasado y de los conocimientos acumulados sirve para el mejoramiento de la vida, aunque estos arsenales por sí solos no son suficientes para modificar el *sino* del organismo histórico.

En el capítulo final de la tesis, titulado “Acerca de la Cultura”, se manifiesta con más vigor la adhesión spengleriana del memorialista. Partiendo de una visión panorámica de la época, señalaba que la entonces inquietante situación mundial sugería distintas interpretaciones. Para algunos, estaba surgiendo un nuevo orden que conducía a la sociedad a estados cada más perfectos y presagiaba una felicidad venidera. Este optimismo histórico, González lo ejemplifica en la obra de Bertrand Russell, *Principios de Reconstrucción Social*, calificándola de “vagos ideales” y “sentimientos confusos”. Con esta tónica, también criticaba las teorías del progreso del siglo XIX que, a pesar de ser aceptadas como dogmas infalibles, fueron inconsistentes para explicar el curso real de la vida:

La idea del progreso indefinido y el concepto de la unidad de la cultura informan toda la filosofía de la centuria pasada. La ciencia, basada en sus éxitos de laboratorio y en sus portentosas aplicaciones a la industria, pretendía tener esclavizado el porvenir... El siglo XIX no nos ha legado una concepción integral y realista de la historia ni de la vida. Y es que el espíritu positivo, reducido a los límites precarios de la experiencia y la razón, orgulloso de su lógica prudente y de su conciencia práctica, desdeñó los alcances de la intuición, el genio de las grandes concepciones perdurables⁵.

Frente a estas teorías impotentes para comprender el proceso histórico, González Rojas valora la publicación de *La decadencia de Occidente*, compartiendo el aserto de Ortega y Gasset, quien calificó esta obra como “la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años”. Para nuestro autor, Spengler ensayaba por primera vez “en forma coherente, orgánica y llegando hasta las consecuencias finales” una filosofía del devenir histórico, situando en un nuevo ámbito los problemas del espíritu contemporáneo y estableciendo un punto de vista inédito que permitía comprender, en todas sus dimensiones, la morfología de nuestra cultura:

La decadencia de Occidente, he aquí un título lleno de perspectivas y de sugerencias, que atrae, desde luego, porque sintetiza un cúmulo de ideas dispersas en el ambiente moral de nuestros días... La vida occidental —Europa, América— ha perdido el seguro ritmo de potencia que caracteriza la salud. Los instintos en-

5 *Ibidem*, pp. 47-48.

vejecidos se consumen en una imposible ansiedad caprichosa. El vigor genésico que produjo, en el mediodía de la voluntad creadora, las insuperables maravillas del arte, ha cedido su puesto a una sensibilidad senil, incapaz de vibrar con el alma de los grandes estilos⁶.

Siguiendo a Spengler, el novel maestro admitía como valedera la tesis de que la cultura es, ante todo, *estilo*, expresión armónica y floreciente de la vida; pero, al llegar a la fase de “civilización”, entra en obsolescencia, siendo impotente para renovarse vitalmente:

La cultura sigue el destino biológico de todos los organismos: nace, se desarrolla, alcanza el esplendor de la madurez, y luego envejece y muere. Ésta es su trayectoria inevitable. Nada puede evitar la decadencia de los valores de una cultura cuando su íntima y misteriosa esencia, que brota de las profundidades mismas de la vida, ha agotado sus posibilidades creadoras. Entonces sobreviene el estadio de civilización donde se quebrantan las más seguras normas y los estilos se entremezclan en una confusión caótica, imagen de las perturbaciones morales de la conciencia. La evolución de Occidente se encuentra en esta etapa sombría⁷.

Para González, si se acepta esta concepción de la cultura, las añejas nociones sobre el arte, la política y la filosofía mutarían radicalmente, imponiéndose una nueva escala de valores que iluminaría con renovados bríos el panorama de la vida. Entonces, los ideales se identificarían con la realidad, y la libertad con la necesidad, adquiriendo pleno sentido el postulado nietzscheano del ennoblecimiento de la vida por sí misma. Siguiendo este espíritu, concluye su memoria con una máxima ética de raíz spengleriana: “Vivir de acuerdo con la vida sin torturarse en la absurda pretensión de violentar la corriente de los hechos ni los inapelables designios del sino de la cultura: he aquí la norma moral”⁸.

Después de su habilitación, el joven maestro publicó su ensayo “Inquietudes actuales”, con el que comenzaba su difusión de las doctrinarias spenglerianas. En consonancia con su tesis de grado, persistía en el diagnóstico crítico: que se vivía una época en la cual predominaban los intereses materiales surgidos del desarrollo industrial, las actividades volcadas al lucro y a la acumulación de riquezas, pero desprovista de ideales superiores. Asimismo, constataba la configuración de una nueva subjetividad colectiva que acusaba, por un lado, la emergencia de frenéticas tendencias utilitarias y hedonistas y, por otro lado, el retroceso de las

6 *Ibidem*, pp. 48-49.

7 *Ibidem*, p. 49.

8 *Ibidem*, p. 50.

expresiones superiores de la cultura, reflejadas en el ocaso del espíritu filosófico y el agotamiento de la creatividad en el arte. Este fenómeno era la consecuencia necesaria del auge de la técnica; pero no sería ilimitado, ya que se subordinaba al devenir histórico, fatalmente determinado por “un conjunto de energías vitales que se desenvuelven siguiendo un complejo destino biológico”. En consecuencia, la historia misma ya no podría interpretarse linealmente de acuerdo al providencialismo de Bossuet, ni al materialismo de Marx, ni al idealismo quimérico del progreso. Con la ilusión del progreso, nos dice, el siglo XIX levantó un “hervidero de ideologías”, que trazaron “los planos adorables de la perfecta ciudad futura”, pero que estaban en dramática oposición con el hombre real, *de carne y hueso*:

Se creía, entonces, con fe candorosa y patética, en la eficacia de principios salvadores, en la posibilidad de encauzar el tumulto viviente de los hechos conforme a las preceptivas de la razón; se hablaba de la justicia, de la belleza, de la libertad como de realidades superiores, perfectas, eternas, colocadas en un plano distinto al de la existencia de todos los días: se buscaba el sentido de la vida no en la vida misma sino en el ideal. Al antiguo Dios, expulsado de las conciencias por el esnobismo cientista, sucedían dioses menores a los cuales ofrendaban su fervor devotas multitudes... Contradictorio y retórico, el siglo XIX creyó haber alcanzado el pináculo del progreso⁹.

El optimismo decimonónico, acotaba, se vino abajo con la Gran Guerra, que significó el desconcierto universal de la cultura. Entonces, resurgieron las voces disidentes del racionalismo: Nietzsche, Tolstói, Schopenhauer y otros pensadores, que aparecían como “guías” en la oscuridad de la noche. De las ruinas morales y económicas de la guerra y desde la agonía de la humanidad, asomaba una nueva pulsación vital. Cuando la razón se tornó impotente para comprender la catástrofe que ella misma había prohijado con sus ideologías, los viejos instintos reaccionaron y exaltaron los sentimientos y valores profundos del alma colectiva, que en esa hora pujaron por reemplazar a las ilusiones mesiánicas. Surgieron entonces nuevos desafíos culturales. El primero de todos —declara el maestro— consistió en comprender “sin resistencias estériles, la trayectoria biológica de nuestro destino”, frente al cual no cabía la posibilidad de evadirse. En conformidad a esta determinación vital, cada generación debía enfrentar el dilema crucial de “o amoldarse a su tiempo o morir”. En esta perspectiva, el papel de la educación — como ya lo señalaba en su memoria— residía en mostrar el sentido de la época y orientar de acuerdo con las necesidades propias de la contemporaneidad¹⁰.

9 Eugenio González Rojas, “Inquietudes actuales”, *Revista de Educación*, N° 6, mayo de 1929, p. 372.

10 *Ibidem*, pp. 372-373.

III. Interpretación spengleriana de la crisis mundial: Ensayos en revista *Índice* (1930-1932)

A comienzos de 1930 se constituyó el Grupo Índice, formado por escritores, académicos y periodistas disidentes a la dictadura de Ibáñez. Integrado, entre otros, por Ricardo A. Latcham, Mariano Picón Salas, Raúl Silva Castro, y nuestro autor. Su propósito era abrir un foro de reflexión crítica, haciéndose cargo del doble malestar existente entonces: la crisis económica mundial, que ya comenzaba a arrojar a masas proletarias a la indigencia; y, la situación de anormalidad del país bajo la dictadura de Ibáñez. El propio Eugenio González, por sus actividades opositoras al régimen, fue confinado durante varios meses en la isla Más Afuera, dejando unos memorables relatos inspirados en la vida de este presidio¹¹. El Grupo editó la revista *Índice*, de gran calidad literaria, que atacaba veladamente a la tiranía y transgredía el ambiente anquilosado por la censura y el silencio.

En *Índice* Eugenio González publicó diez textos que constituyen un cuerpo representativo de sus convicciones filosóficas, políticas y estéticas del momento. En tres de sus ensayos se observa la huella spengleriana. En el primero de ellos, rotulado “Consideraciones actuales” polemiza con el filósofo alemán Hermann G. Keyserling, quien en esa época difundía la idea del *rejuvenecimiento de la civilización occidental*, oponiéndose, por tanto, a la tesis de Spengler. Keyserling visitó Chile en 1929, dictando conferencias en varias ciudades, “en perfecto castellano”¹². Nuestro autor discute la “nueva vitalidad” promovida por Keyserling, reivindicando la teoría decadentista de Spengler:

Decadencia es el debilitamiento de las energías creadoras de un ser. Un organismo que ha llegado a su plena madurez vital se estagna, se anquilosa, deja de producir en sí mismo formas nuevas y luego, poco a poco, se va disgregando, se rompe su armonía interna y la escasa vitalidad que en él perdura llega a convertirse en una carga, en un problema. Algo parecido es lo que se advierte en el desarrollo de la cultura occidental¹³.

González Rojas subraya que a partir de la Revolución Francesa la civilización experimentaba dos procesos sociológicos inextricablemente unidos: primero, el cambio de la estructura del poder con el predominio absoluto del dinero; y, segundo, la crisis del sentimiento religioso. Sobre el primer tópico, anota que la

11 Eugenio González Rojas, *Más Afuera*, Editorial Nascimento, Santiago de Chile, 1930.

12 Hermann G. Keyserling, *El sentido de la época* (Conferencias en Chile), Valparaíso, Imprenta Universo, 1930.

13 Eugenio González Rojas, “Consideraciones actuales”, *Índice*, N° 1, abril de 1930, p. 1.

configuración del Estado moderno significó una radical transformación psicológica de la sociedad, pues con ella estalló una rebelión contra las anquilosadas instituciones del poder. La política “perdió su continuidad orgánica al desaparecer los sostenes morales de la autoridad y las jerarquías fundadas en la sangre”, sustituyéndose por los intereses e ideologías de los núcleos burgueses. Del mismo modo, los poderes económicos destruyeron la unidad del Estado tradicional estableciendo un nuevo “feudalismo”, asentado en la fuerza del dinero. Emergió una nueva psicología colectiva orientada por la pasión desmesurada por el éxito, el confort y el placer, que confiaba ciegamente en el poderío de la técnica, pero que descuidaba la vida espiritual:

El imperio de la máquina y de la economía ha acelerado el descenso del sentimiento religioso de la vida, abriendo paso, en su lugar, a fórmulas positivas cuyas aplicaciones prácticas han conducido a un auge excesivo del utilitarismo. El hombre de nuestros días vive sujeto a las exigencias del minuto transitorio. Su horizonte espiritual es mezquino... El análisis científico de los fenómenos del mundo circundante le ha dado la ingenua ilusión de que podrá llegar, mediante él, a señorear el misterio. Y, satisfecho de sí mismo, deslumbrado por los esplendores de la técnica y del confort, rejuvenecido por el dinamismo deportivo del siglo, cree llegado el momento de prescindir de toda fe en las virtualidades de su propia voluntad¹⁴.

En este escenario, en el que la marea materialista arrasó con los idealismos éticos, las utopías sociales y las preocupaciones religiosas, el poder económico del dinero se entronizó, dominando el mundo. Lo más sorprendente —acota González— fue que el dinero consiguió convertirse en un dios omnipotente. La consolidación del capitalismo trajo el progreso industrial, el triunfo de los grandes consorcios financieros y el establecimiento de una política mundial de los mercados. Pero, en contrapartida, tuvo como reverso histórico el declive de los más sublimes valores y sus manifestaciones en el pensamiento especulativo, el arte y la religiosidad; es decir, el decaimiento orgánico del espíritu creador de la cultura. González concluía, por consiguiente, que no se podía hablar de una nueva orientación en la cultura, como lo postulaba Keyserling, sino de decadencia:

Poco a poco, el mundo que nace irá precisando los lineamientos de su estilo y el ritmo de su marcha histórica. Es útil, sin embargo, aproximarse a una comprensión cabal de la realidad contemporánea. Sea ella lo que sea —tenga razón Spengler o la tenga Keyserling— lo evidente es que nuestra época po-

14 *Ibidem*, p. 2.

see un sentido distinto al de los anteriores y que se nos impone. El hombre representativo de hoy es el hombre de acción, de espíritu realista, de voluntad alerta y combativa, no el intelectual plañidero que, recostado en la sombra de los mitos antiguos compone románticas diatribas contra el sucederse de hechos que no comprende¹⁵.

González manifestaba que, pese a sus diferencias, ambos autores coincidían en la apreciación de los profundos cambios de la humanidad contemporánea, aceptando ambos también que estos fenómenos traerían, en un sentido o en el otro, la aparición de una nueva jerarquía de valores.

El segundo ensayo, “Panorama de la inquietud americana”, reflexiona acerca de la situación del Continente a partir de la concepción spengleriana de la cultura. Sostenía que para pensar nuestra realidad vernácula, el primer requisito era abandonar los prejuicios e ideologías que enturbiaban la comprensión de nuestras desastrosas condiciones de existencia, abogando por un pensamiento crítico que rompiera con las mistificaciones que naturalizaban el crónico sometimiento económico y cultural:

Hasta ahora hemos vivido los hispano-americanos engañados respecto a nosotros mismos y de nuestras posibilidades, adorando mitos que no interpretan el sentido de la tierra, tras de los cuales realizan su destino de conquista y predominio las fuerzas financieras que dan el tono de la política mundial y gobiernan directamente los avances imperialistas de las grandes potencias¹⁶.

En su opinión, la principal dificultad para lograr una auténtica renovación política y la necesaria reorganización de los Estados en conformidad con las peculiaridades del Continente, radicaba en “nuestro vasallaje económico” y en la subordinación al orden mundial dominado por los poderes financieros y técnicos del capitalismo. La América hispana era parte integrante de la civilización occidental y, en tal condición, padecía fatalmente los mismos síntomas de la decadencia de los países avanzados, pero sin ninguna de sus ventajas institucionales para sortear los efectos de la crisis mundial. No obstante los atractivos modelos de las naciones adelantadas, González Rojas era escéptico al trasplante de regímenes políticos exóticos sin considerar el estado cultural y la formación valórica de nuestros países. A su juicio, no se podía repetir el extravío de los antiguos ideólogos liberales que aspiraron a “realizar en pueblos de turbulento mestizaje y

15 *Ibidem*, p. 2.

16 Eugenio González Rojas, “Panorama de la Inquietud Americana” (Primera Parte), *Índice*, N° 7, octubre de 1930, p. 7.

caudillos insumisos, el reinado de la diosa Razón”, manipulando los conceptos de democracia, libertad e igualdad, sabiendo que no tenían arraigo en nuestro suelo. De la misma forma, tampoco creía en los llamados proyectos indoamericanos, levantados por movimientos políticos orientados a rescatar elementos identitarios de los pueblos ancestrales, pues, siguiendo a Spengler, consideraba que no se podían revivir “las fórmulas desvanecidas de las culturas autóctonas muertas hace siglos”; ya que, “las culturas son organismos y como tales no resucitan”.

A las nuevas generaciones latinoamericanas se les imponía el mandato ético de formular una nueva política, reformar el Estado y establecer un régimen político, económico y cultural en sintonía con el palpitante ritmo histórico. Esta misión requería asumir tres fenómenos claves:

1º *El poderío del capitalismo*. González consideraba que el desarrollo portentoso de las fuerzas económicas modernas conllevaba la penetración del capitalismo en todos los ámbitos de la vida, determinando la conducta de los gobiernos y empujando la voluntad humana a una acción frenética que escapaba a toda disciplina. Los valores del espíritu eran impotentes para resistir el choque de los intereses financieros. El afán de lucro imponía la conducta dominante en la vida pública y en la privada: “El capital, definido como la suma de energías financieras que vitaliza el mundo económico actual, es superior a las fuerzas morales y políticas”. Por ello, opinaba que nada podía detener el impulso avasallador del capitalismo, el cual ya ejercía su poderío sin contrapesos: el dominio universal de las riquezas naturales, de la producción y de los mercados. El resultado de este proceso histórico de predominio capitalista era su extensión a las diversas dimensiones económicas concomitantes, como el control de la técnica, de la industria, el imperio de la voluntad de lucro, el cálculo de las estrategias de crédito y, su corolario inevitable, la explotación de los trabajadores:

Como lo dice Spengler en su *Decadencia de Occidente*, el dinero ha pasado a ser un valor independiente y superior con respecto de las cosas que antes entraban en el juego mercantil. Realiza verdaderos milagros. El pensamiento de los financieros que en nuestros días es un poder económico, crea valores y con ellos actúa, a la vez, en distintas partes del mundo¹⁷.

González Rojas asume que el capitalismo contiene contradicciones internas que provocan las crisis periódicas de producción, con la consiguiente depresión general del comercio y la desocupación de las masas obreras. Del mismo modo,

17 *Ibidem*, p. 8.

comprende que la conquista de nuevos mercados ocasiona inevitables choques de intereses comerciales en un sistema de competencia sin cuartel, precipitando encarnizados conflictos: “Los Estados, al servicio de las fuerzas económicas, viven en perpetua actitud de combate”. Más aún, reafirmando el carácter intrínsecamente avasallador del capitalismo, declara que “Marx tiene razón: la economía determina la política”.

2° *El “mito de la democracia”*. Otro tópico de la sociedad contemporánea es lo que González denomina el “mito de la democracia”. La burguesía como fuerza histórica que irrumpió con la Revolución Francesa, era portadora de un programa ambivalente: por un lado, propugnaba una ruptura con el orden jerárquico tradicional y hereditario del Antiguo Régimen; por otro lado, albergaba su propia voluntad de dominio, teniendo como prurito principal de toda su existencia la posesión del *dinero*. Pero la omnipotencia del dinero exigía, paralelamente, el control político y cultural de la población, merced al recurso de fórmulas ideológicas y teorías de la felicidad humana, orientadas a ocultar —y, por consiguiente, a refrendar— el señorío del dinero. Por esta razón, las ideologías laicas y racionalistas, que abrogaron el fervor religioso de antaño, fueron exitosas; pues, concitaron el entusiasmo de las emergentes generaciones y reemplazaron los viejos mitos por otros nuevos que venían a encubrir, con más eficacia, las relaciones de poder y de servidumbre:

En realidad, lo que prosperó detrás de los nuevos mitos que se llamaban Democracia, Progreso, Libertad, etc. fue el dinero. Y desde entonces, ha aprovechado la libertad para impulsar la economía capitalista; ha gobernado a su antojo el mecanismo del sufragio y, mediante él, conservando las apariencias espectaculares de la democracia ha ejercido y ejerce el control del Estado... Lo que se ha llamado democracia debió llamarse, desde un principio, plutocracia... Todos los órganos de la democracia inciden en el mismo destino: servir a la voluntad de lucro de las minorías que señorean el mundo económico¹⁸.

González Rojas comenta que, después de la Gran Guerra, el mito de la democracia se desnudó como un pilar de los poderes económicos, cayendo en el descrédito entre las multitudes.

3° *Predominio de la técnica y el decaimiento de la vida espiritual*. Otra mutación de la vida contemporánea, derivada del predominio de la técnica y la mecanización de los procesos industriales, era la creciente especialización de las operaciones

18 *Ibidem*, p. 8.

productivas que, al reducir al mínimo el esfuerzo intelectual, mutilaba las capacidades creadoras. De la misma forma, la civilización técnica, al imponer la mentalidad del cálculo, arrasaba los impulsos religiosos, que son parte de la vitalidad de una cultura. El sentimiento religioso ya no era capaz de dar sentido a la existencia humana ni de comunicar sus potencialidades simbólicas en el arte, e impulsar los grandes sacrificios. A juicio de González, las tentativas para resucitar la religiosidad carecían del fervor necesario para restituirla, amén de que sus fundamentos se develaban como artificiosos. En consecuencia, un resurgimiento de la religiosidad era imposible, pues faltaba “la disposición reverente de las almas donde arraiga la fe”. El mundo occidental, opinaba, estaba “espiritualmente desierto”: la religión reducida a la liturgia que, bajo la pompa ceremonial de sus ritos, escondía el vacío de energías espirituales. Las antiguas prácticas religiosas fueron sustituidas por la lucha económica y la anarquía moral de las multitudes, que no se sentían en comunión con ninguna tradición, dando paso a una violenta crisis espiritual.

¿Cómo incidían estas transformaciones de la civilización en América Latina? Para nuestro autor el Continente era completamente vulnerable al juego de los poderosos intereses expansivos. A ello contribuía la desunión, la pobreza endémica y la dependencia material de nuestras naciones, que las obligaban a someterse a los poderes imperialistas:

Vamos dependiendo cada vez más de las potencias mundiales imperialistas que buscan y toman fuentes de materias primas, mercados propicios, zonas de colonización. Es nuestro Continente una verdadera tentación para las naciones emprendedoras que, pronto, habrán agotado en el resto del planeta sus posibilidades de conquista y necesitarán nuevas tierras sumisas donde volcar sus excedentes de vitalidad¹⁹.

A este sombrío panorama se sumaba la falta de capitales para crear industrias, y la subsistencia de formas productivas arcaicas en el mundo rural, situación que facilitaba la penetración de fuertes empresas con adelantos técnicos y disposición de capitales, condenando a nuestros pueblos al vasallaje. Paradójicamente, González Rojas estimaba que esta dependencia y sometimiento era fatalmente inevitable —e incluso una “necesidad histórica”—, ya que la penetración del capitalismo internacional en nuestras economías introduciría técnicas modernas y, con ello, estimularía no solo el aumento de la producción, sino también el desarrollo de

19 Eugenio González R., “Panorama de la inquietud americana” (Segunda Parte), *Índice*, N° 8, Noviembre de 1930, p. 7.

sectores sociales rezagados de la civilización. Sin embargo, la obtención de estas ventajas materiales no significaba para el ensayista una claudicación sin más ante los poderes económicos, pues junto a ello postulaba una política nacionalista de contención a la voracidad capitalista, voracidad que conculcaba la soberanía de los pueblos a través de empréstitos y otros mecanismos: “Tenemos el deber de procurar por todos los medios que nuestro desenvolvimiento económico no comprometa lamentablemente el futuro continental, esclavizando los Estados al capitalismo extranjero”²⁰. Reivindicaba, así, el ideal de emancipación, de larga data en los pueblos latinoamericanos, advirtiendo que el principal defecto de la política de nuestras naciones consistía en *no tener política alguna*. Este descuido estructural hacía vulnerable a los países del Continente a la penetración de las potencias imperialistas:

La política en un sentido noble y profundo presupone acción de la energía colectiva en una dirección ideal, previsión y dominio del futuro, voluntad organizadora y esto —salvo casos trágicamente incomprensidos, como por ejemplo las actuaciones de un Bolívar— no ha existido en nuestro Continente. La política criolla no ha tenido continuidad ni comprensión histórica. Apenas emancipadas de los sentimientos que las ataban a la metrópoli, monárquica y católica, las fuerzas bárbaras, hasta entonces constreñidas, irrumpen en la superficie, desorganizan la sociedad colonial, hacen del Estado un botín de guerrilleros²¹.

Finaliza este ensayo sosteniendo que el curso lógico de los acontecimientos conllevaría a las naciones hispanoamericanas a reorganizarse de acuerdo a nuevas bases económicas, técnicas y culturales, equiparándolas con el estado social de las regiones más avanzadas de la civilización occidental, porque éste sería el destino histórico ineludible de nuestros pueblos.

El tercer ensayo en Índice aborda la crisis de la economía mundial, que ya hacía estragos en nuestra sociedad, provocando la desocupación forzosa de ingentes masas proletarias. Lo sorprendente de la crisis económica de 1930 no era la falta de bienes básicos para la vida, sino que, al contrario, la abundancia de ellos por su sobreproducción: “Mientras los productos sin ubicación comercial posible se encuentran en vastos stocks inútiles —escribe—, disminuye el estándar general de vida y las masas desocupadas se debaten en dantesca miseria”. La crisis, por lo tanto, no significaba escasez de medios para satisfacer las demandas, sino que denotaba el desequilibrio entre la gigantesca cantidad de productos elaborados por las grandes industrias y la falta de capacidad adquisitiva de las clases traba-

20 *Ibidem*, p. 7.

21 *Ibidem*, p. 7.

jadoras. En cierto modo, la crisis era artificial y, más aún, irracional, ya que no habría existido si los poderes económicos hubiesen considerado las necesidades de la población. A juicio del autor, la crisis residía en la propia naturaleza del capitalismo, el que había logrado su predominio absoluto en el mundo, pero adolecía de contradicciones irresolubles. Siguiendo a Marx, sostenía que la crisis en el capitalismo se explicaba por el antagonismo inmanente entre el carácter social de la producción y la forma privada de la apropiación de sus beneficios:

El fin de la producción capitalista no es el consumo, la satisfacción de necesidades, el bienestar del hombre: ella busca el lucro, el beneficio, los fuertes dividendos, el aumento de sus propios recursos productores. Es una producción anárquica, sujeta a los imperativos variables de la competencia universal por la conquista de materias primas y mercados comerciales... De ahí que para alcanzar los más altos rendimientos las fuerzas del capitalismo aceleren el ritmo de la producción, pero llega un momento en que los mercados se colman y sobrevienen la baja de precios, la necesidad de suspender o reducir el trabajo, la pérdida de productos y materias primas²².

Para enfrentar la crisis, nuestro autor sugería racionalizar la producción limitándola, dentro del régimen capitalista vigente, a las capacidades adquisitivas de la sociedad. Tal medida tenía que ser universal y absoluta. De este modo, las empresas capitalistas debían someterse a un control técnico internacional que, eliminando la competencia como motor de sus actividades, mantendría el equilibrio y armonía entre el volumen de la producción y los medios para adquirirla. Con esta medida estimaba que se regularían las ingobernables fuerzas del régimen capitalista:

La política imperialista que es la expresión de la voluntad de dominio de los poderes del capitalismo tiene que provocar, todavía, muchos conflictos formidables entre las grandes potencias. Sin embargo, no es utópico pensar que la necesidad de su propia conservación hará algún día que la civilización busque una mejor organización de sus recursos vitales... Es evidente que tales intentos aislados y en cierto modo románticos no prosperarán, pero la evolución orgánica del capitalismo ha de conducir, con la firme seguridad de un proceso natural, a un mundo económico distinto del presente, en que se cumplan las últimas finalidades de la civilización: organización de las fuerzas productoras, confort material para todos, utilización plena de la técnica en el servicio del hombre y de la sociedad²³.

22 Eugenio González Rojas, "Notas sobre la crisis mundial", *Índice*, N° 11-12, febrero-marzo de 1931, p. 1.

23 *Ibidem*, p. 4.

González Rojas postuló una reforma del sistema capitalista, tendiente a disciplinar sus energías y redistribuir sus beneficios en toda la colectividad; de lo contrario, afirmaba, “no queda a la civilización occidental otra expectativa que su propia destrucción en un futuro no muy lejano”.

iv. Homenaje a Spengler

El 8 mayo de 1936 falleció Spengler, poco antes de cumplir los 56 años. Su inesperada muerte provocó diversas reacciones en el mundo intelectual, incluyendo la sospecha de una ejecución política en su país, sometido entonces por el nazismo, del cual el filósofo se había alejado. Ese mismo mes, a modo de homenaje, Eugenio González publicó su ensayo “Spengler, visionario de la decadencia”. Sentenciaba que la muerte de Spengler significaba, “acaso el desaparecimiento del más poderoso pensador de nuestro tiempo”, admitiendo a la vez la paradoja que la obra del filósofo, a pesar de su extraordinaria difusión, no era comprendida en su profundidad por sus masivos lectores. A su juicio, el pensamiento spengleriano era distorsionado tanto por el apasionamiento de la crítica hostil como por el afán laudatorio, estimando que su entendimiento quedaría reservado solo para los espíritus capaces de percibir su auténtica trascendencia y sentir la emoción de su poesía.

En la primera parte, titulada *El universo como historia*, González señala que la filosofía contemporánea había abordado el problema del conocimiento principalmente como un fenómeno mecanicista, soslayando su sentido esencialmente vitalista: “Conocer ha sido, desde los pensadores del siglo XIX, reducir la realidad a esquemas conceptuales y, si es posible, a expresiones matemáticas”. Por este motivo, subrayaba que todas las ciencias —incluyendo la psicología— tenían como modelo la física y se orientaban, forzosamente, a aplicar métodos cuantificadores para llegar a las explicaciones mecanicistas. Recordaba que el propio Comte extendió el concepto de física a las distintas disciplinas humanistas y sociológicas:

El principio de causalidad, que es el eje de la ciencia natural, fue llevado en una u otra forma, como “concepción idealista” o como “concepción materialista” al terreno de los hechos históricos. El racionalismo quería aplicar sus esquemas conceptuales al desarrollo humano. La mentalidad positiva aspiraba a fijar las “leyes” de la estática y la dinámica sociales a imagen y semejanza de la física²⁴.

24 Eugenio González, “Spengler, visionario de la decadencia”, *Acción Social*, N° 49, mayo de 1936, p. 22.

En contraste con este esquema positivista, González defendía la tesis historicista, según la cual en la historia no se puede hablar de ley sin incurrir en una contradicción en los términos. Siguiendo a Spengler, sostenía que hay dos modos posibles para comprender la vida y su entorno: el universo como naturaleza y el universo como historia. El primer modo se organiza conforme a los principios de la causalidad mecánica y es esencialmente racionalista; el segundo, en cambio, refleja la idea del *sino*, siendo un pensamiento orgánico e intuitivo, es decir, poético. De acuerdo con esta distinción, enfatizaba que la lógica de la historia era irreductible a la lógica de la naturaleza física:

Los métodos intelectualistas y positivos, que son valiosos para determinar las leyes de lo inanimado, de “lo producido”, no tienen sentido alguno cuando se emplean en los dominios de la vida, en el “producirse mismo”. La historia no puede ser tratada con los procedimientos de la física sin alterar su verdadera esencia. Ella tiene su lógica propia, una “lógica orgánica, la lógica instintiva de la vida”. Su esencia es la intuición del *sino*²⁵.

Este modo de pensar, indica González, tiene sus raíces en la filosofía de Heráclito de Éfeso, rescatada por Spengler en su tesis doctoral y desarrollada en sus obras posteriores. En tal enfoque no es posible tratar la historia de manera *sistemática*, ya que todo lo que aparece en la superficie del acontecer: las ideas, las artes, el Estado, las costumbres, los ritos, los sistemas económicos y los códigos, simbolizan una estructura interior, un alma que desenvuelve y actualiza sus posibilidades creadoras. La historia, en consecuencia, debe ser abordada de manera *fisiognómica*, esto es, a través de los hechos que constituyen su corporeidad, para penetrar el “ritmo vital” profundo que late en cada cultura. Para la interpretación spengleriana de la historia este objetivo solo se puede alcanzar mediante la intuición, y aceptando el postulado de la concepción orgánica de la cultura:

Las culturas son organismos. La Historia Universal es su biografía. Una cultura nace cuando un alma grande despierta de su estado primario y se desprende del eterno infantilismo humano; cuando una forma surge de lo informe; cuando algo limitado y efímero emerge de lo ilimitado y perdurable... Una cultura muere cuando esa alma ha realizado la suma de sus posibilidades en forma de pueblos, lenguas, dogmas, artes, Estados, ciencias, y torna a sumergirse en la espiritualidad primitiva... Toda cultura pasa por los mismos estados que el individuo. Tiene su niñez, su juventud, su virilidad, su vejez²⁶.

25 *Ibidem*, p. 22.

26 *Ibidem*, p. 23.

La filosofía de la historia spengleriana, fundada en una concepción organicista de la cultura, también tiene, a juicio de nuestro autor, la virtud de desmentir las interpretaciones teleológicas de la historia; esto es, a aquellas teorías que postulan el dogma del progreso absoluto e ininterrumpido:

El hombre occidental ha intentado la Historia Universal haciéndola converger a él, de acuerdo con su pueril idea de un progreso en línea recta. De ahí el esquema escolar todavía en lamentable vigencia: Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna, según la cual, presuntivamente colocadas en lo alto de una ascendente evolución de milenios, miramos el pasado de “la Humanidad”, inmensas culturas extinguidas como episodios de etapas ya superadas. Spengler introduce nuevos hábitos intelectuales, respecto de la historia, “una revolución copernicana”... Nuestra cultura occidental es una entre las varias que han surgido en el transcurso de los siglos, en el ámbito histórico²⁷.

Las teorías teleológicas de la historia no reparaban en la inevitable decadencia que, tarde o temprano, sobreviene a las culturas. Más aún, no querían advertir, el hecho diagnosticado por Spengler, de que “vivimos la decadencia de la cultura occidental”. Por esta razón, la segunda sección del ensayo, titulada *Perspectivas de nuestra civilización*, analiza el agotamiento de las posibilidades creadoras de la cultura occidental que —en la concepción spengleriana—, después de entrar en una fase crepuscular en el siglo XIX, ya carecía de todo “contenido vital”, asomando, en cambio, los síntomas de senectud y descomposición. La decadencia se manifestaba en las tres principales expresiones de la cultura: 1º En *el pensamiento filosófico*, que había agotado su capacidad para generar nuevas interpretaciones del mundo; 2º En *las artes*, que derivaron en imitaciones groseras de obras del pasado; y, 3º En *la religión*, que estaba reducida a mera liturgia ornamental sin el calor interior de la fe. Es decir, la decrepitud se reflejaba en todas las dimensiones de la vida espiritual. En contrapartida, la humanidad se enriolaba a un desenfrenado materialismo. El predominio del dinero en todos los ámbitos de la vida era el síntoma inequívoco del ocaso de la civilización. Destruídos los ligamentos orgánicos de la tradición, quebradas todas las disciplinas hereditarias y extintos todos los sentimientos ancestrales, se habían abierto los cauces para saciar el placer más desbocado, las pasiones egoístas y la avidez por el dinero, como ejes principales de la vida humana.

Finalmente, la tercera parte del homenaje, *Posibilidades y deberes*, González se refería a los desafíos concretos derivados de la decadencia. Estimaba que sus con-

27 *Ibidem*, p. 23.

temporáneos debían, ante todo, admitir el *sino* de la cultura y abandonar los empeños por impedir el curso de la vida. “Querer lo necesario”, es decir, “lo posible” debía ser la máxima del comportamiento ético (tal como lo sostuvo en su tesis de 1928). La voluntad tiene límites “más allá de los cuales se niega a sí misma y se condena a la derrota”. Sin embargo, si el hombre contemporáneo debía aceptar el *sino* inmodificable de la civilización, ello no significaba una resignación sumisa y derrotista al destino. El proceso de decadencia no clausura todas las posibilidades de creación y acrecentamiento del espíritu. Entre las tareas pendientes, el autor indicaba la urgencia de colocar la técnica al servicio de la vida. Asimismo, proponía abrir nuevas perspectivas en la vida política, a fin de disminuir los conflictos de intereses entre el Estado y los grupos sociales. En esta perspectiva, González Rojas asumía una de las tesis políticas capitales de Spengler: la constitución de un “Estado en forma”. Esto es, conferirle al Estado todas las facultades para actuar con eficacia en la administración de sus funciones. Sus modelos, indicaba, podrían ser, indistintamente, el “Estado soviético” o el “Estado corporativo”, ya que ambos encarnaban “unidades vitales” y ambos representaban “las contingencias de la actualidad mundial”. Por otra parte, rechazaba que, en nuestro medio, el eventual “Estado en forma” tuviese cualquier “concomitancia ideológica con el nazismo racista que impera en Alemania”²⁸, con lo cual nuestro autor oponía rotundamente el ideario político de Spengler con las aberraciones del fascismo.

v. Impronta spengleriana en las “Lecciones de Filosofía”

A lo largo de toda su vida académica, González Rojas dictó cursos de Filosofía en establecimientos de segunda enseñanza y en instituciones de educación superior. De estos cursos se conservan algunos apuntes que muestran el contenido de sus clases lectivas, entre ellos, fragmentos de sus lecciones en la Universidad Nacional de Caracas y su texto *Introducción a la Filosofía*, materiales que atestiguan la perspectiva spengleriana de su cátedra.

Eugenio González formó parte del elenco de maestros chilenos que participaron en la célebre “Misión Pedagógica” en Venezuela, entre 1939 y 1941. El propósito de la misión consistió en reorganizar la enseñanza de los docentes venezolanos, después de años de oscurantismo dictatorial en el país caribeño, formando un Instituto Pedagógico en Caracas, similar al existente en Santiago de Chile. En este contexto, durante el primer semestre de 1939 el maestro dictó el curso “Resonancias actuales de la Filosofía Griega”, cuyas tres primeras lecciones fueron

28 *Ibidem*, p. 26.

publicadas por la *Revista Nacional de Cultura*, de Caracas. Su lección inaugural, titulada “Concepto de la historia de la filosofía”, sentaba el marco teórico y los principios metodológicos de su cátedra, declarando su adhesión al enfoque spengleriano. Partía criticando el exacerbado racionalismo predominante en Occidente en los últimos siglos, que constreñía la filosofía al ámbito de la “razón pura”, dejándola al margen de las realidades y de “todo contacto vitalizador con el mundo”, transformándola, así, en una “escolástica estéril”. La filosofía racionalista, escribe, servía de instrumento a la frenética voluntad de poderío del hombre occidental, que desplazaba y anonadaba la voluntad creadora de la cultura.

Asimismo, en consonancia con las doctrinas spenglerianas, el catedrático cuestionaba que se ubicase la filosofía como parte de un cuerpo dogmático de fe en el progreso lineal de la historia universal, dirigido por leyes de la razón pura, ajenas al tiempo y al espacio. Esta convicción le permitirá enjuiciar a las principales filosofías de la historia contemporánea y a tres de sus principales representantes: Hegel, Comte y Marx. Del sistema hegeliano reconocía la titánica elevación de la razón como el principio supremo de la realidad que en cada etapa de su movimiento dialéctico se torna conciencia parcial de sí misma, para llegar a una identificación final absoluta entre realidad y razón, condensada en la fórmula “todo lo real es racional y todo lo racional es real”. No obstante, estimaba que tras el “excesivamente orgulloso” racionalismo hegeliano, a veces impenetrable por su abstrusa frialdad, se esconde “un poético y secreto anhelo en la identificación panteísta de las cosas. Dios quiere llegar a él con su propia razón, porque Dios es la razón”²⁹.

De Comte señalaba que, si bien aparentemente era un negador de la metafísica, en el fondo, fue un metafísico al establecer la “ley de los tres estados”, que pretendía describir el progreso inmanente de la humanidad hacia un estado positivo. Así, merced a una larga evolución mental y social, la ciencia positiva llevaría la humanidad al dominio de la naturaleza por la técnica y la industria, realizando paralelamente los valores del altruismo. González, escéptico de esta visión, extendía la misma crítica formulada al sistema hegeliano:

Tanto Hegel como Comte elaboran su pensamiento histórico en consonancia con la fe íntima que los domina y los caracteriza como hombres de su siglo: la fe en el Progreso que ha sido uno de los más poderosos elementos dinámicos de la conciencia europea³⁰.

29 Eugenio González R., “Concepto de la historia de la Filosofía”, *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), N° 7, mayo de 1939, p. 35.

30 *Ibidem*, p. 36. Valga recordar que Spengler reconoce a Goethe y a Nietzsche como sus principales maestros.

El positivismo, añadía, influye poderosamente en la mentalidad burguesa contemporánea, en la actitud anímica de la civilización capitalista, y en la ciega y soberbia confianza de la conquista del porvenir a través de la técnica. Pero, acotaba, si Hegel y Comte llegaron al punto culminante del racionalismo moderno, ello indicaba la llegada a un límite o momento de madurez al que seguiría “el comienzo de un proceso inevitable de decadencia”³¹.

Por fin, González formulaba su posición crítica al marxismo. Aunque nuestro autor fue uno de los fundadores del Partido Socialista chileno y valoraba la teoría social de Marx, fue un crítico a la filosofía marxista de la historia por cuanto ella expresaría la misma fe en el progreso, del idealismo de Hegel y del positivismo de Comte. Reconocía el intento de Marx de aplicar la dialéctica hegeliana a la interpretación de los procesos históricos, pero se oponía a la utilización de la dialéctica para elevar al proletariado a un papel de ente mesiánico, sin admitir que después de su eventual triunfo revolucionario pudiese y debiese acontecer su decadencia al igual que ocurría con la burguesía:

Aunque a primera vista parezca paradójico, puede decirse que el marxismo representa la elaboración postrera de la filosofía burguesa de la vida y su extensión a las masas que el poderío capitalista mantiene en la servidumbre del asalariado. Mito enraizado en el mismo subsuelo moral que los mitos de la burguesía “ilustrada”, popularizada por Stuart Mill, son las que difunde la nueva doctrina con un mesianismo proselitista. Ella también es “progresista” y “científica”, exalta el significado utilitario del trabajo, aspira a la incorporación de las masas al confort de la civilización mecánica y, llevando al extremo la inclinación materialista del pensamiento burgués, eleva las fuerzas que configuran la realidad económica, a la categoría de factores determinantes de la historia³².

En contraposición con estas filosofías del progreso, González Rojas levanta a Nietzsche, a quien califica como “el precursor de la nueva conciencia” y “crítico implacable a una sociedad que se presume de superior”. El racionalismo, anota, construyó un mundo de “verdades eternas” y de realidades inteligibles “sin formas ni color”, alejando la filosofía del mundo de la vida: “Entre la vida y el espíritu se interpone un hacinamiento de conceptos que impiden la compenetración verdadera con lo real”. Agrega que Nietzsche, en cambio, invita a recuperar *el sentido de la tierra*:

31 *Ibidem*, p. 36.

32 *Ibidem*, p. 37.

La verdad no puede ser función de la razón pura sino expresión de la vida auténtica. Hay que retornar, entonces, como lo reclama el profeta de Zaratustra, a la tierra, a lo cósmico. Para ello no sirve la inteligencia crítica que sólo puede dar imágenes estáticas de lo que es esencia, dinamismo creador³³.

Con la filosofía nietzscheana de la vida, la “diosa Razón” comenzaba a caer del pedestal al cual la había encumbrado la burguesía candorosa y atolondrada por su incipiente poderío. Surgía, así, la época que ponía fin al dogma del progreso y reconocía el carácter eminentemente relativista de la cultura; que, por su naturaleza, tarde o temprano llegaría a un punto en el cual sus formas políticas, religiosas, económicas y artísticas ya no reflejarían los valores vitales. La cultura, recalca, es un proceso que sigue un ritmo orgánico que forzosamente culmina con el agotamiento de sus fuerzas creadoras. Así como la ciencia había conseguido dar una imagen de la naturaleza y una explicación útil para nuestra voluntad de dominio, de la misma forma la filosofía de la vida venía a descubrir el sentido de la cultura, que permitía “comprender” nuestro inevitable destino:

No hay una línea cultural ascendente que lleve desde estadios inferiores a un orden cada vez más perfecto... No existe la cultura humana sino culturas, organismos históricos que tienen su estructura y ritmo propios... Esta concepción relativista y organicista de la cultura, que ha alcanzado a través de la superior elocuencia de Oswald Spengler gran difusión en amplios sectores de la intelectualidad contemporánea, tiene muy valiosos antecedentes en los filósofos de la cultura y la vida de la segunda mitad del siglo pasado y de comienzos del nuestro, tales como Nietzsche³⁴.

Estas teorías son completadas por el maestro en su *Introducción a la Filosofía*, publicada en 1951. Al definir el concepto de “filosofía”, subraya que existen dos aproximaciones opuestas: la *lógica* y la *histórica*, inclinándose por asignarle la primacía a ésta última. Considera la filosofía tal cual como ha sido comprendida en las distintas etapas de la evolución intelectual, y, en especial, en la cultura occidental, incluyendo en ella la cultura prevaleciente en nuestra América³⁵.

Abordando el problema del conocimiento como uno de los principales tópicos de la filosofía, el autor rechaza tanto los sistemas filosóficos basados en el *dogmatismo precrítico*, que aceptan como verdades especies de conocimientos sin analizarse; como también impugna la posición epistemológica opuesta: el *escepticismo*

33 *Ibidem*, p. 37.

34 *Ibidem*, p. 39.

35 Eugenio González R., *Introducción a la Filosofía*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1951, pp. 1-2.

sistemático, que niega la posibilidad del conocimiento porque el sujeto no tendría ninguna garantía sólida para alcanzarlo. Rebate, asimismo, el *pragmatismo*, que acepta como verdaderas solo las nociones que son eficaces y, como falsas, aquellas que no lo son, refutando a algunos pragmatistas que sostienen que a veces no importa que los juicios sean verdaderos o erróneos para ser eficaces, ya que, para ellos, habría ciertos “errores fecundos”.

En conformidad con la concepción orgánica de la cultura, nuestro autor se oponía a la idea de que la filosofía tuviese un desarrollo lineal y ascendente; asumiendo, en cambio, la tesis de que en cada época la filosofía responde a exigencias distintas. Esto significa que todas las generaciones se plantean problemas que tienen directa relación con su vida, pero siempre sus respuestas son novedosas. Por ejemplo, la necesidad de alimentación de una sociedad depende del estado de la técnica y de la organización social para resolverla. Lo mismo ocurre con el pensamiento, que no es el mismo en todos los tiempos, sino que está en correspondencia con las culturas que lo producen:

La filosofía aparece como parte de una especie de organismo cultural, es exactamente una función dentro de un conjunto de funciones al cual llamamos “cultura” de una época... La filosofía no puede ser considerada como creación de la razón, sino una expresión de la vida, y por lo tanto, está sujeta a condiciones histórico-culturales definidas... La filosofía es producto de la vida histórica, no una construcción exclusiva de la razón, sino una totalidad de la vida, lo mismo que el arte y la religión³⁶.

En consecuencia, González Rojas afirmaba que para entender la filosofía no es suficiente el conocimiento de los textos filosóficos por sí solos, sino que es necesario comprender la “totalidad histórica” que los configuran. Ilustrando esta aseveración, señalaba que para conocer el platonismo no basta leer los “Diálogos” de Platón, sino captar el mundo dentro del cual emergió el platonismo; esto es, el tejido de conexiones “que hacen de la cultura una especie de organismo”³⁷. Sobre la base de estas premisas culturales nuestro autor adhiere al “relativismo filosófico”; es decir, a la doctrina para la cual el saber tiene un sentido y una función en la cultura en la que se desarrolla. Esto implica que no existe un único concepto de verdad absoluta, *sub specie aeternitas*, válido para todos los tiempos, pues hay juicios que siendo verdaderos en ciertas circunstancias, en otras no lo son:

36 *Ibidem*, pp. 53-54.

37 *Ibidem*, p. 55.

Lo que es verdad para determinado tipo de hombres colocados en cierta situación histórica, puede no ser verdad para otro tipo de hombres colocados en otra situación histórica... Esta posición relativista ha tenido una gran difusión en los últimos decenios y encontró su más elocuente expresión en el terreno de la filosofía, de la historia y de la cultura, en la obra famosa de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*... No hay verdades universalmente válidas, que sean aceptadas como tales por los hombres de culturas diferentes. Lo que era verdad para un hombre de la cultura clásica, no lo es necesariamente para un hombre de la cultura occidental, y no lo será tampoco para un hombre de la cultura islámica o china. La validez de una cultura no va más allá del círculo correspondiente³⁸.

González Rojas defiende su relativismo filosófico frente a posibles objeciones afirmando que todas las filosofías a lo largo de la historia —y por lo tanto, las concepciones de la verdad y de la moral que de ellas se derivan—, se fundamentan, esencialmente, en *valores*, los cuales siempre son hijos de culturas determinadas, sin que ninguno de ellos agote todas las posibilidades del saber y del actuar:

Lo que para el antiguo era bueno, no lo ha sido para los hombres de la cultura europea basados en el Cristianismo, y lo que ha sido bueno para nosotros, es posible que no lo fuera para los hombres de la cultura micénica... Los *valores* expresan situaciones históricas determinadas, y no pueden aspirar a la plena conciencia científica³⁹.

En conclusión, para nuestro autor, se debería reconocer la validez de cierto “fundamental relativismo histórico”, no de un modo arbitrario, sino en un sentido gnoseológico. Esto es, admitir que todas las generaciones, en las etapas que desarrollan su vida, se plantean ciertos problemas específicos, y les dan ciertas soluciones condicionadas por su estado cultural:

Hay algo de verdad en el relativismo histórico porque el hombre solo se plantea, o solo puede plantearse en cada época, dentro de cada situación histórica, un conjunto de problemas y no otros: aquellos que inciden más directa y fundamentalmente en sus necesidades vitales, y buscará la solución de sus problemas dentro de cierto condicionamiento más o menos elástico que resulta de ciertos factores subjetivos y objetivos que están configurando su conciencia y dándole una especial dirección a su actividad creadora⁴⁰.

38 *Ibidem*, pp. 97-98.

39 *Ibidem*, p. 99.

40 *Ibidem*, pp. 100-101.

VI. Spengler en el Senado

Eugenio González ejerció el cargo de Senador de la República entre 1949 y 1957. Durante esos años defendió el humanismo socialista, terciando varias veces en polémicas doctrinarias con el Senador liberal Raúl Marín Balmaceda. Sus discusiones versaban en torno a qué sociedad ofrecía mejores condiciones y garantías para el desarrollo humano, si la capitalista liberal o la socialista. En ese contexto ambos parlamentarios debatían con respeto cívico y erudición, asomando constantemente la autoridad de Spengler en sus discursos. Así, al justificar el Senador Marín la firma del Convenio Militar de Chile con Estados Unidos, en plena Guerra Fría, se apoyó en un vaticinio de Spengler sobre el “avance panruso” como una amenaza a las democracias occidentales. González Rojas replicó a su adversario apelando también al pensador germano, quien valoraba el aporte ruso a la cultura:

Ya que el señor Senador ha recordado a Spengler, me permito también advertir que la más conocida de sus obras, *La decadencia de Occidente*, cuando considera las posibilidades de desarrollo de nuevas culturas en el mundo, piensa, precisamente, que en el interior de Rusia, donde todavía la vida conserva su fuerza instintiva y, por lo tanto, creadora, se dan las condiciones para que aparezca una cultura nueva. Todo esto dentro de su teoría general de la historia, que el señor Senador conoce⁴¹.

Meses más tarde, se produjo otro debate entre ambos. Marín propaló la afirmación de Ludwig von Mises según la cual el socialismo era “el destructor de todo lo que penosamente han creado siglos de civilización”⁴². González respondió impugnando el carácter dogmático y abstracto de los juicios de Marín, pues éste partía de consideraciones absolutas respecto a la naturaleza humana y de las ideas; en cambio, nuestro autor sostuvo la primacía de la historicidad de las nociones y, por tanto, de la relatividad de las interpretaciones de la cultura, tal como lo había expuesto en su *Introducción a la Filosofía*. Postuló que toda ideología debía comprenderse como un producto de una determinada situación histórico-social, respaldando su postura en la sociología del conocimiento de Marx, Scheler, Mannheim y, también, en la teoría historicista de Spengler:

41 Eugenio González Rojas, “Convenio militar con los EE. UU. (Legislatura Ordinaria, sesión 9ª, julio de 1952), en Eugenio González, *Pensamiento vigente: Disjeña Membra* (Selección de Hernán Contreras Molina), Pequeño Dios Editores, Santiago de Chile, 2011, p. 105.

42 Raúl Marín Balmaceda, “Los fracasos socialistas”, en *No demagogía*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956, pp. 13-44.

Para juzgar correctamente una doctrina y una política, hay que “comprenderlas”, penetrar en la intimidad viva, aprehender los valores que entrañan, lo que jamás puede conseguirse si se prescinde de las circunstancias en que ellas aparecen. La manera racionalista, abstracta de juzgar las cosas históricas conduce a esas extrañas tergiversaciones a que alude Spengler —autor por el que nuestro colega manifiesta laudable devoción— cuando critica “*el culto tributado por el Club de los Jacobinos a Bruto, millonario y usurero, que en nombre de una ideología oligárquica y con aplausos del Senado patricio, apuñaló al hombre de la democracia*”⁴³.

Finalmente, al año siguiente, se verificó un nuevo debate entre los dos parlamentarios. Marín, en su defensa del liberalismo económico, advertía los peligros que significaban para este sistema la expansión del sufragio universal, pues propugnaba la formación de un Senado con una parte elegida y otra designada de manera no democrática, para preservar el orden capitalista⁴⁴. González en su intervención impugnó el carácter antidemocrático de las concepciones sociales y económicas del liberalismo, aunque sí reconocía el aporte del liberalismo político que en el siglo XIX posibilitó el establecimiento de la tolerancia ideológica y la consolidación de las instituciones republicanas. En consecuencia, no desconocía el papel histórico del liberalismo, pero advertía su inexorable obsolescencia y necesaria superación en conformidad con las tesis spenglerianas:

Nosotros los socialistas jamás hemos negado lo que significa el liberalismo en la historia del mundo. Hemos reconocido plenamente todo lo que en él ha habido de positivo. Nosotros, por doctrina, insistimos siempre en que debe considerarse esta continuidad orgánica de las generaciones, la continuidad de la evolución humana. Cada doctrina nace en el momento en que las necesidades sociales la reclaman; pero llega un momento en que esa doctrina ya no es congruente con las necesidades sociales y hay que reemplazarla.... De tal modo esto es así, que otras de las autoridades que ha citado mi Honorable colega, Spengler, en un libro que seguramente él conoce, llamado *Prusianismo y Socialismo*, habla del socialismo no como una doctrina económica, sino como una forma de vida que se impone en la época moderna⁴⁵.

43 Eugenio González Rojas, “Socialismo y Liberalismo”, en *Pensamiento vigente...*, op. cit., p. 118. Las cursivas corresponden a un pasaje de *La decadencia de Occidente* (versión española de 1925, tomo I, p. 13).

44 Raúl Marín Balmaceda en 1940 presentó un proyecto de reforma a la Constitución, muy similar a la impuesta en el país cuatro décadas más tarde; véase su libro, *¿Derechas o Izquierdas?*, Santiago de Chile, 1946, pp. 89-102.

45 Senado de la República de Chile, *Diario de Sesiones*. Legislatura Ordinaria, sesión 14^a, 20 de julio de 1954, p. 801.

En síntesis, Eugenio González en sus intervenciones parlamentarias recurrió, a menudo, a Spengler para fundamentar diversas posiciones en cuestiones de alta política nacional.

VII. ¿Abandono de la filosofía spengleriana o su persistencia en otras formas?

Después de la Segunda Guerra Mundial, gran parte del pensamiento alemán contemporáneo fue cuestionado por los intelectuales de las potencias vencedoras, responsabilizándolo de la catástrofe humanitaria. A modo de ejemplo, el pensamiento de Spengler fue calificado lapidariamente por Georg Lukács como “el preludio real y directo de la filosofía del fascismo”⁴⁶. A pesar de esta estigmatización, Eugenio González, reivindicó el valor crítico de su obra:

Aunque la idea fundamental de *La decadencia de Occidente* —obra comenzada según su autor en 1912— no haya sido resultado inmediato de la crisis de la conciencia alemana de postguerra, la extraordinaria difusión que alcanzó apenas publicada, denota que ella vino a satisfacer una íntima necesidad espiritual. Pero *La decadencia de Occidente* encontró resonancia simpática, no sólo en el público alemán, sino en todas partes donde fue traducida. Contra la audacia crítica de su tesis se levantó en vano la enconada crítica de los historiadores y filósofos oficiales de academias y universidades. El público letrado y semi-letrado iba al libro en busca de una respuesta para la apremiante pregunta que flotaba en la convulsa atmósfera de la época: ¿Qué nos depara el porvenir?⁴⁷

En los años en que Eugenio González ejerció la Rectoría de la Universidad de Chile (1963-1968) hizo una importante referencia a Spengler cuando en 1966 esta Casa de Estudios le confirió el grado de Doctor Honoris Causa al historiador británico Arnold Toynbee, quien era entonces el más importante divulgador de la teoría de la decadencia:

Junto a Spengler, que deslumbró a toda una generación con la brillantez de sus imágenes y la audacia de sus ideas, el profesor Toynbee desde una posición teórica en ciertos aspectos similar, ha influido poderosamente en el pensamiento histórico. El uno y el otro pertenecen a aquella estirpe de espíritus atribulados y avizores que en las épocas críticas —y la nuestra lo es en grado sumo— trata de comprender el sentido del acontecer para llevar alguna luz a

46 Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ediciones Grijalbo, Barcelona-México D. F., 1968, p. 373 y ss.

47 Eugenio González, “Críticos de la época”, revista *Zig-Zag*, N° 2127, 27 de diciembre de 1945, p. 29.

la conciencia de los hombres que ven cubrirse de presagios sombríos su horizonte vital... A la concepción histórica de Spengler que es, en rigor, naturalista y, por lo mismo, pesimista, opone el profesor Toynbee una concepción histórica de raíz ética y religiosa⁴⁸.

Por otro lado, la filosofía de Spengler resurgía implícitamente en su discurso a través de la noción de “crisis orgánica” de la cultura. Las intervenciones donde figura esta categoría son frecuentes, máxime en los momentos de exacerbación de los conatos por la reforma universitaria, ligada indisolublemente al cambio social, convicción que el maestro ya había manifestado en su memoria de 1928. Al presentar su renuncia al cargo, luego de ser desautorizado públicamente por un grupo de Decanos que conformaban el “bastión de la contrarreforma”⁴⁹, el rector dimisionario señalaba:

La sociedad, el Estado, la cultura están en crisis. Es que el hombre mismo, en los fundamentos de su propio ser histórico está en crisis, abriendo su conciencia —entre frustraciones y esperanzas— a nuevas posibilidades materiales y espirituales... La revolución social no es para las nuevas generaciones un vago ideal de teóricos y utopistas, situado siempre más allá de un cambiante horizonte, sino una realidad vivida en la experiencia cotidiana tanto en la inmediata y propia como en la ajena y distante... Uno de los fenómenos reveladores de la *crisis orgánica* —¿de crecimiento? ¿de *decadencia*?— de las sociedades modernas es la rebelión de los estudiantes que se presentan con similares caracteres en los países de alto desarrollo y en los países subdesarrollados⁵⁰.

Los años postreros del maestro coincidieron con las circunstancias trágicas que se vivía en el país en la década de 1970: la supresión violenta de la libertad y de la democracia, las aberraciones del régimen tiránico, el oscurantismo cultural, y, en su vida personal, el exilio de sus hijos. Según Julio César Jobet, su antiguo camarada, se refugió en los estudios históricos, leyendo con sentido crítico la *Historia de Chile* de Francisco Encina, historiador con clara influencia spengleriana, y los *Estudios de Historia* del también decadentista británico Arnold J. Toynbee⁵¹. Aunque la situación imperante no podía sino confirmar el pesimismo histórico

48 Eugenio González, “Discurso en el acto que se le confirió el grado de Doctor Honoris Causa al Profesor Arnold Toynbee” (Salón de Honor de la Universidad de Chile, 18 de octubre de 1966), mimeo, 2 pp.

49 Véase, *Las Noticias de Última Hora*, 24 y 25 de mayo de 1968.

50 Eugenio González, *¿Crisis Universitaria?*, Editorial Prensa Latinoamericana, Santiago de Chile, 1968, pp. 6-7 (cursivas nuestras).

51 Julio César Jobet, “Breve semblanza de Eugenio González Rojas”, *Occidente*, N° 269, octubre-noviembre de 1976, p. 19.

sugerido medio siglo antes en *La decadencia de Occidente*, nuestro intelectual recelaba de la pretensión “restauradora” del viejo orden que se quería imponer arbitrariamente entonces, estimando que tal intento sería pasajero, pues el pueblo chileno retornaría, tarde o temprano, al auténtico ciclo orgánico inconcluso de nuestra cultura⁵².

VIII. Conclusiones y perspectivas

En la extensa obra intelectual de Eugenio González se observa copiosamente la presencia de la filosofía spengleriana. Se advierte, asimismo, que su adscripción a esta doctrina no fue dogmática, puesto que la utilizó creativamente para interpretar los procesos sociológicos de su tiempo y las particularidades de nuestra realidad social. El arsenal teórico spengleriano, con todas sus limitaciones, pero también con todas sus virtualidades, posibilitó al maestro desarrollar una intensa labor ensayística, educativa y política de gran relevancia en el país. Del mismo modo, aunque la spengleriana tesis de decadencia fue aceptada por González Rojas como el cartabón que marcaba el derrotero indefectible de la historia contemporánea, ello no le condujo al inmovilismo, sino que lo motivó a formular desafíos éticos e intelectuales que asumió con rigor y seriedad. Hemos dejado en suspenso, por razones de espacio, otro aspecto no menos relevante de la huella spengleriana en la obra de González, plasmada en sus cuatro volúmenes de narrativa, publicados entre 1930 y 1942⁵³. En suma, la filosofía de Spengler es omnipresente en el legado humanista de Eugenio González Rojas. Más aún, el despliegue de sus ideas sociales y pedagógicas no se entendería sin reconocer el influjo fecundo de la cosmovisión spengleriana. La vitalidad de esta filosofía queda, así, reflejada en la profusa obra teórica y docente del destacado pensador y maestro nacional.

52 Véase: Alfonso Calderón, “Prólogo” a Roberto Meza Fuentes: *Los trágicos días de Más Afuera*, Editorial LOM-DIBAM, Santiago de Chile, 2006, p. 8.

53 Al respecto, se puede apreciar una clara inspiración spengleriana en los discursos finales de los relatos *Más Afuera* (1930) y en la novela *Hombres* (1935).

Bibliografía esencial

I. Libros y folletos de Eugenio González Rojas

En torno de la Reforma Educacional. Memoria para optar al título de Profesor de Estado en Castellano, Universidad de Chile, Instituto Pedagógico, Santiago de Chile, 1928.

Introducción a la Filosofía, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1951.

Crisis Universitaria, Editorial Prensa Latinoamericana, Santiago de Chile, 1968.

Pensamiento vigente: Disjesta Membra (Selección de Hernán Contreras Molina), Pequeño Dios Editores, Santiago de Chile, 2011.

II. Artículos y textos de Eugenio González en Publicaciones Periódicas

Textos en *Revista de Educación*, *Índice*, *Acción Social*, *Zig-Zag*, *Diario de Sesiones del Senado de la República* y *Revista Nacional de Cultura* (Caracas, Venezuela), todos detallados a pie de página.

III. Otras obras consultadas

Calderón, Alfonso, “Prólogo” a Roberto Meza Fuentes: *Los trágicos días de Más Afuera*, Editorial LOM-DIBAM, Santiago de Chile, 2006.

Jobet, Julio César, “Breve semblanza de Eugenio González Rojas”, *Occidente*, N° 269, Octubre–Noviembre de 1976.

Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ediciones Grijalbo, Barcelona-México D. F., 1968.

Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Editorial Calpe, Madrid, 1925, 4 tomos.



Eugenio González Rojas, cerca de los 25 años
(Archivo de Florita González Villablanca).

EL JOVEN JORGE MILLAS Y SU VISIÓN DE AMÉRICA

*Stefan Vrsalovic**

* Doctor en Filosofía. Universidad de Chile.

En el presente artículo trato de indagar en una propuesta y problematización teórica de la etapa de juventud de Jorge Millas que tiene relación con América. Asunto que surge por dos motivos; por una parte, se conoce a Millas fundamentalmente por sus trabajos sobre la Universidad y el rol que jugó en el período de la dictadura contra la intervención militar en las universidades, dejando de lado sus primeros trabajos e ideas. Y, por otra parte, los primeros trabajos de Millas son una ilustración clara de un trabajo sistemático y de largo aliento, donde articula conceptos claves que serán utilizados y profundizados hasta el último trabajo escrito que se conoce. Este acercamiento a un período poco estudiado, es un punto de partida para entender la configuración de un filósofo chileno que no se reduce ni a la reproducción ni a la mera validación de teorías o diagnósticos ajenos a América.

Cada año, pareciera que es más explícita y latente la importancia de leer y reflexionar a nuestros filósofos. Y con Jorge Millas esto no es una excepción. Hace ya casi dos años —específicamente el 21 de junio del 2017— se realizó una jornada sobre Jorge Millas, en homenaje a su centenario. En ella participaron los pensadores chilenos¹ que pueden, perfectamente, conformar el discurso oficial de lo que Jorge Millas representa en el mundo académico de la filosofía. Por ejemplo, la filósofa Carla Cordua (2017), quien conoció personalmente a Jorge Millas, comentó:

La importancia de un homenaje como éste es que los chilenos, en general, tenemos mala memoria. Entonces, recordarlo es ayudar a refrescarle la memoria a los que nunca se dieron cuenta y poder decir que no lo hemos olvidado, que lo tenemos presente y que hizo mucho por nosotros. Ojalá se repita la aparición de una persona genial como fue Jorge Millas².

Parece una tarea imprescindible leerlo, estudiarlo, comentarlo y criticarlo. De este modo, podremos mantener y recordar su importancia.

Por otra parte, Maximiliano Figueroa, en su conocido texto, recalca uno de los aspectos que deben ser tomados en cuenta:

1 Alex Ibarra, Carla Cordua, Patricia Bonzi, Enzo Solari y Maximiliano Figueroa.

2 <http://www.uchile.cl/noticias/134456/homenaje-al-filosofo-jorge-millas-en-casa-central-de-la-u-de-chile>

Millas dio una enseñanza que no debiera ser obviada: esas ideas (bien, justicia, belleza, verdad) se vuelven estimables especialmente para un sujeto arraigado en el mundo y sus problemas; se trata de valores que interesan no como abstracciones conceptuales sino como referentes de sentido para la vida (2011, p. 50).

Los valores, para Millas, deben tener alguna utilidad, de allí su pragmatismo. Sin embargo, destaco esta cita junto a la de Carla Cordua, porque en ambos se da por evidente que Jorge Millas fue un filósofo reflexivo y profundo en su pensamiento.

De todos modos, no es una apreciación póstuma, sino que ya estaba instalada mientras Millas reflexionaba en las aulas y pasillos de las universidades, lo que le da una importancia aún mayor a su persona y obra. Edmundo Concha³, en un breve escrito de 1974 publicado en *El Mercurio*, destaca una característica que es fundamental para el presente artículo: Millas no fue un mero reproductor de pensamiento:

Lo más valioso de cualquier libro de ensayo o filosofía que se publique en nuestro medio tiene que ser algo cada día menos fácil de alcanzar: los hallazgos propios del autor, los cuales serán posibles sólo en la medida en que sus textos no resulten, como es tan frecuente, un eco de ecos. Nada cuesta repetir, y las repeticiones, por hermoso que sea su ropaje, no dejan de ser tales. (...) se trata de un autor de excepcional lucidez, al punto de que su obra hasta es una rareza en nuestro ambiente, donde la gente de letras está mejor dotada para el cultivo de los sentimientos que de las ideas (p. 3).

Creo que el mismo hecho de que Jorge Millas no represente de forma exacta al intelectual que sostiene ideas ya pensadas, lo coloca en una posición distinta en la historia de la filosofía chilena. No obstante, como bien nos enseña el mismo Millas en sus textos, no podemos aceptarlo sin más. Postura que Humberto Gianini también respalda y comparte en el prólogo al texto de Maximiliano Figueroa, *Jorge Millas. El valor de pensar* (2011): “que Millas nos invitaba a eso, a ir contra el reloj de una acción impulsiva, del eslogan, de la fácil adhesión a todo lo

3 Edmundo Concha (1918-1998). Ensayista, crítico literario, columnista y profesor universitario. “Profesor de Técnica de la Expresión en el Departamento de Ciencias y Técnicas de la Comunicación, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Chile. Colaboró en forma permanente en *Los Anales* de la Universidad de Chile, revista *Atenea* y en los diarios *Las Últimas Noticias* (1947-1961) y *El Mercurio* (1961-1998). En éste publicó con singular éxito su *Día a Día*, donde, en apretada síntesis, sacaba a relucir su agudeza leve, contenida, a ratos brillante. Premio Alejandro Silva de la Fuente (1985) de la Academia Chilena de la Lengua”. <http://www.escritores.cl/base.php?fl=semblanzas/texto/concha.htm> (Revisado 2/6/2019).

que parece progresista” (p. 25). La filosofía brinda la posibilidad de cuestionarse; en consecuencia, el reflexionar impide aceptar algo por el mero impulso, por la mera atracción o por la simple alianza con la mayoría.

Es por ello, que me parece interesante e importante abordar un momento de reflexión de Millas, que no es muy conocido y que permite vislumbrarlo como un intelectual que tuvo preocupaciones bastante concretas en relación a su contexto.

Sin lugar a duda, un antecedente objetivo de la profundidad teórica de Jorge Millas son sus tempranas publicaciones. En ellas queda patente, por una parte, que Millas posee una prosa delicada y prolija; y, por otra, que sus intereses y la manera como los aborda expresan una gran y admirable capacidad reflexiva. Ya a los 19 años tiene su primera publicación *Soledad humana y expresión estética* (1935); en 1937 publica en la *Revista Atenea* su “Carta a Ortega y Gasset”; y en 1941 escribe su tesis de licenciatura de filosofía *La idea de la individualidad*⁴, aumentada y publicada en 1943, con tan solo 26 años.

Entre los 18 y 22 años lee a Spengler, Ortega y Gasset, Nietzsche, Bergson, Unamuno, James, Simmel, Hartmann, Husserl; y en poesía, a Pablo de Rokha. En el prólogo a *La idea de la individualidad* Carla Cordua destaca estas lecturas: “Una combinación interesante: una poesía del país y filosofía europea” (2009, p. 12). Incluso esas primeras lecturas, resalta Carla Cordua, permitieron a Millas moverse siempre entre las especialidades y nunca quedarse solo en una: “Desde sus primeros pasos hasta los últimos esquivó la especialización excluyente característica de la inteligencia moderna” (p. 13). Desde esta perspectiva, la categoría más adecuada para Jorge Millas sería, al parecer, la de «intelectual», ya que transitó por la poesía, prosa, oratoria y crítica, filosofía, leyes y política. Es importante destacar, entonces, que Millas está un poco lejos de la caricatura del intelectual especializado sin problemáticas concretas o situadas en un contexto determinado.

Como mencioné, en 1937, con 20 años, le escribe a José Ortega y Gasset, quien ya en ese entonces era un representante destacado de la filosofía española y gran impulsor del desarrollo de las condiciones para lo que se denominó como la «Normalización de la Filosofía»⁵. En esta carta el estilo de escritura de Millas

4 Usaré la edición de la Universidad Diego Portales (2009).

5 Sobre este concepto, se puede revisar: Vrsalovic, S. (2018). “Entre dos interpretaciones de la normalización de la filosofía: ¿apertura o cierre de la filosofía latinoamericana?”. En *Filosofía e Historia de la Ciencia en el Cono Sur* (pp. 451-456), Argentina: AFHIC.

tiene todavía mucho de prosa poética⁶, debido a que, como se sabe, en sus años de juventud él escribía poesía⁷, de allí que no es extraña la manera como está redactada la carta: “(...) en los vientos adversos que soplarán la marejada al desplegar sus velas el barco de este extraño antojo” (p. 561). Además que en su escritura poética ya se vislumbraba su afán filosófico, como señaló Carlos René Correa⁸, quien publicó el 14/1/1940 en el *Diario Ilustrado* una crítica sobre *El trabajo y los días* (1939) de Jorge Millas:

En todo el libro aparece una tendencia a saturar el poema de filosofía. No entramos a dilucidar qué clase de filosofía sea esta. Quizás el poeta se haya dejado conducir y maravillarse por ese deseo de poetizar lo que es puro pensamiento. Es indiscutible que en estos poemas hay un soplo renovador que se vierte en imágenes desnudas de oropel, pero que se cae en repetidas ocasiones en un cerebralismo que desvirtúa la emoción cordial y suele convertir el canto en mero instrumento de raciocinio⁹.

Se puede inferir que, desde esa temprana edad y precoces incursiones literarias, nuestro autor presenta un afán filosófico que lo hará desenvolverse finalmente en él. Inclusive, él mismo señala en una entrevista (realizada por Alfonso Calderón en 1970) que:

- 6 No es un dato menor que Millas sea uno de los poetas que aparecen en el texto *8 nuevos poetas chilenos* (1939), editado por la Sociedad de Escritores de Chile y publicado por la Universidad de Chile. En este texto también publican sus amigos Luis Oyarzún y Nicanor Parra.
- 7 En 1937 escribe *Homenaje poético a España*, y dos años más tarde se publica *El trabajo y los días*. Es evidente la semejanza con el texto de Hesíodo *Los trabajos y los días*. También se hace semejante a la primera obra publicada de Marcel Proust *Los placeres y los días* (1896), sin embargo, no he podido averiguar si Millas se inspiró en algunos de ellos o no.
- 8 Carlos René Correa (*Rauco, Chile, 18 de septiembre de 1912 - †Santiago, Chile, 13 de septiembre de 1999) fue un escritor y poeta chileno, que participó por largo tiempo en la vida literaria chilena a través de la edición de numerosos libros de poemas y dos antologías de poesía chilena, entre muchas otras obras. https://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Ren%C3%A9_Correa (Revisado 2/6/2019).
- 9 <https://poetassigloveintiuno.blogspot.cl/search?q=Jorge+millas> (Revisado 2/6/2019). Él, incluso, lo relaciona con “un maestro en el arte de la poesía filosófica”: el uruguayo Emilio Oribe. Para adentrarse en la relación de la poesía y filosofía, pero no desde una perspectiva instrumental, recomiendo revisar el texto de Steiner, G (2012), *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, España: El Ojo del Tiempo Siruela; y el artículo de Ossandón, C. (2011), “Experiencia y filosofía en Rubén Darío”, *Anales de literatura chilena. Pontificia Universidad Católica de Chile*, 15(12), pp. 29-47.

No hubo decisión alguna de mi parte —por tanto, ni cobardía ni heroísmo— para dejar la poesía. De pronto me encontré aplicado de lleno a lo que siempre me absorbiera —el afán filosófico— y desatento a lo que me había consumido siempre: el desvelo poético. No fui, pues, yo quien dejó la poesía: ella me dejó a mí (p. 83; Millas, 2017, p. 23)¹⁰.

Luego, en otra entrevista (realizada por Patricia Buxton en 1977) publicada en la *Revista del Domingo* de *El Mercurio*, Millas responde la pregunta ¿Se considera usted filósofo? Dice lo siguiente:

Permítame decirle, sin humildad y sin soberbia, que yo soy filósofo irremediablemente, aunque me gustaría remediarlo. Desde que a los 19 años publiqué mi primer ensayo, “Soledad humana y expresión estética”, y aún mucho antes, desde que llené secretamente un cuaderno de notas, que aún conservo, con grandilocuentes apostillas al Zarathustra de Nietzsche, demostré una natural tendencia a buscar la quinta pata de los cuadrúpedos, es decir, a filosofar (p. 6; Millas, 2017, p. 50).

El afán filosófico está desde temprana edad como un impulso natural. Este afán se expresa como una reflexión que trata de ir más allá de lo que se nos presenta, no en un sentido metafísico tan solo, sino también epistemológico: lograr entender el real funcionamiento del mundo. Y una de las primeras manifestaciones que expresan esta búsqueda de Millas es la anteriormente mencionada carta de 1937 a Ortega y Gasset, la cual el mismo autor tilda de pedante: “Fui orteguiano devoto, y uno de mis primeros ensayos, publicado en *Atenea* en 1937 (tenía yo veinte años), fue una pedante *Carta a José Ortega y Gasset*” (Calderón, 1970, p. 85; Millas, 2017, p. 24).

Esta carta y publicación tiene una triple importancia. Primero, cuestiona el sentido de la cultura en América, pero a partir de un amor y respeto extraordinario por la cultura europea, dejando en claro que es una preocupación inmediata y fundamental. Al final del escrito se lee: “Del libro en preparación, «Cuatro temas de América»” (p. 573), libro que nunca fue publicado. Por ello, una pregunta válida es por qué dejó de lado esas preocupaciones. O, también, si es exacto sostener que las dejó de lado.

10 Citaré, cuando se pueda, tanto el lugar donde se encuentra la cita original, como la página donde se puede encontrar en la colección de entrevistas editadas por Maximiliano Figueroa: Millas, J. (2017) *Irremediablemente filósofo. Entrevistas y discursos*, Valdivia: Chile.

Segundo, marca un punto de inflexión en su desarrollo intelectual. Se vislumbra claramente como se aleja de sus preocupaciones poéticas en búsqueda de reflexiones filosóficas. Ya no es poesía saturada de guiños filosóficos, sino reflexiones de alto vuelo con guiños de poesía.

Y, tercero, están los primeros indicios de lo que vendrá a ser su primera y poco estudiada obra *La idea de la individualidad*¹¹. Esta podría ser una respuesta posible del por qué dejó los temas de la cultura americana. Quizás no los dejó del todo, sino que simplemente dejó de nombrarlo de forma tan explícita, como trataré de revisar a través de la introducción que escribió en su primer texto, ya que en este manifiesta su preocupación por la espiritualidad del ser humano de América.

Por ello, sostengo, que Millas se presenta ante nosotros como un pensador orgánico y sistemático, no en el sentido de articular un sistema, sino que sus planteamientos tienen una línea conductora y se van desarrollando en su trayectoria intelectual. En otras palabras, no salta de problema en problema y de concepto en concepto, sino que tiene ciertas ideas fuerza que son sus resortes y soportes teóricos.

Su preocupación por la cultura americana no proviene de los cuestionamientos sobre su importancia en la historia universal, o su originalidad y/o autenticidad. Todo lo contrario, proviene desde una desazón tanto teórica como práctica, fundamentada en una de sus primeras conceptualizaciones: la «individualidad»: “Este joven estudioso —exclama Millas a Ortega— está ya aburrido, más que aburrido, desesperanzado de las cosas que sobre América dicen los americanos, y también de la que dicen gran parte de los europeos” (p. 565). Este aburrimiento lo lleva a buscar un diálogo con un conocedor de estos problemas, uno que pertenezca a la misma cuna cultural, y que, además, lleve “más allá”, como dirá en *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962): “Las meditaciones orteguianas llevan, es claro, más allá. Van a parar, realmente, a un tema familiar a sus lectores asiduos: el destino de la cultura europea y su función de mando en el mundo” (p. 70), por lo que hay un indicio de querer pertenecer a cierto destino universal de la historia. El problema es que los americanos padecen de un exceso de confianza y dicen que sí a todo; en consecuencia, el intento de generar algún tipo de discusión es infructuoso.

11 Carolina Bruna (2015) tiene un análisis interesante de esta obra al sostener que la idea base de su texto, la individualidad, está presente hasta en su último artículo escrito en 1981. Sin embargo, creo que aún falta profundizar en este período para entender el real alcance de sus primeros escritos, y la sistematicidad y rigurosidad de su pensamiento.

Lo que realmente impide el exagerado optimismo de los americanos, es aceptar y apropiarse del aspecto negativo de las cosas. La afirmación es una fase y solo puede ser completada a través de su aspecto negativo.

Bueno. Aquí en América, como hace un rato le decía, hay un valor mutilado: América misma, que anda por ahí en libros y asambleas como una mano sin falange. Todos se han olvidado de la porción negativa de esta arquitectura positiva del continente (1937, p. 566).

El problema radica, entonces, en que es pura afirmación, por lo que el exagerado optimismo en América tiene como resultado el creer que es posible ser creadora de nuevos valores, y no se comprende que debe haber un aspecto negativo a la vez. Pero, sobre todo, el puro optimismo, siguiendo esta línea lógica, produce una negación de Europa, que se expresa, creo, en esos discursos americanos a los que apela Millas.

Esta pura afirmación de América proviene de su afán de individualización, que no puede lograrse por los propios valores universales de Europa. El proceso de individualización es vivir, y esta es:

(..) efectivamente, concretar la forma de la vida, si la vida es la «tarea» o el «quehacer» que usted tantas veces ha definido. Lograr una forma, es decir, una precisión espacio-temporal de ese contenido primario de vitalidad, es hacerse la vida (p. 564).

América puede encontrar cierta forma en un momento dado, pero no será capaz, y ello es lo que desespera a Millas, proponer nuevos valores:

América no puede ser una fuente de valores nuevos, porque los existentes, específicamente europeos, alimentaron su pasada infancia, nutren su adolescencia de ahora y alimentarán de seguro su ancianidad remota. Para entonces, y en bien de la soberbia americana, serán valores de una cultura universal, ya no europea, los que habrán de regir la historia, y a su conquista no habrá dejado de contribuir América, no como refutadora de la madre Europa, sino como colaboradora filial e inteligente (1937, p. 569).

América ha propuesto temas respecto al arte; por ejemplo, “América /tiene/ riquísimas fuentes ocultas de originalidad y de temas: tiene su indio, su paisaje, su tipo humano, en fin, su política y su revolución” (p. 567). Pero el vivir se enmarca en el estilo, la acción, la técnica, asuntos solo propuestos por Europa:

La singularización de la vida no la hacen sus objetos, sino la calidad intrínseca de su impulso creador. Las cosas en que después de todo resulta ocupado el espíritu del hombre, son el resultado de la previa y peculiar sensibilidad que ha habido para elegirlos. El que alguien tenga especial trato con algo, significa que en él ha habido cierta predisposición selectiva, cierto estilo, cierta técnica (p. 567).

Los europeos han creado esa técnica en las distintas disciplinas debido a un descontento con la naturaleza. Gracias a esa técnica, los europeos han podido vivir en el sentido que Millas propuso. Por ejemplo, la política y economía han alcanzado un modo general de expresión, y las demás disciplinas persiguen ese objetivo, establecer ciertas técnicas universalmente aceptadas que aborden problemáticas que aquejan a toda la humanidad y no solo a los europeos: dignidad del hombre y su decadencia con el fascismo, la economía del petróleo, la política entre los países de todos los continentes, la Sociedad de las Naciones, etc.

La cultura europea, ya en sus formas antiguas (egeos, griegos, romanos) o en las posteriores (gótico, romántico, contemporáneo), tuvo siempre en cada uno de sus estadios la clave de su creciente universalización. Fue tal clave, el proceso creador de una cultura como ser ideal, que poco a poco fue poniéndose al lado del objeto natural. La historia de Europa es la historia de la culturización del hombre. Al europeo no satisfizo la arquitectura del mundo como naturaleza, y se puso a rehacer las cosas, rodeándolas de andamios (p. 570).

América solo peca de un lamentable nacionalismo¹² creyendo, ingenuamente, que podría tener alguna originalidad histórica, a pesar que su única forma de vida posible ya está determinada y otorgada por el viejo continente. En estos momentos, quizás por su juventud, Millas no juzga esta determinación europea desde una perspectiva valórica, sino que lo plantea como un hecho que debe ser aceptado y reconocido para entender nuestra posición en la historia universal y, además, entender el único aporte posible de América: el de ser fuente de impulsos y vitalidad, pero nunca de *logos*. En conclusión,

12 Años antes de la carta, Enrique Molina (1925), en la misma revista, publica un texto sobre el nacionalismo con una perspectiva más optimista, entendiéndolo como: "Amor al suelo de cada país y sus pobladores considerados en cuanto núcleos de fuerza en potencia y capaces de inmenso desarrollo. (...) Como amor a la nación en cuanto unidad de vigor dentro de la solidaridad de la raza y de la humanidad" (p. 131). Para profundizar la visión de Molina sobre América, revisar: Ahumada, A., & Vrsalovic, S. (2015). "Las reflexiones de Enrique Molina en el pensamiento latinoamericano del período "entreguerras": su visión del continente americano". *Revista Solar*, 11(2), pp. 91-110.

Hay, pues, una universalización de valores, una cultura ecuménica. ¿Para bien? ¿Para mal? ¿Qué largo sería discutirlo! ¿Para siempre? No es de creerlo. Puede tratarse de un síntoma propio de nuestra singular fisiología histórica, que de seguro será reemplazada. Pero el ecumenismo es un imperativo de hoy, de la actual porción de la vida histórica, temo que contra él, es un hecho, nada valgan todos los desorbitados nacionalismos, que son sólo un afán, y un lamentable afán (p. 572).

Posteriormente, en su texto *La Idea de la Individualidad* publicado en 1943, las naciones pertenecientes al continente americano tendrán otras dos características que lo diferencian ontológicamente con el viejo continente: la extroversión y la practicidad. El pueblo americano utiliza las disciplinas —como la política, la jurisprudencia y la historiografía— en virtud de su función para gobernar, establecer nuevas leyes y entender la situación actual, pero no son, como en el pueblo romano, expresión de una espiritualidad profunda.

El individuo americano, expresión de la misma cultura americana, no tiene una real vocación por las disciplinas, sino más bien curiosidad intelectual:

Carecemos aún de la espiritualidad profunda que impele a una obra histórica en virtud de una instintiva fuerza, comparable a la que mueve a las distintas especies vivas a una conducta en cada caso típica. Por eso también, más que historiadores, somos los curiosos, eruditos de la historia (2009, p. 34).

Sosteniendo lo mismo sobre la filosofía:

Muchos son, sin duda, los curiosos, estudiosos y lectores de la filosofía; pero, los que la leen, ¿la necesitan?; ¿la sienten los que la estudian? Tengo sobradas razones para estimar como insólita la vocación auténtica para el filosofar y las cosas al filosofar (p. 23).

Desde ya dibuja y deja entrever que en la auténtica vocación se juega la propia tarea del vivir.

La diferencia esencial entre un individuo y una cultura que tienen una espiritualidad profunda, de una superficial (debido a su corta edad), es el de ser introvertido o extrovertido. Para Millas, el introvertido se toma como una característica negativa por su poca comprensión, pero, sostiene,

Al introvertirse, el hombre descubre, si no lo que es, al menos cómo es eso que él tiene por realidad suya, y este conocimiento de su manera de ser lo coloca en la realidad integral, por tanto, en un estado de máxima vigilia (p. 23).

En cambio,

Estado de ensueño, de encantamiento perdurable es, a veces, el de la experiencia común en el hombre extrovertido, que percibe su ser y el de las cosas confundidos, disueltos el uno en el otro, compenetrados a través de indiscernibles límites (p. 23).

Todos los países americanos, en primera instancia, son extrovertidos, se mantienen en el ensueño confundidos. Y prácticos, porque estudian por curiosidad práctica. Sin embargo, Chile presenta una distinción, una expresión de precoz madurez en comparación con los demás países latinoamericanos: la sobriedad espiritual.

En épocas de juventud, ni individuos ni países son normalmente sobrios. La sobriedad es esa virtud de la reacción justa, ecuánime, proporcionada ante las cosas. Lo contrario de sobriedad es frenesí, o, como debería decirse en América, tropicalismo (p. 26)¹³.

Somos un país apolíneo en un continente rebosante de espíritu dionisiaco.

El camino para la introversión, o más bien, para la conciencia de lo que somos y podemos ser en referencia a un otro, es el diálogo:

Cuando monologamos, señala Millas, cuando expulsamos de nuestro ámbito psíquico todo cuanto podemos, procurando reducir la vida al polo subjetivo, empezamos a disolvernarnos en el ensueño, en un estado de vago sonambulismo existencial. Solo dialogando podemos adquirir plena conciencia de lo que podemos ser (2009, p. 148).

Nuestro ser como latinoamericanos no radica en la pura comunidad, sino en lo que la fundamenta, es decir, el diálogo con los demás, siendo este lo que permite la consolidación de la individualidad latinoamericana. Solo nos podremos saber latinoamericanos en un proceso de introspección que se logra a través del diálogo con un agente externo. Por ello:

13 Esto tiene mucha relación con el imaginario que se está configurando desde fines del siglo XIX y comienzos del XX acerca de Chile como un país distinto, e incluso superior, a los demás países del continente. La característica de "país sobrio" no es atribución exclusiva de Millas: Nicolás Palacios en 1904 y Benjamín Vicuña Subercaseaux en 1902, hablan también del carácter sobrio de Chile, por lo que Millas estaría respondiendo a un imaginario cultural específico. "Para distanciar a los chilenos del desborde tropical y reforzar el espíritu de esfuerzo, otro rasgo que se enfatizó en el montaje levantado en la Exposición Iberoamericana fue el de la sobriedad de la población" (Sylvia Dümmer, 2012, p. 174).

la comunidad de los hombres es, por razones obvias, el objeto decisivo para el descubrimiento de nuestra individualidad. Todo cuanto somos es, en alguna forma, una referencia a la realidad del prójimo, acción y reacción sobre ella (p. 146).

Sin embargo, aunque Chile presenta cierto rasgo de madurez e introspección que se expresa en la poesía, no presenta una auténtica vocación filosófica, por ser un país aún en crecimiento. Como ya planteó en 1937, América debe incluirse en el universalismo nacido en Europa, y no crear algo nuevo por la imposibilidad de ello mismo. Chile y América, todavía no viven, no se desarrollan como para alcanzar el grado de profundidad y elevación que implica el pensamiento filosófico. Millas sostiene al respecto:

La filosofía, que es el estadio más elevado del pensamiento, no es, sin embargo, un mero ejercicio del intelecto. En el sistema probo y pulcro de las ideas tiene, sin duda, la filosofía su expresión más genuina y su más directa finalidad. Pero esos son nada más que sus resultados. Anterior a ellos, y haciéndolos posibles, se encuentran el padecimiento filosófico, la angustia de los problemas, el desconcierto original ante el hombre y el mundo. El filósofo, antes de pensar, ha tenido que vivir sus ideas; tiene, pues, para él plena vigencia el proverbio latino *primum vivere deinde philosophari*¹⁴ (2009, p. 31).

Evidentemente, alcanzado ese punto, América pertenecerá a la historia universal, y, además, a la filosofía desde una auténtica vocación y no una mera curiosidad por ampliar el conocimiento¹⁵. Millas, en conclusión, tiene una mirada eurocéntrica del mundo, al menos, en su juventud. Incluso, el futuro de América, se podría sostener, que ya es, a la vez que será:

el futuro es, por definición, la vida venidera, lo que será pero que todavía no es; sin embargo, es tal futuro sólo en la medida en que está “ahora”, “aquí” presente, dentro de mí, en la zozobra actual de nuestra vida (p. 47).

14 Punto que expresa ciertas discontinuidades intelectuales de Millas, mostrándolo como un pensador que se cuestiona a sí mismo, ya que en 1981 afirmará (en una entrevista a *La Tercera* realizada por María Eugenia Oyarzún): “No se trata de vivir y después filosofar. La vida es demasiado compleja y demasiado corta. (...) Por eso yo creo que se vive y se filosofa simultáneamente. No son cosas separadas. La filosofía debe estar siempre impregnando la vida” (Millas, 2017, p. 133).

15 “Buena parte —sostiene Millas— de quienes en Chile se preocupan de temas de filosofía, siente por ella, más que vocación y angustia, curiosidad, y más que una necesidad satisfacen en sus aledaños un propósito de esparcimiento intelectual” (2009, p. 30).

En este sentido, el futuro está presente en la misma vida, la idea está antes en la conciencia que en la realidad; se puede entrever que Millas está de acuerdo, entonces, con una postura teleológica en la vida de los individuos y culturas, y, por ende, en la historia: “toda actividad es siempre una anticipación de su propio término” (p. 51).

Siguiendo esta idea, y recordando la desesperación de Millas sobre el optimismo americano, se puede argumentar que el rechazo de Europa que se presenta en estas latitudes y que han generado diversos discursos fundamentados en el resentimiento, generan una América sin futuro, debido a que “El escepticismo vital en que ese resentimiento acaba no es sino la consolidación total de esa amputación del futuro” (p. 54). El presente no puede ser desprovisto del futuro debido al sentido teleológico de aquel, y, en consecuencia, una actitud resentida frente a los europeos no puede ser el fundamento de una, por ejemplo, filosofía latinoamericana, debido a que el resentimiento se basa en vivir desde el otro, en este caso el europeo, y no desde sí mismo.

No obstante, al final del texto de 1943, Millas vuelve a hacer una referencia al continente, pero desde una perspectiva distinta a 1937, ya que ahora América debe transformarse donde esos ideales universales del ser humano se pueden lograr, donde se puede consolidar la individualidad de los seres humanos, ya que en Europa ello ya no es posible. América, en este sentido, deja de ser un espectador de la historia universal, y pasa a ser un actor principal con la responsabilidad de guiar esa historia:

Creo, en fin, que es América el lugar propicio para la constitución de una filosofía del hombre, fundada en la exaltación metafísica, ética e histórica del ser individual, concebido este como el medio adecuado, el único tal vez, para realizar un ideal de humanidad libre y éticamente superior (p. 182).

América es el porvenir, pero a la vez, debe pertenecer a la historia universal, y solo lo logrará individualizándose, esto es, introvirtándose. Esta idea, la de pertenecer a una historia universal y que las disciplinas también respondan a un tipo de universalidad, será una constante en sus escritos. En 1949, en el primer número de la *Revista de Filosofía*, Millas abre la sección de artículos con un escrito llamado “El problema del método en la investigación filosófica”, donde sostiene: “El objeto de la filosofía es, por lo pronto, el ser y cada una de sus formas en cuanto sujetos de conexiones universales” (p. 17). Las mismas abstracciones conceptuales responden a indicaciones universales, perspectiva declarada desde Platón y Aristóteles. Y para dejar más clara su postura filosófica:

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 (1949, p. 21).

Pareciera, además, que la desesperación que en 1939 tenía Millas respecto del continente, se ve matizada por los sucesos en los que se envolvió Europa, dejando paso a América como el lugar propicio para el desarrollo de una humanidad libre, que se reconozca en su individualidad. Millas, como ya se puede deducir, desde el comienzo de su desarrollo intelectual tuvo una orientación hacia la realidad concreta. En ese sentido, ya en su primer libro, sostiene un pragmatismo que lo acompañará para el resto de su vida:

La idea que no conduce de alguna manera a la intelección del sentido de lo real, y que, por lo mismo, no lleva a sentir el mundo, no es comprensión completa y, por lo mismo, no es auténtica teoría (2009, p. 86).

Solo la teoría permite realizar una acción transformadora de la realidad. Por ello, la teoría sobre la individualidad es el comienzo más sistemático para su crítica del estado actual de la realidad.

En 1962 profundizará esta postura sosteniendo que las ideas no pueden tener solo un valor epistemológico; una idea es frustrada, carece de importancia incluso,

si no corresponde a situaciones históricas totales, ni crea nuevas situaciones, incitando otras corrientes de ideas, suscitando actitud de vida, generando normas y formas de acción teórica y práctica (...). (1962, p. 60).

Es esta postura la que se puede observar en un Millas más maduro, cuando trabaja la relación de la individualidad y la dificultad que tiene esta en el nuevo estado de cosas: la sociedad de masas. Sin embargo, esto ya debe ser analizado de manera más específica.

En conclusión, las problemáticas teóricas en torno a la América Latina no son tan ajenas en la historia de la filosofía chilena, como se podría considerar desde una primera aproximación. No deja de ser cierto que los acercamientos a estas problemáticas se alejan y tienen otros objetivos, en comparación a los trabajos desarrollados por Leopoldo Zea o Augusto Salazar Bondy, por nombrar dos referentes de la historia de la filosofía latinoamericana. Pero tampoco hay un total desconocimiento y, menos, una ausencia de aquellas problemáticas.

Jorge Millas, en su juventud tuvo una clara intención de problematizar y de intentar alguna salida a las dificultades que presentaba, y de cierta forma presenta todavía, nuestro continente. Tener en cuenta esta mirada y aproximación teórica de Millas permite, por una parte, complejizar la figura del filósofo chileno, ya que no solo encontraríamos importantes ideas en sus escritos del '60 y '70, sino también en su juventud, época en la que, con no menos dificultades, la filosofía chilena se está institucionalizando¹⁶. Y, por otra parte, pone en tensión y —no creo arriesgarme al decirlo— triza la mirada canónica que está establecida en las universidades chilenas, una mirada que hace referencia a que los temas latinoamericanos nos son completamente ajenos y que poco y nada tendrían de filosóficos.

Bibliografía

- Ahumada, A., & Vrsalovic, S. (2015). “Las reflexiones de Enrique Molina en el pensamiento latinoamericano del período “entreguerras”: su visión del continente americano”, *Revista Solar*, 11 (2), pp. 91-110.
- Bruna, C. (2015). “El sujeto frente a la política. Apuntes sobre la idea de individualidad de Jorge Millas”. En D, Abrades (Coord.), *Ideas que cruzan el Atlántico: utopía y modernidad latinoamericana*, pp. 234-258. Escolar y Mayo editores, Madrid.
- Buxton, P. (16 de octubre 1977). “Nada entre Dios y yo”, *El Mercurio*, p. 6.
- Calderón, A. (30 de septiembre 1970). “Simplificar lo insimplificable”, *Revista Er-cilla*, (1841), pp. 83-86.
- Concha, E. (3 de marzo 1974). Jorge Millas: “Idea de la Individualidad”, *El Mercurio*, p. 3.
- Cordua, C. (2017). *Homenaje al filósofo Jorge Millas se realizó en la Casa Central de la U. de Chile*. Recuperado: <http://www.uchile.cl/noticias/134456/homenaje-al-filosofo-jorge-millas-en-casa-central-de-la-u-de-chile>.
- _____, (2009). Prólogo. En: *Idea de la individualidad*, Ediciones UDP, Santiago de Chile.
- Correa, C. (10/3/2017). “El Trabajo y los Días”. Poemas de Jorge Millas. *Diario Ilustrado*, 14/1/1940 [Mensaje en un blog]. Recuperado: <https://poetassigloveintuino.blogspot.com/2014/05/jorge-millas-11743.html>
- Dümmer, S. (2012). *Sin tropicalismo ni exageraciones. La construcción de la imagen de Chile para la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929*, RIL Ediciones, Santiago de Chile.

16 Para este tema revisar el ya clásico texto de Cecilia Sánchez (1992), así como un artículo reciente (2015), donde analiza los aciertos y dificultades que la filosofía chilena tuvo en el período de institucionalización.

- Edwards, J. (2005). "El improvisador discordante", *Revista de Ciencias Sociales* (49-50), pp. 53-62.
- Figueroa, M. (2011). *Jorge Millas. El valor de pensar*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- Giannini, H. (17 de noviembre 1982). "Jorge Millas, o el difícil ejercicio del pensar", *Revista Hoy*, (287), p. 4.
- _____. (2011). Prólogo. En: *Jorge Millas. El valor de pensar*, Ediciones UDP, Santiago de Chile.
- Millas, J. (1937). "Carta a José Ortega y Gasset", *Atenea*, 14 (38), pp. 561-573.
- _____. (1949). "El problema del método en la investigación filosófica". *Revista de Filosofía*, 1(1).
- _____. (1962). *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- _____. (2009). *La idea de la individualidad*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. [Primera edición 1943].
- _____. (2017). *Irremediamente filósofo. Entrevistas y discursos*, Ediciones UACH, Valdivia.
- Molina, E. (1925). "El nacionalismo y la solidaridad americana", *Atenea* (2) Año 2.
- Ossandón, C. (2011). "Experiencia y filosofía en Rubén Darío", *Anales de literatura chilena*, 15(12), 29-47.
- Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CESOC, Santiago de Chile.
- _____. (2015). "Institucionalidad de la Filosofía en Chile: rutas y quiebres", *Revista Solar*, 11(2), pp. 145-165.
- Steiner, G. (2012). *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, El Ojo del Tiempo Siruela, España.
- Vrsalovic, S. (2018). "Entre dos interpretaciones de la normalización de la filosofía: ¿apertura o cierre de la filosofía latinoamericana?", *Filosofía e Historia de la Ciencia en el Cono Sur*, AFHIC, Argentina, pp. 451-456.

HUMBERTO GIANNINI Y EL DEMONIO DEL LENGUAJE

*Pablo Solari**

* Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

En lo que sigue ofrezco someros retazos del titánico esfuerzo de discernimiento sobre el ser *del* y *en el* lenguaje que desplegó Humberto Giannini a lo largo de su trayectoria filosófica¹. El despliegue de este proyecto muestra, en mi lectura, un *tópos* entre nominación y comunicación, ontología y ética, mito y *lógos*, inocencia y perversidad, tragedia y comedia, por nombrar otras polaridades clave que delatan una inquietud engendrada por el demonio del lenguaje, por la ambigüedad o desdoblamiento que afecta los fenómenos de significación.

Inclinaciones tempranas hacia la lógica matemática y hacia el psicoanálisis ya indican un sentido del vasto contraste en que se debate para Giannini el asunto². Difícil pensar dos aproximaciones aparentemente más disímiles al lenguaje (aunque haya conatos de conjugación, entre otros, en la obra, todavía bastante desconocida en nuestros pagos, del chileno Ignacio Matte-Blanco): una centrada sobre la pretensión de universalidad del signo proposicional —decir algo *sobre algo*—, y la otra sobre la singularidad de los vínculos —decir algo *a alguien*—. Todo comunicar supone una estructura formal compartida, ninguna estructura formal determina una significación sin acudir el entendimiento compartido.

La tesis de licenciatura en filosofía de Humberto Giannini, publicada en 1962 en los *Anales de la Universidad de Chile*, lleva por título *Metafísica del Lenguaje* y propone una primera aproximación comprensiva, complementada por algunos artículos y reseñas escritos por la misma época. En la tesis se reivindica el sentido espiritual del lenguaje. Siguiendo el léxico orteguiano todavía en boga, sostiene que la expresividad lingüística humana hace “íntimo” el mundo, lo hace aparecer bajo el aspecto familiar y humano del sentido. La actividad del espíritu es expresiva porque es *transitiva*, apuesta por manifestar el “ser heterogéneo”, antes que ensimismarse especulativamente: “la vida espiritual es expresión (...) volverse ha-

1 En varias ocasiones Giannini describe lo esencial de su trabajo como una “ontología del lenguaje” u “ontología de la significación” (Humberto Giannini, “Esquema de una teoría del acto”, *Revista de Filosofía* (27-28), 1986, p. 9). “Falta, sin embargo, la minuciosidad analítica que posibilitaría una ontología del lenguaje” (Humberto Giannini, “Transitividad, Lenguaje y Metafísica”, en *Revista de Filosofía* (8), 1961, p. 43); *cfr.* Humberto Giannini, *Desde las palabras*, p. 10. Sin embargo, la fuerza creciente de la significación ética de la comunicación en su elaboración conceptual del lenguaje impide asumir esta descripción como cuenta cabal de su trabajo.

2 Humberto Giannini, Manuel Vallejos y Eliana Dobry, “Exposición moderna de la lógica formal”, *Anales de la Universidad de Chile* (112), 1958, pp. 98-116. Sobre su interés inicial por el psicoanálisis, *cfr.* Iván Jaksic, “La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín”, en: *Anales de la Universidad de Chile* (3), 1996, p. 131.

cia el ente olvidado, cubierto por el nombre y el reenvío; expresar es recordar con él, evocar. La palabra evoca y por la palabra empieza la redención”³.

La dimensión *espiritual* desde la que Giannini piensa inicialmente el lenguaje arriesga reintroducir el solipsismo al oscurecer el fenómeno de la comunicación intersubjetiva. El ‘espíritu’ presupone el modelo de un sujeto enfrentado a la tarea solitaria de representación y transformación de las cosas. Como indica en un texto más tardío:

El triunfo definitivo del principio de identidad (o el de identificación dialéctica), al borrar la frontera ontológica entre el ser y la conciencia que lo significa, borró con ello, teóricamente, la posibilidad misma de la comunicación. (...) La pretendida suficiencia del proceso racional trae (...) esta suerte de pesadilla que se llama idealismo⁴.

A este respecto, el Giannini temprano se mueve en un terreno delicado pues, junto con una expansión onto-teológica de la comunicación, sugiere que la palabra es mediación entre sujeto y objeto: “La comunicación, que puede ser perfectamente un soliloquio, es una especie de comunión de la conciencia con «su objeto» a través de la palabra”⁵. La palabra redentora es esencial nombre, y la expresión, nominación.

El modelo del *espíritu* también entra en tensión con el “sentido común”, como marco referencial histórico y compartido que se defiende, también desde temprano, como ineludible. El sentido común es el registro históricamente transmitido e inconcluso de interpretaciones y significaciones compartidas que hacen posible la existencia en común y que emanan de ella. Giannini admite entonces el vínculo estrecho entre lenguaje y sentido común: “entiendo por ‘sentido común’ algo similar a ‘sentidos que la experiencia humana va depositando en el lenguaje’”⁶. El sentido común descentra al sujeto y lo inscribe en la impureza de los tráfigos del mundo de significaciones compartidas que posibilita la interacción; en fin, vuelve imposible esa distancia que hace al concepto filosófico moderno de sujeto. Si atributos esenciales al espíritu son *unidad* y *continuidad*, cualquier concepto filosófico honesto del sentido común tendría que asumir que éste ofrece una multiplicidad irreductible y un conato de continuidad siempre frustrado por múltiples rupturas.

3 Humberto Giannini, *Metafísica del Lenguaje*, p. 72.

4 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, Santiago, Editorial Universitaria, 1992, pp. 54-55.

5 Humberto Giannini, *Metafísica del Lenguaje*, p. 23.

6 *Ibidem*, p. 20.

El lenguaje, sin embargo, solo puede identificarse como sentido común si se singulariza en la finitud de la lengua:

La fidelidad e intimidades que el hombre mantiene con su lengua natal coincide con la posibilidad misma de vivir en los límites de lo ‘verificable’, de lo que posee sentido (...) el sentido común se revela antes que nada en la tolerancia o intolerancia lingüísticas, en la capacidad de acoger o rechazar sentidos⁷.

Si la estructura predicativo-proposicional impone la condición formal del sentido, su condición material proviene de la lengua: “Igualmente es lícito hablar del ‘núcleo semántico’ que poseen las ‘puras formas’ de la proposición. Este ámbito comunitario de inteligibilidad es el sentido común”⁸. Giannini marca así límites al formalismo en la conformación de su proyecto filosófico, sin por ello desconocer la dimensión formal y gramatical del lenguaje y su utilidad para guiar la investigación filosófica: “la lógica misma no es otra cosa que una esquematización unilateral de algunos de los aspectos ontológicos del lenguaje”⁹.

En las “flexiones verbales” y en la “intimidad de la palabra”, la filosofía puede llevar más allá de la lógica su reflexión sobre las implicancias ontológicas de la significación lingüística. Esa condición funda una doble vocación lógico-gramatical y etimológica que se declara en escritos tempranos: “La filosofía encuentra su primera tarea interiorizándose en las significabilidades, a través de la condensación cotidiana: el lenguaje (las significaciones)”¹⁰. Giannini reconoce de antemano los límites de esta aproximación en cuanto a las pretensiones de universalidad y necesidad de la filosofía:

el sentido común no constituye criterio cierto o suficiente para la investigación de un problema filosófico porque vive relativamente, en el entendimiento aproximado de las significaciones. Otra cosa es pretender descalificarlo como inmediato e ingenuo¹¹.

En *El Mito de la Autenticidad* (1968) el acercamiento a la lengua aparece como camino filosófico insoslayable: “el lenguaje vernáculo constituye la tierra firme desde la cual piensa el filósofo; la orientación primaria y el punto por donde saca

7 *Ibidem*, pp. 20; 61-62.

8 Humberto Giannini, *Metafísica del Lenguaje*, p. 12.

9 Humberto Giannini, “Transitividad, Lenguaje y Metafísica”, p. 37.

10 Humberto Giannini, “Análisis y Significabilidad”, *Revista de Filosofía*, (9), pp. 49-55.

11 Humberto Giannini, *Metafísica del Lenguaje*, p. 62.

su pensamiento a la búsqueda del ser”¹². La cosa nunca aparece por sí misma como insignificante y la palabra adviene conjuntamente con la cosa, como “evocación”¹³ de su sentido, pero se retrae y condensa como “palabra indicio (...) a fin de mostrarse”¹⁴. En su desgaste histórico, la palabra aparece convencional o arbitraria. Su redención requiere una “etimología fundamental” que reactive significaciones sedimentadas o la “fundación de una nueva palabra”, posibilidad que Giannini vincula con la poesía como acontecimiento cotidiano. Más acá de la palabra, la expresión implica, en rigor, una reflexión que asume el exceso de la significación lingüística soslayado por las urgencias prácticas: “El lenguaje es una aspiración (en las alturas de la poesía) a ser el ser. Así es proposición que se aclara a sí misma”¹⁵.

Una tarea fundamental de la filosofía del lenguaje en Giannini es combatir una desconfianza dominante hacia el lenguaje natural —que tiene su origen en un desgaste histórico de la lengua, en su finitud— que denomina inicialmente ‘cratilismo’. En el horizonte de la filosofía antigua clásica, esta postura desprende el absurdo del lenguaje —su función nominadora— desde cierta interpretación del pensamiento de Heráclito sobre la universalidad del devenir. El filósofo consecuente con esta tesis debe quedarse en silencio o, como cuenta Aristóteles sobre Crátilo, limitarse a indicar con el dedo:

los críticos del lenguaje natural o histórico o van a parar a un relativismo, a un cratilismo inexpugnable en su silencio o van a parar a una suerte de misticismo que, a la postre, no es tampoco ser más que silencio”¹⁶.

Este ‘cratilismo’ antiguo prefigura el nominalismo que domina en el pensamiento moderno y contemporáneo. Esta conclusión supone que “no existe substancia alguna, ni cosmos en la que pueda existir, (...) todo instante es intraducible a otro, (...) nada se sostiene a sí mismo ni queda para referir el destino de las cosas”¹⁷. Sólo una hermenéutica de los supuestos ontológicos realistas de la actividad predicativa puede ofrecer una alternativa a esta presunción.

12 Humberto Giannini, *El Mito de la Autenticidad*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1968, p. 17.

13 *Ibidem*, p. 109.

14 *Ibidem*, p. 110.

15 Humberto Giannini, *Metafísica del Lenguaje*, p. 57. La proposición proyecta un estado de cosas posibles (‘está lloviendo’), pero este estado de cosas (que llueve) proyectado solo puede identificarse mediante la proposición que lo proyecta (‘está lloviendo’).

16 Humberto Giannini, *El Mito de la Autenticidad*, p. 114.

17 Humberto Giannini, *Metafísica del Lenguaje*, p. 31.

El modelo del 'espíritu' es desplazado por una formulación más compleja en el primer libro de Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana* (1965). De entrada, se admite que la experiencia cotidiana, acontecera y fragmentaria, interrumpe la pretensión de soberanía de la autoconciencia:

a los hombres siempre 'nos pasa algo' y en este pasaje perdemos el imperio de nuestra acción verbal y, por tanto, nuestra más propia continuidad histórica (...) en ese brevísimo pasaje perdemos el hilo de nuestro flujo interior¹⁸.

El lenguaje es reconsiderado desde los problemas de la convivencia y la comunicación, propuestos por Schwartzmann, Millas y Rivano como prioritarios en la agenda filosófica: "Tema de nuestro tiempo' (...): el 'problema de la comunicación', es decir, el problema de encontrar experiencia común a partir a partir de la cual la comunicación se haga posible"¹⁹.

El lenguaje tiene un rol programático decisivo en esta primera articulación de su proyecto filosófico —marcado decisivamente por el existencialismo cristiano de Enrico Castelli—, orientado a identificar un "absoluto empírico"²⁰ en la "experiencia común" como hecho primordial: "la experiencia común posee más derecho que el de la filosofía más rigurosa y consecuente"²¹. La convivencia cotidiana relaciona al pensamiento con una exterioridad insuperable:

Mi experiencia es solidaria en algún punto con otras experiencias; solidaria *en* un mundo común. (...) reducir mi experiencia a un representar objetos significa elidir el auténtico conflicto en el que mi experiencia posee un sentido²².

Esta chance de sentido está mediada lingüísticamente: "el lenguaje y solo el lenguaje, asume el privilegio de ex-ponernos, pro-poniendo para nosotros un mundo común"²³. Giannini esgrime la posibilidad de una ontología del lenguaje contra el solipsismo que atribuye a la filosofía moderna, originado en un exceso idealista que pretende absolutizar el pensamiento llevando la exigencia de (auto)fundamentación y coherencia hasta la afirmación de un sujeto único o absoluto²⁴. El

18 Humberto Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1965, pp. 14-15.

19 *Ibidem*, p. 105.

20 *Ibidem*, p. 12.

21 *Ibidem*, p. 93.

22 *Ibidem*, p. 78.

23 *Ibidem*, p. 89.

24 *Cfr. Ibidem*, p. 76.

lenguaje, en su modo de ser, obstruye esta posibilidad: “¿no es acaso el lenguaje aquello que buscamos como máxima exposición, en su ser fáctico, de algo distinto y heterogéneo a él?”²⁵. Ya la escritura filosófica misma confiesa, testimonia, la imposibilidad de una doctrina del absolutismo del yo pensante.

El lenguaje como habla, tiene sus “bases ontológicas” en una triplicidad constitutiva semántica, pragmática y hermenéutica: “distancia inter-subjetiva, invisibilidad de lo propuesto y estructura”²⁶. Hablar supone pluralidad irreductible de conciencias que son recíprocamente inaparentes, proponer a otro el ser o significación de algo y la normatividad lógico-gramatical de lo decible. Más tarde Giannini hablará de los “tres modos de idealidad del discurso”²⁷. Solo es posible participar de la comunión lingüística asumiendo con *buena fe* la verdad de estos supuestos ideales:

Toda comunicación es a través de algo común que sostiene el sentido del diálogo. Comunicarse quiere decir trascender las presencias e instalarse en los ‘supuestos’. (...) Y se rompe la comprensión cuando se viene a descubrir que los supuestos no son comunes o no son compartidos²⁸.

Giannini profundiza en el colapso de lógica y sentido común como condición primaria de la comunicación:

La estructura significativa total —sintaxis o semántica universal— representa la “teoría” a partir de la cual la realidad es pensada, a partir de la cual el pensamiento piensa sus objetos y sus conexiones²⁹.

No es posible rechazar esta sintaxis predicativo-proposicional como mera convención carente de fundamento, pues ello implicaría asumir implícitamente otra sintaxis compartida cuyas asentaderas metafísicas quedan necesariamente sin cuestionar. La estructura formal y la comprensión de la verdad como correspondencia son el “prejuicio universal y necesario” de la experiencia común: “La sintaxis es lo dado, pero no como un dato —todo dato es ya sintáctico— sino esencialmente como la imposición de un pensamiento común, como el prejuicio fundamental acerca de lo que es”³⁰. Si la estructura predicativo-proposicional es

25 *Ibidem*, p. 89.

26 *Ibidem*, p. 81.

27 *Ibidem*, p. 169.

28 *Ibidem*, p. 131.

29 *Ibidem*, p. 92.

30 Humberto Giannini, *El Mito de la Autenticidad*, p. 114.

una “metafísica natural”, un marco ineludible, sobre ella no cabe la crítica sino el ahondamiento en su sentido ontológico.

Las cosas aparecen como significativas y las significaciones aparecen con las palabras que las expresan, pero las palabras tampoco aparecen aisladas o sueltas. Coherente con su adscripción a la prioridad de la proposición, Giannini sostiene que la proposición remite a una “unidad significativa” —que desde Frege se designa con la expresión de origen medieval ‘connotación’— la que cuenta como la “unidad-medida con la que conocemos, reconocemos o contamos algo”³¹. Esa unidad-significativa es una entidad mental cuya adecuación a la esencia de la cosa asegura la *verdad* de una proposición (al menos en el caso de proposiciones universales). Esta adecuación es pensada en términos de denotación, de modo que la verdad requiere que la unidad significativa sea “nombre verdadero” de la cosa y, para que esta condición se cumpla, Giannini propone un realismo directo de los universales por el que “la determinación real que es causa de un acto de aprehensión de la conciencia —el *quid* de un *ali-quid*— es, al mismo tiempo, causa de la génesis del nombre de esa determinación”³².

Sin embargo, este argumento queda inconcluso en los años sesenta porque avanzar a la identificación del acto de aprehensión con el “nombre verdadero” implica confrontar las pretensiones de aseguramiento objetivo de la ciencia moderna:

Nuestra investigación sólo ha resultado positiva para los entes reales que nosotros mismos construimos (entidades matemáticas y artefactos). ¿No hemos llegado a la confesión de que un conocimiento cierto y seguro sólo es posible allí donde el intelecto recoge en sí lo que él mismo ha puesto previamente fuera de sí, *in re*?³³.

Aunque la refutación del nominalismo quede pendiente, Giannini deja puesta las bases del análisis de los compromisos ontológicos de la predicación. El enjuiciamiento o valoración de los actos y actitudes se vuelve el modelo de toda predicación: “El valor (...) corresponde a aquella modalidad real por la cual es medido en su ser el ente que cobija el valor”³⁴. La plena expansión de este modelo supone difuminar la distinción entre mundo histórico y naturaleza: “‘Buenas’ pueden declararse las cosas naturales sólo en la medida en que descubramos en su comportamiento un acceso a nuestros fines”³⁵.

31 *Ibidem*, p. 31.

32 *Ibidem*, p. 33.

33 *Ibidem*, *El Mito de la Autenticidad*, p. 55.

34 *Ibidem*, p. 79.

35 *Ibidem*, p. 94.

El muy citado prólogo a *Desde las Palabras* (1981) avisa que los artículos centrales —“A propósito de la rectitud de los nombres” (publicado en 1974) y “Sólo hay ciencia de lo universal”— avanzan en una ‘ontología del lenguaje’ proponiendo solución a problemas como los ya señalados, en la medida que “la pregunta por la verdad del lenguaje y la pregunta por el sentido de su universalidad son preguntas teóricamente básicas para la totalidad de mi intento”³⁶. Reafirman no solo la forma lingüística-nominal del pensamiento, la estructura predicativo-proposicional y la potencia interruptora del solipsismo que se asigna al lenguaje, sino que retoma la cuestión que había quedado en vilo: la sujeción del lenguaje a una medida exterior a éste mismo. Los restantes artículos avanzan e insisten en otras cuestiones ya formuladas, pero asumiendo decididamente el “hábito” —y no “método”— de orientarse del lenguaje en su actividad filosófica: declara que orientarse por las palabras “permite una sistematicidad que no creo llega a puro caos (...) una cierta prudente objetividad”³⁷.

Lectura atenta del *Crátilo* de Platón mediante, Giannini retoma la noción de “nombre en sí” para articular las consecuencias de su proyecto:

El acto de nombrar no representa un acto añadido a otros actos de conocimiento. Por el contrario, es el acto cognoscitivo cardinal, ya que por él y sólo por él tenemos acceso al ser de cada ente. (...) Por tanto, cualquier otra forma de actividad inteligente ha de estar asentada —como en su fundamento— en este acto que abre a la aprehensión del nombre en sí, del nombre ontológico³⁸.

Este ‘nombre en sí’ no debe confundirse con el ‘nombre sonoro’ sometido a una historicidad de expansión y síntesis de su significado por participación en combinaciones proposicionales. Descaminado entonces el empeño de una presunta ‘etimología fundamental’ en descubrir el ser de las cosas en los nombres sonoros primitivos (descaminada también la desazón por su imposibilidad) —pues éstos serían ‘meras’ *imitaciones* de las apariencias, útiles para el deslinde y transmisión de la nominación inteligible. La rectitud del nombre sonoro, su potencia para “enseñar [y...] dejar ver a través de su ser el ser de la cosa que nombra”, pende su capacidad para desenrollarse bajo la forma de “proposiciones verdaderas”, de modo que “todo nombre —salvo los primitivos— es un *lógos* encubierto”³⁹. Sin embargo,

36 Humberto Giannini, *Desde las Palabras*, p. 10. Una versión previa del artículo sobre el *Crátilo* ya se había publicado en el segundo número de la mítica revista *Teoría* en 1974, y el núcleo de la interpretación del argumento ontológico figura ya como apéndice al primer libro.

37 *Ibidem*, p. 10.

38 *Ibidem*, p. 40.

39 *Ibidem*, pp. 41-44.

el “discurso corriente, solicitado por la inmediatez de las cosas” reduce el nombre sonoro a “función meramente designativa (instrumental)”. Desentrañar ese *lógos* oculto o deformado que, no obstante, circula con el nombre ‘sonoro’, sería, esa sí, tarea filosófica.

Esta teoría de los nombres se coordina con una toma de posición coherente en torno a la cuestión de los universales al hilo del pensamiento de Aristóteles, posición que termina por definir el sentido en que el lenguaje predicativo-proposicional presupone una medida de las cosas:

El lenguaje mide, en cuanto es medido por el Ser. Esto es: toma su medida de ciertos principios extralingüísticos, que rigen el ser de las sustancias devinientes y por las que se rige, además, el pensamiento que quiere comprenderlas⁴⁰.

De este modo, la articulación de los supuestos ontológicos del lenguaje lleva a Giannini a la recuperación filosófica de una comprensión premoderna de la naturaleza: “El problema de los universales asume un carácter cósmico”⁴¹. Giannini confidencia la necesidad de una interpretación que capte el sentido “astrológico” de la onto-teología aristotélica —anclada en el Sol, cuyo movimiento eterno ritma los ciclos de las sustancias sensibles en el mundo sublunar—.

Explicitados, en su dirección esencial, los compromisos metafísicos del lenguaje natural en su uso apofántico, persisten todavía tensiones entre espíritu y comunicación. Persiste, por lo pronto, una comprensión de la pluralidad humana como momentos de una misma realidad:

el ser humano puede discernir, retener y transmitir de un alma a otra —de un momento de sí a otro— aquello mismo que en un acto indiviso y puro el alma ha contemplado (...) el nombre fónico es instrumento intersubjetivo y transubjetivo del acto más radical y previo de nombrar el nombre en sí de las cosas⁴².

¿Para qué ese “discernir, retener y retransmitir” los contenidos aprehendidos en las operaciones del alma? El espíritu, recordemos, está siendo concebido esencialmente como actividad de nominación. ¿No hay aquí todavía una concesión al nominalismo que se quiere combatir? ¿Cuál sería la alternativa?

40 *Ibidem*, p. 60.

41 *Idem*.

42 *Ibidem*, p. 41.

Una nota al margen en el ejemplar de *Desde las Palabras* para uso doméstico — agudamente advertida por Luisa Eguiluz— indica que Giannini habría acusado que una reflexión centrada sobre la transitividad nominal del lenguaje parece oscurecer su dimensión de transacción comunicativa; que perseguir la provocadora errancia de los nombres, arriesga desatender la invocación o convocación de los vínculos. Un pasaje impreso sugiere, cuestionando a Émil Benveniste, que la blasfemia...

ya no sea comunicativa, sino una mera interjección; y que por tanto quien profiera una blasfemia en su versión 'socializada' ni sueñe decir lo que la blasfemia 'dice objetivamente' detrás de sus disfraces y que lo sigue diciendo, en complicidad acaso con la inconsciente del que la emite⁴³.

Con letra manuscrita Giannini consignó, escuetamente, justo junto a ese pasaje, un categórico "NO".

Para comprender el problema en juego, es clave notar que, desde temprano, la experiencia común no viene inmediatamente asegurada con el lenguaje, y que la comunicación presupone el reconocimiento de significados comunes y, por tanto, una experiencia común. Una suerte de resistencia fenomenológica residual impide resolver el problema de la comunicación simplemente remitiendo a la 'lingüística' de la experiencia o la 'prioridad de la exterioridad': "desentenderse totalmente del acto subjetivo, de la realidad de la conciencia juzgante y del acto subjetivo que preside la acción comunicativa, ha sido una de las grandes limitaciones de la filosofía posterior a Husserl"⁴⁴. Experiencia y significado comunes aparecen condicionados, primariamente, por la inconmensurabilidad o "distancia ontológica insuperable" de las conciencias e intenciones individuales: en rigor, "jamás podemos hablar de un tiempo absolutamente común y participativo"⁴⁵. La imposibilidad de "reducir las diferencias" es "revelación negativa" del prójimo como "presencia experimentada en su no-experimentabilidad"⁴⁶. La idealidad del otro será, ya se dijo, un supuesto práctico del habla, hasta el último tramo de su pensamiento: "en el espacio público tenemos, por necesidad de las cosas, que apostar por los otros, y jugárnosla por su ser"⁴⁷. Pero la comunicación reducida a la mera intención o aspiración a "estar en lo mismo" se disuelve en

43 *Ibidem*, p. 96.

44 Humberto Giannini, *La Metafísica eres Tú*, Catalonia, Santiago de Chile, 2007, p. 98.

45 Humberto Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana*, p. 15; *cfr.* Humberto Giannini, *Del Bien que se Espera y el Bien que se Debe*, Dolmen, Santiago de Chile, 1997, p. 64.

46 *Ibidem*, p. 130.

47 Humberto Giannini, *Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe*, p. 72.

una multiplicidad de estados subjetivos yuxtapuestos, como advierte el propio Giannini:

el idealismo (...) aunque se vea obligado a cada paso a declarar que la experiencia natural que dice que hay un mundo y una multiplicidad de sujetos no sólo está incluida en su pensamiento, sino que —y esto es lo que importa a la filosofía— explicada y justificada racionalmente⁴⁸.

Eduardo Fermandois ha desatacado que el enfoque de Giannini se desmarca de una filosofía racionalista que pretende que todo significado pensable es expresable lingüísticamente. Por el contrario, muestra que nuestro lenguaje cotidiano es, cada vez, “precario y engañoso”⁴⁹. ‘Falta de palabra’ e incomunicación tienen como correlato una insistencia de la realidad íntima de la conciencia como campo de significaciones y sentidos irreductible al lenguaje: “cuerpo y lenguaje nos expresan, pero (...) no hasta el punto en que quisiéramos y no siempre en la modalidad de ser que queremos ser (...) suelen traicionarnos”⁵⁰. El límite de la expresividad hace patente la irreductibilidad de la conciencia:

la intimidad crece como secreto o silencio (...) el desajuste entre intención (...) y conducta (...) me hace sentir a mí mismo, esencialmente, como una relación positiva (real) a lo inexpressado y a lo inexpressable de la relación con el mundo⁵¹.

Giannini asume que los actos de conciencia forman un orden “irreductible” de significaciones y asume que se trata de “significaciones primarias”⁵², en la medida que los “actos intencionales” (las intenciones) en la conciencia fundan el sentido de los *actos intencionados* de comunicación e interacción que traman la experiencia común⁵³. El mundo común no puede reducirse a las significaciones y formas lingüísticamente sedimentadas, pues es igualmente el “mundo de la ambigüedad significativa”⁵⁴, trastornado por la opacidad de agentes que exigen recíprocamente reconocimiento y acogida de sus valores proyectados y pretensiones de uni-

48 Humberto Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana*, p. 76.

49 Eduardo Fermandois, “Desde las Palabras de Humberto Giannini”, en Cecilia Sánchez y Marcos Aguirre (eds.), *Humberto Giannini Filósofo de lo Cotidiano*, Santiago de Chile, UAHC-LOM, 2010, p. 118.

50 Humberto Giannini, *El Mito de la Autenticidad*, p. 92.

51 *Idem*.

52 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, p. 66.

53 *Cfr.* Humberto Giannini, *La Reflexión Cotidiana*, Universitaria, Santiago de Chile, 1995 (4ª ed.), p. 134; *cfr. Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe*, p. 68; *La Metafísica eres tú*, p. 75.

54 Humberto Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana*, p. 32; *cfr. Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe*, p. 86.

versalidad: “transcurre la vida cotidiana en una renovada hermenéutica de las intenciones ajenas, condenando, justificando”⁵⁵. Participar del sentido, entonces, es participar del “drama mítico en que las intenciones encontradas representan el sentido del drama”⁵⁶. Luego, el mundo común con su léxico de intenciones, sentidos y alteridades es mítico: “donde no hay intención (...) no hay historia (...) desolación del ser, sin sentido”⁵⁷.

En esta insistencia en la autonomía de la conciencia podría leerse la incidencia de una vena mística. Giannini rescata la filosofía de Buenaventura de Bagnoregio, quien vincula fe y significación para abrir el ente finito como significante: “todo cuanto existe en el universo, es indicio de su causa, de su Creador”⁵⁸. La actitud de desprendimiento franciscana —orden del Doctor Seráfico—, conjetura Giannini, permite reintegrar a la creatura a la actividad contemplativa. El desprendimiento es radical, abarcando “el desasimiento de las cosas, de las palabras, de las imágenes”⁵⁹, de los argumentos y de los principios. Naturaleza y alma son concebidas en analogía con un libro escrito en signos no-convencionales para ser descifrado por el ser humano: “el Cosmos, es un libro que está escrito por fuera y que el alma humana —microcosmos— lo está por dentro”⁶⁰. En la lectura de Giannini, el itinerario de la contemplación va descifrando el significado de los entes sensibles, siguiendo la doctrina de los cuatro planos de sentidos de las Escrituras, hasta llegar al alma. El sentido anagógico de la escritura interior no aparece en la reflexividad del intelecto, sino en el “desposeimiento de las imágenes y de toda relación intencional al mundo”, así el alma se vuelve haciendo “apta para reflejar a Dios a modo de imagen (...) el significante, el signo, se dice a sí mismo y, al decirse a sí, dice también todas las cosas”⁶¹.

Según Giannini, el cristianismo propone que la “divinidad es comunicativa porque el verbo se hizo voz carnal y cuerpo sometido a las ‘leyes del mundo’”⁶². Su Dios es antirreflexivo: “tuvo que (...) querer ‘un fuera de sí; querer ‘lo otro’, lo distinto de Dios”⁶³. La criatura es conato por replicar el sentido comunicativo de la creación, arriesgando participar en el *mito* con la materialidad sonora de

55 *Ibidem*, p. 83.

56 *Ibidem*, p. 71.

57 *Idem*.

58 Humberto Giannini, “Filosofía y Desprendimiento”, *Revista de Filosofía* (15), 1977, p. 31.

59 *Ibidem*, p. 28.

60 *Ibidem*, p. 34.

61 *Ibidem*, p. 37.

62 Humberto Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana*, p. 25.

63 Humberto Giannini, *Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe*, p. 119.

la voz: “La voz (momento físico del lenguaje) es tensión hacia otra voluntad; sin este tender no tenemos lenguaje”⁶⁴. Es posible comunicar con Dios porque ya se ha comunicado y es el correlato de la forma perfecta de la comunicación como operación privativa de lo humano: “ese ser-ausente con el que me atrevo a comunicar en la oración y en la plegaria”⁶⁵. La salida de sí del fundamento, que propone el mito de la creación y la encarnación, asume que el cosmos carece de sentido si la finitud humana carece de sentido. La ontología, la filosofía del ser en cuanto ser, desmitificadora, naturaliza a lo humano, despojándolo de su “dignidad” y frustrando la participación en el fundamento. La verdad ontológica cristiana es correspondencia con la intención “infinita” creadora y “la verdad óptica es inseparable de un mantenerse (la mente finita) en el camino que conduce más allá del mundo. La voluntad de bien es consustancial al ser de la verdad”⁶⁶.

Giannini contrapone a esta apertura al “ser-ausente” en el habla mítico-comunicativa, la inmanencia cósmica del *logos* apofántico: “el mundo me ‘comprende’, me contiene, pero de tal manera que yo soy, también, medida de mi continente”, y comprender el mundo requiere “dejarlo ser como él es en mi medida”, y este dejar-ser es “hablar con sentido”⁶⁷.

Si el sentido es *cósmico*, si es atributo del *logos* entendido como medida de la conmensurabilidad y solidaridad de los entes: ¿no exige este modo mítico de pensar trascendencia de la comunicación un lapso, al menos, de desmesura, exceso y, por tanto, desmayo en el sinsentido, de cruda travesía por la materialidad del signo, por su insignificancia? ¿No reclama el mito, justamente, compromiso carnal más acá de las significaciones? No es casual que el cristianismo aparezca, para Giannini, como “renovada pasión narrativa, la pasión por lo inaudito, por el evento que trasgrede y desestabiliza la ley”⁶⁸.

Cabe discernir entonces el atributo *demoniaco* en el lenguaje, definido como “ruptura de una relación, repentino encontrarse de la conciencia en otra relación no querida (...) disociación de la unidad de la conciencia”⁶⁹, instante en que “sin hilo de continuidad, el alma es arrancada de sí, puesta en otra parte, gobernada por otra naturaleza”⁷⁰. Pertinente entonces la “crítica interna” que propone Pablo Oyarzún:

64 Humberto Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana*, p. 24.

65 *Ibidem*, p. 25.

66 *Ibidem*, p. 72.

67 *Ibidem*, p. 66.

68 Humberto Giannini, *Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe*, p. 117.

69 Humberto Giannini, *El Mito de la Autenticidad*, p. 194.

70 Humberto Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana*, p. 185.

La experiencia del sinsentido sería, entonces, el origen de toda experiencia. Sé que esta frase resulta abusiva como comentario de lo que formula Giannini. (...) sin embargo me parece que la meditación que ensaya la lleva solapada y que conduce, inevitablemente, hacia este punto⁷¹.

En otros términos, si el sentido de la acción reside en el dominio intencional (origen de su *para-qué* y *por-qué*), entonces la comunicación sería una forma singular que invierte la relación entre intencional e intencionado propuesta por la fenomenología de Giannini: el acto intencionado de hablar, en sí carente de sentido, debe fundar o preceder al significado del acto intencional de comunicarse. Si “nada ni nadie sino el deseo mismo” nos puede enseñar el significado de “desear”, ¿cómo podría aprender el significado de “hablar” (y de las prácticas comunicativas en general) si no es en la experiencia del vínculo comunicativo?

Giannini propone una aproximación conjunta a las aporías del tiempo común y del nexo nominación-comunicación en *La Reflexión Cotidiana* (1987). El tiempo común no puede ser el tiempo cotidiano de la rutina, objetivo y contable, inconmensurable con el tiempo del otro, “función de mis propias perspectivas de ser”⁷². El tiempo común es necesariamente *transgresión* de la rutina y, por tanto, de la identidad, abriendo una disponibilidad para lo Otro: es “Presente”, extensión indivisible en que “todas las cosas ocurren como si las cualidades del mundo —lo que hay en ellas de ‘universo’— empezaran a relucir con su brillo propio, empezaran a hablar desde sí, a decirse”. La cualidad pura —lo universal y común— seduce, “aquieta y absorbe a la subjetividad” que la “deja ser” en el “acto indiviso y no contable” del *lógos*, entendido como “órgano de la comunicación”, es decir, potencia para acoger “la cualidad expansiva y comunicante del ser”. La capacidad de ‘decir las cosas’ se funda “en la virtud comunicativa de las cosas, su ser-decible”⁷³, el *lógos* es un acto “iluminante-iluminado” en que el particular sensible es iluminado y sustentado (redimido) en su ser por el recuerdo del universal o cualidad ideal que es su “paradigma y medida”⁷⁴. El Presente es tiempo “ético (...) común y participativo” en que el yo “se convierte desde lo particular a lo universal, desde las cosas humanas y personales a las cosas divinas”⁷⁵.

Giannini distingue formas del habla que serían propiamente *transgresivas* —poema, diálogo, polémica, narración y conversación— respecto del ‘lenguaje informa-

71 Pablo Oyarzún, “Metafísica y Redención”, Cecilia Sánchez y Marcos Aguirre (eds.), *op. cit.*, p. 209.

72 Humberto Giannini, *La Reflexión Cotidiana*, p. 152.

73 *Ibidem*, p. 165.

74 *Ibidem*, p. 188.

75 *Ibidem*, pp. 142 y ss.

tivo' que predomina en la rutina cotidiana. El lenguaje rutinario que presupone la experiencia común no puede sino originarse en hablas transgresivas. Giannini sostiene la prioridad de la *conversación* sobre el *diálogo*. El diálogo es *drama*, conflicto reconocido entre partes predeterminadas que, dispuestas ritualmente al convencimiento, intercambian razones para “reestablecer la normatividad dentro de normas más eficaces de convivencia”⁷⁶. Esta actividad presupone una “interioridad libre y racional” o una “disponibilidad de sí” que solo puede advenir en aquella recuperación o reconocimiento expresivo de la experiencia “arrinconada y fragmentada”⁷⁷ que acontece en la apertura imprevisible de la conversación. En ella, “las subjetividades exponen sus respectivas experiencias, acogiendo y siendo acogidas en un espectáculo que allí mismo se hace y se deshace graciosamente”⁷⁸. El espacio común como “ámbito conmensurable de ser” entre singularidades ontológicamente inconmensurables cifraría su chance en el “tiempo lúdico-contemplativo” de la conversación, “quehacer esencialmente mágico (...) obra de volver pura cualidad de ser a lo real, a través de la palabra re-presentativa”⁷⁹.

El diálogo no debe confundirse con su versión degradada o distorsionada —desmadrada— como polémica o disputa. Ocurre sorpresivamente “en el cruce ontológico de dos individualidades” y su resultado es imprevisible: “es la forma más vistosa, y más sonora” de la transgresión⁸⁰. Su principio es “erístico, agonal”, competitivo y antagónico: el otro aparece como “Enemigo”. Presupone un “subjetivismo” como “propósito ciego, irracional, de imponer nuestras propias perspectivas”⁸¹. Se sus trae de antemano al riesgo esencial del diálogo: verse expuesto a la “eficacia” de las ideas ajenas. Cualquier recurso es útil para inmunizarse, resistir o demoler: “desde el argumento del sofista, especioso, hasta la descalificación resumida del otro: su rebajamiento moral, el insulto, la contumelia, la maldición”⁸². La actitud básica de la polémica es equivalente lingüístico al ‘maquiavelismo’, motivo recurrente en la filosofía de los años sesenta para criticar el realismo político⁸³. La vía media entre la idealidad del diálogo racional y la polémica irracional sería la conversación, como testimonio y redención de la existencia “mediatizada día a día por la herramienta o mantenida a raya por las diversas formas de la evasión cotidiana”⁸⁴.

76 *Ibidem*, p. 73.

77 *Ibidem*, p. 84.

78 *Ibidem*, pp. 83-84.

79 *Ibidem*, p. 52.

80 *Ibidem*, p. 76.

81 *Ibidem*, pp. 83-84.

82 *Ibidem*, p. 76.

83 *Cfr.* Humberto Giannini, *El Mito de la Autenticidad*, p. 100.

84 Humberto Giannini, *La Reflexión Cotidiana*, p. 84.

La transgresión suprema que en *La Reflexión Cotidiana* hace posible el significado común no es un evento en el lenguaje, es participación en la idealidad del universal, común por definición. Este acontecer transgrede la clausura de la identidad, y es atendible que no pueda hablarse de tiempo común sin la interpelación trascendente que revela al alma el “nombre en sí”. No obstante, cabe preguntar si este Presente, actividad significativa del alma solitaria, es experiencia intersubjetiva o un modo de “ser-ante-otro”.

En *La Experiencia Moral* (1992) Giannini explora una radicalización de la comprensión metafísica de la nominación en un concepto cósmico de comunicación:

en el vasto sentido en que se dice que un móvil comunica movimiento a otro o que cierta cualidad se transfiere parcial o ejemplarmente de una cosa a otra, creando una comunidad cualitativa de ser⁸⁵.

Si en *Desde las Palabras* se admite que “el nombre común depende absolutamente de un acto de aprehensión en el que la conciencia cognoscente recibe el ser universal de la realidad misma”⁸⁶, ahora se precisa y explaya la índole de esta relación:

al conocer el alma se comunica, por decirlo así, a esta comunicación primaria por la que el ente la ha traspasado algo de su ser (...) entonces, ella misma se vuelve comunicativa, pero no en el modo del ente, sino en su propio modo de comunicar: *significando*⁸⁷.

Luego, “la comunicación lingüística es sólo uno de los modos investigables” del supremo “principio de conmensurabilidad ontológica”⁸⁸. El principio de la comunicación rige bajo una modulación específica para el caso de lo vivo: “el impulso primordial de la vida —tiene una dirección centrífuga—: es impulso hacia lo otro y hacia el Otro, la Otra, como igual a sí, pero inquietantemente distinto, distinta de sí”⁸⁹. Este modo viviente es pensado ahora generalizando el concepto de *transgresión*: “la vida se las arregla tenazmente para transgredir los límites que se impone”⁹⁰.

85 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, p. 48.

86 Humberto Giannini, *Desde las Palabras*, p. 61.

87 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, p. 53.

88 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, pp. 50-53.

89 Humberto Giannini, *La Metafísica eres Tú*, p. 69.

90 Humberto Giannini, *La Reflexión Cotidiana*, p. 69.

Siguiendo este giro cósmico en el concepto de comunicación, la aspiración a trascender en otro —la transgresión que pertenecía propiamente al orden mito— aparece igualmente como movimiento de los entes en el *cósmos*: “El camino a sí mismo es hacia afuera y se anuncia en las bestias —además del hombre— como apetito del otro”⁹¹. Ya en Aristóteles, “la realidad de cualquier cosa se determina por su modo de ser solidaria con el ser de otras realidades (...) todo lo que es, actúa”⁹². En los sesenta Giannini sostiene que, para Platón, el habla —iluminación de lo particular a la luz del universal (*lógos tinós*)— es mítica: “el sí mismo real y verdadero en la concepción platónica, está separado de la conciencia inmediata por un abismo que sólo puede ser franqueado por el mito”⁹³. Habría que asumir, a fin de cuentas, mito y *lógos* no parecen poder disociarse del todo ni inscribirse fácilmente el uno en el otro. El mundo común aparece tensado por la inestabilidad de las relaciones entre *mito* y *logos* —entre retórica y lógica, entre “narración” y “explicación”.

El concepto de *comunicación como transgresión* que propone Giannini marca una diferencia decisiva frente a lo que ha circulado desde hace décadas bajo el mote de ‘ontología del lenguaje’ (como metadiscurso de la práctica del “*coaching ontológico*”). Asumiendo un concepto de *comunicación como gestión*, ésta última es, más bien, un saber/poder orientado a la modernización de las hablas que reduce el espacio común a la forma-empresa⁹⁴. Por más atención que reclame prestar a la pluralidad ilocutiva y a la escucha del trasfondo interpretativo, se trata de una ‘ontología’ restringida al ‘lenguaje informativo’, a ese hablar rutinario que...

destinado a convertirse, a través de la respuesta adecuada de receptor, en resultado previsto, más que mostrar, más que decir, desata una operación y así se encadena como engranaje preciso y transparente al mecanismo del quehacer cotidiano⁹⁵.

En este encuadre, si las hablas ‘transgresivas’ no pueden ser gestionadas (la ‘conversación de café’, por ejemplo, reabsorbida por el diseño organizacional), deben ser marginadas —o directamente reprimidas—. Esta actitud sería ajena a esa “conciencia hospitalaria” que requiere la experiencia común para surgir en las transgresiones del “tiempo ferial”.

91 Humberto Giannini, *La Reflexión Cotidiana*, p. 194.

92 Humberto Giannini, “Esquema de una teoría del acto”, pp. 7-9.

93 Humberto Giannini, *El Mito de la Autenticidad*, p. 178.

94 Para un análisis del discurso teórico del *coaching ontológico*, me permito remitir a Pablo Solari, “Lenguaje, gestión y poder en la postdictadura: el caso de la “Filosofía de la administración” de Fernando Flores”, *La Cañada*, 4, 2013, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4541281>

95 Giannini, Humberto, *La Reflexión Cotidiana*, p. 70.

Giannini retoma la noción de *transitividad* —ya elaborada en escritos tempranos— para dialogar por primera vez con la pragmática y pensar primariamente el habla como acción e interacción. Gramaticalmente, transitivos son verbos que significan actos que “se cumplen en otra cosa u otra conciencia” y que cualifican a su objeto⁹⁶. Debe distinguirse entre actos “pseudo-transitivos” en que la cualidad de la causa es inconmensurable con la cualidad del efecto (quebrar algo por rabia) y otros (contagiar, mover, deducir, transmitir, etc.) en que una misma cualidad o modo de ser hace conmensurables los correlatos, pues “el ente agente da aquello mismo y único que ha recibido”⁹⁷. Es posible entonces definir formalmente la transitividad como relación triádica. Las *transacciones* (comprar-vender, preguntar-responder, etc.) son acciones correlativas y complementarias en que el objeto “transeúnte” queda intacto en su ser por la transacción y, por tanto, ontológicamente inconmensurable con las acciones que lo traspasan. Esta exterioridad con sus objetos o contenidos torna a las transacciones, “actos de mero simbolismo social”⁹⁸.

Los actos ilocutivos son transacciones singulares, pues “su significado se cumple por y el hecho de que alguien los enuncie”, sin suponer un acto previo, aunque abre una “correlación potencial (...) un modo conmensurable de traspaso de significados”⁹⁹. El supuesto pragmático fundamental del habla —y cualquier forma de significación entre sujetos con presentes— es que “hay un mundo común y comunicable” (cosas, relaciones, estructuras y actitudes, con sus significados) que es traspasado de unos a otros por participantes en la comunicación.¹⁰⁰ Esta posición parece decantarse hasta sus últimos escritos:

El punto de arranque de la reflexión que estamos proponiendo no es el lenguaje como estructura sino la inter-acción comunicativa por la que se constituye, se rescata y renueva el mundo común; interacción en virtud de la cual nace históricamente el lenguaje articulado¹⁰¹.

A partir de *Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe* (1997), el autor parece distanciarse de comprensión cosmológica de la comunicación, pero mantiene la reorientación hacia la pragmática. La “reclinación de lo otro” en cada sujeto o

96 Humberto Giannini, “Esquema de una Teoría del Acto”, p. 10; *cfr. La Experiencia Moral*, pp. 53 y ss.

97 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, p. 58.

98 Humberto Giannini, “Esquema de una Teoría del Acto”, p. 13.

99 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, p. 65.

100 *Ibidem*, p. 72.

101 Humberto Giannini y Eva Hamamé, “Una reflexión filosófica sobre la acción vinculante y el lenguaje”, *Revista Chilena de Literatura* (87), 2014, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952014000200012>

“punto de re-flexión” vuelve a ser ortogonal al “reino horizontal” de la comunicación y el espacio público, pues, como consigna en nota a pie: “Preferimos hablar de ‘declinación’ del ser y no de expresión (...) debe dejarse señalada una diferencia entre el ser y los entes, entre lo que (...) es fundamento y lo que es fundado”¹⁰². Esto parece romper con la continuidad ontológica del proceso comunicativo. No obstante, desplaza la figura del Presente e introduce la noción de “situación” para pensar lo que denomina “sentido común” del habla: la “situación”, como transgresión, acontecimiento o —como dirá más tardíamente— “contratiempo” que “desarticula en alguna medida nuestra temporalidad continua, nuestra fácil identidad rutinaria (...) se volverá criterio o medida insustituibles de lo que allí y en ese momento se hace o se dice con sentido”¹⁰³. El sentido del habla pende de la aprehensión de una situación de interacción, del recíproco “ser-ante-otro” en un tiempo cualitativamente diferenciado, irreductible a las conciencias individuales o una determinación objetivadora.

Esta fusión pragmática de la teoría del significado o representación lingüística en el principio de la convivencia —experiencia mundana del prójimo— cumple la orientación general que vertebra la indagatoria filosófica de Giannini. Esta orientación es consignada tempranamente: “no se puede vivir orientado hacia el significado de las cosas sin comprometer una orientación hacia el prójimo (...) ser (...) algo más que una subjetividad cerrada”¹⁰⁴. La noción misma de significado se expande como “cualidad asignable a la acción, así como con el término ‘azul’ entiendo una cualidad asignable a la cosa”¹⁰⁵. La acción es el fundamento del significado lingüístico y, por tanto, “el significado es el modo de relacionarse entre los sujetos, esto es, la acción de comunicarse (...) ¿cómo mostrar las cosas y ‘convenir en un nombre’ si no hemos ‘convenido *a priori*’ qué significan las acciones de ‘mostrar’ y ‘convenir’?”¹⁰⁶. El giro hacia un primado de la interacción recíproca deja en Giannini un resto de inquietud sobre la estabilidad del sentido. El demonio del lenguaje haciendo de las suyas: ‘La confusión de las lenguas’ no sería otra cosa que el quiebre de los significados comunes, con-sabidos. Y, entonces, la destrucción inmediata de la sociedad”¹⁰⁷. En última instancia, este privilegio de las prácticas o “transacciones”, motivado por una inquietud ética, desarraiga el

102 Humberto Giannini, *Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe*, p. 22.

103 *Ibidem*, p. 57; *cfr.* Humberto Giannini, *La Metafísica eres Tú*, p. 122.

104 Humberto Giannini, *Reflexiones sobre la Convivencia Humana*, p. 88. “Es por el prójimo o es contra éste o aquel individuo que asumo determinados comportamientos frente a la objetividad” (Humberto Giannini, *El Mito de la Autenticidad*, p. 87).

105 Humberto Giannini, *Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe*, p. 38.

106 Humberto Giannini, *La Metafísica eres Tú*, p. 98.

107 *Ibid.*, p. 30.

significado del *nexo cósmico* que Giannini en algún minuto quiso imprimir. Así, los referentes son, en rigor, inconmensurables con las transacciones lingüísticas y, por tanto, los signos aparecen *metafísicamente* externos a los referentes: “es a causa de los referentes que la lengua parece tener un carácter arbitrario”¹⁰⁸.

El arco del tramo final en la trayectoria del pensamiento de Giannini sugiere que la prioridad asignada a la “conversación” fue puesta en entredicho. El esfuerzo denodado desde *La Experiencia Moral*, por cifrar con la mayor precisión posible la estructura de lo que denomina ‘espacio civil’ como ámbito del ‘diálogo moral’ compuesto por secuencias de enjuiciamientos y justificaciones, subraya que “*la experiencia común es la experiencia de un conflicto siempre renovado; un anhelo de aclaración jamás satisfecho*”¹⁰⁹. El concepto de *diálogo* excede el sentido pragmáticamente acotado —convocado, ritualizado— a la reanudación de la rutina interrumpida. Se vuelve “dis-curso in-finito (...) cualquier diálogo concreto no es (...) sino la reasunción de un diálogo ya ahí”¹¹⁰. Un pensamiento apremiado históricamente por restituir la normalidad de la rutina estará naturalmente inclinado a atenerse a un “lenguaje que confirma y afianza su consabido modo de ser”¹¹¹, pero Giannini parece avanzar hacia otros énfasis: “la vida en común vive en un estado permanente de interpretación en torno a los significados consabidos (...) de conflicto y ajustes de tales significados”¹¹².

En *La Metafísica Eres Tú* (2007) avanzó hacia una valoración del vínculo comunicativo como medida de lo humano que compromete más allá de las formas institucionales y más allá de la inmunitaria distinción público/privado. Si bien Giannini insiste en una intimidad o singularidad irreducible (“inobjetable”) al tejido de significaciones que se proponen en la comunicación, no solo afirma que la comunicación está regida por un principio de reciprocidad, sino que la comunicación y su exigencia moral “ocurre antes de que ocurra el mundo (...) en el pre-ámbulo domiciliario”¹¹³. La apertura comunicativa al otro y la otra es “fin en sí mismo”¹¹⁴, un impulso primordial de trascendencia, ajeno por principio al *pathos* de la distancia crítica, un valor absoluto correlativo al ‘privilegio ontológico’ de la experiencia de reciprocidad. No puede reducirse el significado ético-político de la comunicación, como pretende una concepción “subjetivista”

108 Humberto Giannini, *Del Bien que se Espera y del Bien que se Debe*, p. 41.

109 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, p. 73.

110 Humberto Giannini, *La Experiencia Moral*, pp. 96-97.

111 Humberto Giannini, *La Reflexión Cotidiana*, p. 70.

112 Humberto Giannini, *La Metafísica eres Tú*, p. 99; *cf.* Giannini, Humberto, *La Experiencia Moral*, p. 99.

113 Humberto Giannini, *La Metafísica eres Tú*, p. 28.

114 *Ibid.*, p. 24.

de la ética¹¹⁵, a un medio para convenir condiciones presuntamente neutrales para la legitimación de la violencia; solo desertando de ese diálogo moral como “proceso a la no-reciprocidad, a la iniquidad, a la injusticia en algún momento de los múltiples modos de darse de la interacción cotidiana”¹¹⁶.

En este tramo de su trayectoria, en que el compromiso ético y la responsabilidad gravitan con fuerza sobre la dirección de su pensamiento, Giannini atenúa al máximo, en el borde de la transgresión, el principio de incommensurabilidad ontológica entre las conciencias. Si la comunicación es “experiencia del otro (...) reconocimiento en cuanto sujeto”, este reconocimiento es “empírico, carnal” y ello implica una singular “percepción inmediata” del prójimo que solo es posible en reciprocidad: “Percibir al otro ‘ante mí’ es ya percibir que el otro me percibe. (...) Yo no veo el ver (el acto intencional) del otro, pero ‘veo’ su mirada, la que de alguna manera me lleva a su modo de verme. Nos encontramos en la mirada para vernos. Esto es propiamente ‘ser ante otro’”¹¹⁷.

115 “La ética sigue apareciendo, entonces, más bien como el límite, como la condición estratégica, pactada, a partir de la cual el individuo puede retirarse en la intimidad domiciliaria, sin ‘hacer mal a nadie’, con la satisfacción interior del deber cumplido. Llamaremos ‘concepción subjetivista’ a la concepción tradicional”, Humberto Giannini, “Experiencia Moral y Acción Comunicativa”, *Revista de Filosofía* (64), 2008, p. 9.

116 *Ibid.*, p. 31.

117 Humberto Giannini, “Experiencia Moral y Acción Comunicativa”, p. 10.

DIÁLOGO CON UN ESCRITO DE JORGE ACEVEDO SOBRE HEIDEGGER Y NUESTRO HABITAR EN UNA ÉPOCA TÉCNICA

*Jaime Sologuren L.**

* Ex Profesor en Universidad de Chile y Universidad de Oriente (Venezuela).

En estas páginas nos hemos propuesto entablar un diálogo con el libro de Jorge Acevedo: *Heidegger: existir en la era técnica*, Ediciones Universidad Diego Portales, 2014. El autor realiza unos análisis muy exhaustivos y esclarecedores sobre las ideas directrices de Heidegger sobre el dominio planetario de la técnica, la ciencia, la historia y el habitar del hombre actual.

Aquí no nos proponemos una evaluación, una crítica o un simple comentario de los análisis que encontramos en este libro de Jorge Acevedo. Hemos dicho que apostamos por un diálogo. Por tanto, nos proponemos solamente ir desde lo dicho por Jorge Acevedo, es decir, en sus análisis de la obra de Heidegger que hemos indicado, hasta lo no dicho en esos análisis y que permitiría, de alguna manera, completar un análisis u ofrecer otra perspectiva para comprender de otra manera el trabajo hermenéutico de Jorge Acevedo. Como se ve, se trata de un trabajo de colaboración en la tarea de acercarse y acompañar, en algunos pasos, el camino de Heidegger que recrea el autor.

Empecemos por una observación preliminar. En Heidegger la *Existenz* (existencia) de *Sein und Zeit* se convierte en *Ek-sistenz* (ek-sistencia) en su conferencia de 1930 “Vom Wesen der Wahrheit” (“De la esencia de la verdad”), no publicada y no incluida en la Gesamtausgabe, (el texto que conocemos con ese nombre fue publicado en 1943) y en “Brief über den ‘Humanismus’” (“Carta sobre el ‘Humanismo’”), dirigida originalmente a Jean Beaufret. Pero las cosas no terminan aquí, porque en “Bauen, Wohnen, Denken” (“Construir, habitar, pensar”), conferencia de 1951, y en la otra conferencia del mismo año “...dichterisch wohnet der Mensch...” (“...poéticamente habita el hombre...”), podríamos decir que la *Ek-sistenz* se transforma en el habitar, y el hombre, ya no es simplemente el ek-sistente, sino más bien el habitante. Por tanto, en consideración al último Heidegger, el libro que comentamos podría haberse titulado: *Heidegger: habitar en la era técnica*. Pero el título no es, naturalmente, un título posible entre otros, sino que este título nos ubica inmediatamente en el centro de la meditación más avanzada de Heidegger y otorga cierta unidad a los capítulos del libro, que originalmente tuvieron la forma de artículos, ponencias o conferencias a lo largo de varios años.

Sobre qué es filosofía y el hombre como el ek-sistente en el pensar de Heidegger

En el primer capítulo, el autor, guiándose por los análisis sobre el tema de su maestro Francisco Soler, busca dilucidar aspectos del “concepto” de filosofía en Heidegger. El punto de partida se desplaza ahora desde la relación “hombre-mundo” (establecida en su primer libro) a la relación “hombre-ser”. Sin embargo, sabemos que Heidegger cuando habla sobre “el hombre” o sobre “la humanidad del hombre” o, lo que es lo mismo, cuando quiere decir algo esencial sobre el ente

humano, no lo nombra “hombre” sino “Dasein”, y esta palabra nombra no solo al hombre, sino que nombra indisolublemente a hombre y ser, puesto que todos sabemos que *Dasein* se refiere al ente (el hombre) que es el ahí del ser, o, en otras palabras, que nombra al *ek-sistente* que habita en la proximidad del ser; o también, al único ente que *ek-siste*, esto es, que está lanzado en el afuera de la verdad del ser. Esto último presupone algo que nos constituye como *ek-sistentes*. Y es que el habitar en la cercanía del ser nos templa y nos ha templado desde siempre, y estar templado es al mismo tiempo comprensión o precomprensión del ser. Y si entendemos esta comprensión como correspondencia con el ser del ente, y tal correspondencia como nuestra estancia sobre esta tierra, ya estaremos cerca de “responder” la pregunta inicial ¿qué es filosofía? Porque nuestra comprensión del ser y la correspondencia antes nombrada, si bien constituye a todo Dasein, ella es algo así como sonambúlica, por tanto no asumida ni despierta. En la filosofía, por su parte, se realiza la correspondencia expresamente, y no se trata, en este caso, de abrir los ojos y ver, sino de ser todo oídos, porque es preciso escuchar la llamada del ser del ente (der *Zuspruch des Sein des Seienden*), o más bien, la voz del ser (die *Stimme des Seins*).

Ahora bien, como el corresponder es un hablar, Heidegger nos propone finalmente experimentar la filosofía como “un corresponder que traduce a lenguaje la llamada del ser del ente” (“ein Entsprechen, das den *Zuspruch des Seins des Seienden zur Sprache bringt*”)¹.

Cuando se hablaba del *Dasein* se hablaba de la verdad del ser. Aquí el autor recuerda la original interpretación heideggeriana de la verdad como *alétheia*. Lo importante que hay que tener presente en este caso es que, si pensamos en la *alétheia* entendida como desocultamiento, no podemos dejar de pensar en la *léthe* entendida como ocultamiento. Ambas son inherentes la una con respecto a la otra. Pero no solo esto, sino la una (la *léthe*, el ocultamiento) posibilita a la otra (la *alétheia*, el desocultamiento).

Además, el autor se refiere también a algo poco atendido y que también Francisco Soler ha puesto de manifiesto, esto es, la riqueza y plenitud de la *léthe* misma y su pertenencia al Ser. Así, el autor puede hablar de la “tridimensionalidad de la *léthe*”, en cuanto ésta: 1) en lo que podríamos llamar su dimensión trascendente, “permite que el habitual encubrimiento del ser por los entes pueda ser transcendido, de tal modo que el ser pueda manifestarse en su mismidad”; 2) en su

1 Heidegger, Martin (1955), *Was ist das- die Philosophie? Gesamtausgabe* (GA), Band 11, p. 26. (¿Qué es la filosofía?, Herder, 2004. Trad. de Jesús Adrián Escudero, p. 66).

dimensión limitante “nos muestra que el ser no es plenitud, sino, en cierto modo, carencia, algo menesteroso”; y 3) en su dimensión destinal abierta “impide que el ser se agote en las formas históricas en las que se ha donado al hombre”, lo cual “impide llegar a un estado definitivo de la historia”. Por tanto se concluye que “la riqueza *futura, posible* del ser reside en la *léthe*”².

Ahora bien, después del planteamiento general sobre el *Dasein y la verdad del Ser*, el paso obligado para situar el problema de existir en la época técnica y darle alguna solución se lleva adelante por medio de preguntas, tales como: “¿de qué manera se dona el ser en la actualidad?” y “¿cómo corresponde el hombre contemporáneo al llamamiento-asignación del ser?”³.

Respuesta a la primera pregunta: “en nuestro tiempo el ser toma una figura que (...) Heidegger la denomina con la palabra *Ge-stell*, que podemos traducir como lo dis-puesto (...)” y que es igual a la esencia de la técnica moderna. Hay que tener presente que “a este modo de donarse el ser le es inherente una modalidad de des-encubrirse que Heidegger llama desocultar provocante (*herausforderndes Entbergen*)”. Y no hay que olvidar que el hombre actúa recíprocamente en relación a su correspondencia con el ser, pues “esta modulación de la verdad (*alé-theia*) del ser suscita en el hombre una forma de apertura hacia los entes que también es pro-vocante”⁴.

La meditación de Heidegger sobre nuestro habitar al final de la filosofía

El capítulo II con el título de “El meditar de Heidegger y el habitar”, tiene una breve introducción de un solo párrafo, donde casi todo el contenido lo constituye una cita de la conferencia de Heidegger “¿Qué es metafísica?”. Lo sorprendente es que el párrafo termina con la cita, y la es una cita que finaliza con una frase muy importante, que plantea problemas muy interesantes, y que, sin embargo, se la deja como si fuera posible entenderla sin ninguna explicación. La frase en cuestión dice: “Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo” (“*Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund abgestorben*”⁵). El “frente a esto”, alude al

2 Jorge Acevedo, *Heidegger: existir en la era técnica*, Ediciones Universidad Diego Portales, Colección Pensamiento Contemporáneo, Santiago de Chile, 2014, p. 27.

3 *Ibid.*, p. 31.

4 *Ibid.*, p. 33.

5 Martin Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, GA 9, p. 104, Frankfurt a. M., Klostermann, 1929, (“¿Qué es metafísica?”, p. 94, en: *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

problema que se ha considerado en la cita, esto es, la desunión real de las ciencias y su unión aparente por medio de la organización técnica de la universidad en facultades. Pero las preguntas que echamos de menos frente a la frase citada: ¿En qué habría consistido el arraigo de las ciencias en su fondo esencial (Wesensgrund: fundamento esencial)? ¿De qué se está hablando cuando se habla de “fondo o fundamento esencial”? ¿Qué acontecimiento, acción u omisión pudo haber producido este perecer o perecimiento del arraigo, que tiene por consecuencia un desarraigo de las ciencias? El arraigo nombrado es, por parte de las ciencias, el tener sus raíces unidas a su fondo esencial. El desarraigo es la pérdida de la unión a ese fondo, el quedar en el aire las ciencias. En consecuencia, aquí se habla de dos uniones perdidas y de dos desuniones actuales. Vemos que una primera desunión (de las ciencias de su fondo esencial) produce una segunda desunión (de las ciencias entre sí). Ahora bien, nos parece que en la frase citada se piensa, además, que si la primera desunión no fue completa, la segunda desunión (que no es solo desunión, sino que es, a la vez, unión artificiosa, pero no real, de las ciencias en universidades y facultades) va a reobrar sobre ella, completándola en su carácter de desarraigo y, con esto, haciéndola perecer. Todavía tendríamos que preguntar: ¿es definitivo este desarraigo completo? ¿Existe alguna posibilidad de restablecer el arraigo perdido, destruido?, es decir, de recuperar el arraigo de las ciencias en su fondo esencial. Si la respuesta es afirmativa ¿qué condiciones y situaciones tendrían que darse para tal recuperación? ¿Qué acciones podríamos o tendríamos que realizar nosotros los hombres para contribuir en tal recuperación? Si bien las preguntas anteriores son pertinentes, nos parece que lo que era un problema para el Heidegger de 1929 ya no lo era, o lo era de otra manera, para el último Heidegger.

El fundamento esencial de que habla Heidegger en 1929 es, para cada ciencia, su ontología regional que se proyecta en *Sein und Zeit* (1927). Así las ontologías regionales elaboran los conceptos fundamentales de las regiones esenciales en que se ha demarcado el todo del ente y ellas anteceden y fundamentan a las diversas ciencias⁶. Sin embargo, las cosas no terminan aquí, puesto que, a la base de las ontologías regionales está, como su fundamento, la ontología fundamental (*die Fundamentalontologie*), que se encuentra constituida por la analítica existencial del *Dasein* (*die existenziale Analytik des Dasein*).

Como se desprende de lo anterior, en 1927, al parecer Heidegger no tenía ninguna duda sobre el arraigo o enraizamiento de las ciencias en su fundamento

6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (suz), GA 2, §3 y §4, Klostermann, Frankfurt, 1927. (*Ser y tiempo*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1998; trad. Jorge Eduardo Rivera).

esencial, esto es, en sus ontologías regionales, o, por lo menos, no tendría duda de ello como proyecto. El desarraigo señalado en 1929, nos parece que no recibe una explicación satisfactoria hasta la conferencia “El final de la filosofía y la tarea del pensar” (“Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”).⁷ Allí se plantea que en nuestro tiempo hemos llegado al “final de la Filosofía”. Este final debemos entenderlo como “el acabamiento de la metafísica” (“die Vollendung der Metaphysik”). “Final” aquí tiene un sentido “topológico” pues “el final de la Filosofía es el lugar donde se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite” (o su posibilidad más extrema: seine ausserste Möglichkeit)⁸. “La totalidad de su historia” es la historia de la metafísica de Platón hasta Hegel. “Su posibilidad límite” son las inversiones de la metafísica (de su totalidad) llevadas a cabo por Nietzsche y Marx; aun cuando en este momento Heidegger se refiera solo a Marx (“Con la inversión de la metafísica realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía”).⁹ Sin embargo, el acabamiento de la filosofía es un acontecimiento complejo, pues a él pertenece otro suceso (además de las inversiones antes señaladas) del lado de las ciencias: “su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia” (“ihre Loslösung von der Philosophie und die Einrichtung ihrer Eigenständigkeit”).¹⁰ ¿Qué significan esta emancipación y esta autosuficiencia por parte de las ciencias? Se trata de que las ciencias asumen como tarea lo que era propio de la filosofía: el establecimiento de las ontologías regionales, donde lo importante no son ahora los conceptos fundamentales provenientes de la filosofía, sino la teoría de los conceptos estructurales provenientes de las ciencias. Y lo más importante, si antes (en *Ser y Tiempo*) la base para las ontologías regionales debía ser la ontología fundamental, ahora, las ontologías regionales, desplazadas y reemplazadas por una labor de las propias ciencias, tienen como base y estarán “determinadas y dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama Cibernética”¹¹. Esta ciencia fundamental posibilita una unidad de las ciencias que se había perdido y, a la vez, la tecnificación de las mismas.

7 Martin Heidegger (ZSD), “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” en: *Zur Sache des Denkens*, (ZSD), GA 14, Max Niemeyer, Tübingen, 2007. (“El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 2006. Trad. de José Luis Molinuevo).

8 *Ibid.*, pp. 70-71; trad., p. 78.

9 *Loc. Cit.*

10 *Loc. Cit.*

11 *Ibid.*, p. 72; trad., p. 79.

Sin embargo, al año siguiente, en “Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar” (“Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens”)¹² nuestro filósofo se desdice de su denominación de “ciencia fundamental” para la cibernética. En este lugar escribe: “De allí que la cibernética no pueda caracterizarse más como ciencia fundamental”. El “de allí” es una conclusión, como lo son también las dos frases que siguen a la recién citada: “La unidad de los recintos temáticos del saber no es más la unidad del fundamento. Ella es, en sentido estricto, una unidad técnica”¹³.

¿A qué se refiere Heidegger con esta “unidad del fundamento” que se habría perdido y cuya pérdida impide que se siga caracterizando a la cibernética como “ciencia fundamental”?

Sabemos que las ontologías regionales debían determinar el ser de los entes de cada sector o recinto del mundo delimitado previamente, los cuales van a constituir el objeto de estudio de las diversas ciencias. Cuando, al final de la filosofía, las ciencias se separan de la filosofía y obtienen su autonomía, tal autonomía significa que ellas pueden prescindir de las ontologías regionales, de toda ontología: “todo contenido ontológico es negado. La filosofía se vuelve superflua”¹⁴. Las ontologías regionales proporcionaban o debían proporcionar a las ciencias particulares un fundamento —que la filosofía siempre había buscado—, y en base a este fundamento, se pensaba, se podría articular una unidad entre las ciencias, la señalada “unidad del fundamento”. Ahora bien, sin fundamento no hay, claro está, ontología, y sin fundamento no hay tampoco “unidad del fundamento”. Se requiere ahora una nueva unidad, una unidad de otro tipo, y esta unidad será proporcionada por la cibernética.

¿Cómo obtiene la cibernética la nueva unidad para las ciencias? Por medio de sus representaciones conductoras (información, control, retroalimentación), la cibernética transforma “de manera que habría que decir inquietante —advierte Heidegger— los conceptos capitales que dan medida a las ciencias, como fundamento y conclusión, causa y efecto”¹⁵.

12 Martin Heidegger, “Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens”, en GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Kostermann, Frankfurt, 1965. (“Para abordar la pregunta por la determinación del asunto del pensar”, *Mapocho. Revista de Humanidades*, N° 45, Santiago de Chile, 1999. Trad. Brenio Onetto).

13 *Ibid.*, p. 622; trad., p. 110.

14 *Ibid.*, p. 623; trad., p. 111.

15 *Ibid.*, p. 622; trad., p. 110.

Al constatar esta transformación operada por la cibernética sobre los conceptos capitales de la ciencia, uno de los cuales es el fundamento, Heidegger podía concluir en la imposibilidad de seguir caracterizando a la cibernética como ciencia fundamental.

Una pregunta quedará en este lugar sin respuesta: ¿Qué sería lo inquietante, a que alude Heidegger, en la manera de transformar por parte de la cibernética los conceptos capitales que dan la medida a las ciencias por medio de sus representaciones conductoras?

Sobre si se puede hablar de fenomenología “científica” y de fenomenología “experiencial” en Heidegger

En el capítulo III (“Fenomenología y experiencia”) Acevedo nos dice que lo que se propone es tratar de mostrar cómo Heidegger fue derivando (...) de una fenomenología “científica” a una fenomenología “experiencial”¹⁶. Se trataría, entonces, de que el pensamiento de Heidegger, sin dejar de ser “fenomenología”, en su período de madurez cambiaría de dirección, transitando desde un tipo de fenomenología caracterizada como “científica”, a una fenomenología rotulada como “experiencial”, donde la “experiencia” adquiere un nuevo sentido.

Sin embargo, la afirmación anterior y los análisis de ella que se ofrecen en el texto suscitan ciertos problemas. Nos referimos, en primer lugar, al problema de si es posible caracterizar al pensar de Heidegger de un extremo al otro como “fenomenología”. Si la respuesta es afirmativa, habría que hacer notar, en todo caso, que Heidegger, salvo error u omisión, en ningún lugar habla de “fenomenología científica” ni de “fenomenología experiencial”. Por tanto, es necesario determinar si estas denominaciones caracterizan adecuadamente al pensar de Heidegger, al principio y a final de su camino pensante. Por otra parte, advertimos que en el capítulo nunca se distingue claramente entre los dos tipos de fenomenología en cuestión, ya que a una conferencia del último Heidegger (“Construir, Habitar, Pensar”) se le aplica tanto el método de la primera fenomenología, como la nueva determinación de la “experiencia”, que es propia de la segunda fenomenología llamada aquí, en consecuencia, “experiencial”.

16 Acevedo, *op. cit.*, p. 72.

Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927) habla de “fenomenología hermenéutica” (§7), ya que el *Dasein* al tener una comprensión del ser en general y de su propio ser, es en sí mismo hermenéutico y punto de partida de la filosofía, entendida como ontología fenomenológica. Así “los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo”¹⁷. El objeto de la filosofía como ontología, es el ser del ente y su método es la fenomenología.

En las lecciones del mismo año que tienen por título *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y que son una continuación de *Ser y Tiempo*, Heidegger no habla de “fenomenología científica”, sino que caracteriza a la filosofía, como la entiende en ese momento, como “filosofía científica”. Así, afirma: “La filosofía es ciencia del ser. Por filosofía entenderemos de ahora en adelante “filosofía científica” y nada más”. Y en relación a la fenomenología, reitera que “Fenomenología es, si la entendemos correctamente, el concepto de un método”¹⁸. Y precisa — como ha explicado Acevedo en el capítulo que comentamos— que este método comprende tres componentes fundamentales: la reducción fenomenológica, la construcción fenomenológica y la destrucción fenomenológica.

Heidegger, después de 1929, deja de caracterizar a su pensar como fenomenología y deja de hablar sobre la fenomenología. Excepciones significativas a esta situación, se dan cuando se refiere retrospectivamente a su camino pensante. Esto, especialmente en “De un diálogo acerca del habla”¹⁹ y en “Mi camino en la fenomenología”²⁰. Precisamente en este último escrito, Heidegger traza su camino en la fenomenología extendiéndose desde su primer semestre en la universidad, en el verano 1909-1910 —cuando por primera vez estudia los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl—, hasta el año 1929, en el momento de la publicación de un escrito colectivo en homenaje a Husserl (por su septuagésimo aniversario).

17 Heidegger, *op. cit.*, p. 38; trad., p. 61.

18 Martin Heidegger, *Der Grundprobleme de Phänomenologie*, GA 24, pp. 27-28; trad., p. 46, Frankfurt a. M., Klostermann, 1927. (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Edit. Trotta, Madrid, 2000).

19 (USPR) Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt a. M., Klostermann, 1950-1959, p. 95, pp.120-122. (*De camino al habla*, Serbal-Guitard, Barcelona, 1987. Trad. de Ives Zimmermann, pp. 87-88, 109-111).

20 Martin Heidegger, “Mein Weg in die Phänomenologie”, en *Zur Sache des Denkens* (ZSD), GA 14, Frankfurt a. M., Klostermann, 1962-1964; 1927-1968, pp. 95-101; trad., pp. 95-103.

En el diálogo citado, a la observación del profesor japonés sobre lo sorprendente del abandono por parte de Heidegger, de los términos “hermenéutico” y “fenomenología”, Heidegger aclara que “Esto no ocurrió como muchos creen, para denegar la significación de la fenomenología, sino para dejar mi camino de pensamiento sin nombre”²¹.

Creemos que esta intención de dejar su camino de pensar innominado le liberaba de la etiqueta, la fenomenología, que le vinculaba indefectiblemente a una corriente filosófica. Aun cuando, al final de “Mi camino en la fenomenología”, reitera un pensamiento que ya había dejado escrito en *Ser y Tiempo*: “Por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad”²². La realidad de la fenomenología es o fue, en su concreción, una corriente, doctrina y escuela filosófica que se identificaba con el nombre de Husserl. Por otra parte, la fenomenología siempre habría sido posible y siempre podría ser posible si se la identifica con la máxima “a las cosas mismas” (“zu den Sachen selbst”), es decir, si se la entiende como el acceso al ser del ente o a la verdad del ser.

Sin embargo, como hemos dicho, Heidegger abandona el nombre de fenomenología para caracterizar su pensar. Pero no solo eso, sino que también abandona a la fenomenología como método, con sus componentes fundamentales antes nombrados.

Heidegger niega que el método o algún método sea algo propio de la filosofía, ello es algo privativo de las ciencias. De ahí que pueda afirmar:

il faut que nous apprenions à distinguer entre *chemin* et *méthode*. Dans la philosophie, il n’y a que des chemins ; dans les sciences au contraire, seulement des méthodes, c’est-à-dire des manières de procéder [«Es preciso que aprendamos a distinguir entre *camino* y *método*. En la filosofía, sólo hay caminos; en las ciencias al contrario, sólo métodos, es decir, maneras de proceder»]²³

Y, en su contraposición entre camino y método llegará a afirmar que “para el pensamiento actual, que es representativo y que, desde todo punto de vista, obtiene su forma del cálculo técnico y científico, el objeto de conocimiento es asunto del método”. Concluye con esta frase lapidaria: “Y, de hecho, el método es la consecuencia más extrema de la degeneración de lo que es un camino”²⁴.

21 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 114; trad., p. 110.

22 Heidegger, *suZ*, p. 38; trad., p. 61.

23 Martin Heidegger, *Questions* IV, “Le Séminaire de Zähringen”, Gallimard, París, 1973, p. 338.

24 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1985, p. 197; trad., p. 176.

En su análisis de la conferencia “Construir, Habitar, Pensar” (“Bauen Wohnen Denken”), Acevedo caracteriza al pensar de Heidegger como “fenomenología experiencial”, y cree descubrir que el mismo Heidegger estaría aplicando el “método fenomenológico experiencial”; y no solo esto, sino que además nos dice: “podemos darnos la licencia de afirmar que el método sigue aplicándose recurrentemente en ella”²⁵.

En un primer momento Heidegger habría construido su conferencia aplicando, sin manifestarlo, los tres elementos del método fenomenológico descrito en 1927, y Acevedo nos muestra dónde y cómo se estarían aplicando cada uno de los tres elementos fundamentales del método en la conferencia.

En un segundo momento, Acevedo logra mostrarnos con maestría cómo Heidegger, con su original modo de entender “la experiencia”, puede explicar que el ser del hombre consiste en el habitar, esto es, que el hombre es habitando en lo cuadrante (das Geviert) (la reunión de Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales), y protegiendo lo cuadrante. Asimismo, se puede entender desde esta perspectiva que una cosa (un puente, en el ejemplo de Heidegger) es cosa, en la medida en que colecta lo cuadrante.

En este capítulo encontramos una afirmación sorprendente. Hablando de la posible influencia de Walter Friedrich Otto sobre Heidegger, en su hablar de Dios y de los dioses, Acevedo comenta: “El llamado de Otto —acogido por Heidegger, en mi opinión—, consiste en volver a tomar en serio la religión griega, de tal suerte que los cristianos integremos de algún modo en el seno de nuestra fe, a los dioses griegos”²⁶.

Aquí parece suponerse que cuando Heidegger habla de Dios en singular estaría hablando del Dios cristiano y cuando habla de los dioses en plural estaría hablando de los dioses griegos. Por otra parte, Acevedo, considera y le parece deseable integrar a los dioses griegos en la fe cristiana, creyendo interpretar correctamente tanto el llamado de Otto como la supuesta acogida del mismo por Heidegger.

Sin embargo, si todas las suposiciones anteriores fueran verdaderas ¿es razonable pensar que el Dios creador del cielo y de la tierra podría convivir armoniosamente con una familia de dioses paganos que no son creadores ni del cielo ni de la tierra, pero que dominan la vida y el destino de los hombres?

25 Acevedo, *op. cit.*, p. 87.

26 *Ibíd.*, p. 92.

Ahora bien, Jean Beaufret podría estar en lo cierto cuando, refiriéndose a la frase de Heidegger en la entrevista en *Der Spiegel*: “Nur noch ein Gott kann uns retten” (“sólo un Dios puede aún salvarnos”), aclara: “Mais il n’a pas ici nommé le Dieu des chrétiens”²⁷ [pero no ha nombrado aquí al Dios de los cristianos]. Y, nuevamente, respecto al Dios del cristianismo y los dioses griegos agrega que:

Pour Heidegger comme pour Hölderlin, même Dionysos et même avant lui Héraklés et même après lui le Dieu du christianisme sont ceux que le poète nomme dans *Brot und Wein*, die entflohenen Götter, les dieux enfuis²⁸. [Para Heidegger como para Hölderlin, incluso Dionysos e incluso antes que él Heracles e incluso después de él, el Dios del cristianismo son de aquellos que el poeta nombra en *Pan y Vino*, los dioses que han huído].

Y, finalmente, para que no quede ninguna duda de que Heidegger, cuando habla de Dios, no está pensando en el Dios de los cristianos, no hay que olvidar que Beaufret agrega:

L’être au sens grec n’ouvre aucun accès possible au Dieu de la Bible, mais à une toute autre “théologie” que celle du créateur du ciel et de la terre. Cette théologie repose dans la pensée de l’Uniquadrité...²⁹ [El ser en sentido griego no abre ningún acceso posible al Dios de la Biblia, sino a una “teología” totalmente diferente a aquella del creador del cielo y de la tierra. Esta teología reposa sobre el pensar de la Unicidad...].

Beaufret escribe con comillas su primera mención de teología.

Finalmente, habría que tener presente que en cierto momento Heidegger habló de “la huida hacia los dioses griegos” (“die Flucht zu den griechischen Göttern”) como una escapatoria sin destino (como ilusión y autoengaño) frente al peligro mortal que representa, para el hombre, el dominio de la esencia de la técnica.

27 Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger 4. Le chemin de Heidegger*, Les Editions de Minuit, París, Francia, 1985, p. 85.

28 *Loc. Cit.*

29 *Ibid.*, p. 49.

La meditación del último Heidegger sobre la verdad determinada a partir de los conceptos de libertad, misterio y errancia

En el Capítulo IV, como su título lo anuncia, Acevedo lleva a cabo un análisis muy riguroso y muy apegado a los textos de la verdad originaria en *Ser y Tiempo*, y en las doce tesis sobre la verdad que plantea Heidegger en su curso *Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie)* del semestre de invierno 1928-1929. No obstante, no podemos detenernos en este punto del camino pensante de Heidegger, pues al año siguiente da un paso muy importante en su concepción de la verdad. En su conferencia “Vom Wesen der Wahrheit” (De la esencia de la verdad) —cuyo “texto varias veces revisado” se publica con el mismo título, trece años más tarde³⁰— Heidegger ha expuesto tres conceptos en torno a los cuales se configura su meditación más avanzada sobre la verdad: la libertad, el misterio y la errancia. Así la esencia de la verdad es ahora la libertad. La libertad es un dejar-ser a lo ente. El dejar-ser en un desocultar de lo ente. Ahora bien, el desocultar el ente individual es un ocultar lo ente en su totalidad. Por su parte, la no-verdad se la entiende como ese encubrimiento de lo ente en su totalidad y Heidegger llama “el misterio” (“das Geheimnis”) al encubrimiento de lo oculto en su totalidad. Ahora bien, “el misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre (Da-sein des Menschen, el ser-el-ahí del hombre)”³¹. Lo anterior lleva a Heidegger a afirmar que: “*Ex-sistiendo, el Dasein insiste*” (*Ek-sistent ist das Dasein insistent*)³², esto último significa que el *Dasein* “se obstina y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo”³³ y, al mismo tiempo, pasa de largo ante el misterio. Heidegger habla de un “giro” (*Wende*) que impulsa, orienta o mueve al hombre hacia dos comportamientos contrapuestos, pero inseparables: se trata de “ese insistente entregarse a lo accesible y ese ex-sistente apartarse del misterio”³⁴. Este doble comportamiento que Heidegger caracteriza como inquietud o agitación del hombre (*die Umbe-triebenheit des Menschen*) es lo que llama “el errar” (*das Irren*). Por ello se puede decir que “el hombre anda errante” (*Der Mensch irrt*).³⁵ Pero este errar no es algo ocasional, sino que “forma parte de la constitución íntima del ser-aquí (*des Da-se-*

30 Martin Heidegger, “Von Wesen der Wahrheit”, en: *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1943, pp. 177-202, en GA 9. (“De la esencia de la verdad”, *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte).

31 *Ibid.*, p. 194.

32 *Ibid.*, p. 196; trad., p. 166.

33 *Loc. Cit.*, trad. modificada.

34 *Loc. Cit.*

35 *Loc. Cit.*

ins: del ser-el-ahí) en que se halla inmerso el hombre histórico”³⁶. Esto no es lo último que se puede enunciar respecto a la errancia, porque ella se ha convertido en la condición planetaria que caracteriza a la tierra en su conjunto, en cuanto constituye el lugar que habita el hombre histórico y cómo lo habita actualmente; ya que “la tierra aparece como el no-mundo de la errancia. Ella es considerada desde la historia del Ser el astro errante” (“Die Erde erscheint als die Un-Welt der Irrnis. Sie ist seynsgeschichtlich der Irrstern”)³⁷. Ahora bien, en este momento debemos detener nuestra marcha por este camino, pues si persistiéramos en él nos veríamos obligados a tener que considerar la relación del abandono del Ser (“die Seinsverlassenheit”) con el olvido del mismo (“Seinsvergessenheit”) y con la verdad del Ser (“die Wahrheit des Seins”). Además deberíamos tener en cuenta la relación del abandono del ser con la esencia del nihilismo, éste con la maquinación (“die Machenschaft”) y con el consumo y desgaste del ente por acción de la técnica, que intenta llenar el vacío producido por el nombrado abandono de ser. De esta manera llegaríamos a la consideración del despliegue esencial de la técnica moderna, un tema central del libro que se tratará en capítulos posteriores.

La crítica de Heidegger al concepto de valor en la filosofía contemporánea

En el capítulo v (“La verdad originaria-apertura-y el concepto de valor”) el autor se propone mostrar que para Heidegger el concepto de valor es insuficiente, tanto para explicar el componente “mundo” de la estructura existencial del *Dasein* “ser-en-el-mundo”, como también el ser de los entes intramundanos que encontramos en nuestra vida cotidiana. Sin embargo, la mayor confusión y el más grave error se produciría cuando se concibe a la verdad como un valor.

En vista de lo anterior, nuestro autor puede concluir este capítulo afirmando:

*En el ámbito de lo esencial, la verdad no puede abordarse pretendiendo la mayor radicalidad, ni situándola en el juicio, proposición, enunciado u oración, ni conceptualizándola como valor. Es preciso abordarla, por lo pronto, en el contexto de una analítica existencial del Dasein, entendiéndola como apertura (Erschlossenheit). Es lo que hace Heidegger en Ser y Tiempo, continuando su tarea en obras posteriores*³⁸.

36 *Loc. Cit.*

37 Martin Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, en: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 2000, p. 96. (“Superación de la metafísica”, trad. Jaime Sologuren, *Revista de Filosofía*, vol. 77, Santiago de Chile, 2020).

38 Acevedo, *op. cit.*, p. 170.

No obstante, en las obras posteriores y, especialmente, a partir de la *Carta sobre el "Humanismo"* (1946), sin abandonar las posiciones ganadas en *Ser y Tiempo*, Heidegger ha radicalizado su pensar, por tanto, su meditación no está centrada en la analítica del *Dasein*, que pasa a un segundo plano, sino que ella se dirige a la verdad del Ser.

Ahora bien, nuestro autor cita un texto de la *Carta sobre el "Humanismo"* donde Heidegger lleva a cabo una defensa de su pensar contra 'los valores', que es una crítica general contra el concepto de valor.

En dicho texto se precisa el propósito del "pensar contra 'los valores'": consiste en "admitir de una vez que al designar a algo como 'valor' se le está arrebatando³⁹ precisamente a lo así valorado de su dignidad" (*Würde*)⁴⁰⁴¹, ¿De cuál dignidad se está hablando aquí? De la dignidad del ser, sin duda, ya que el ser es "das Denkwürdige", "lo digno de ser pensado"⁴². En el caso de algo estimado según valores, no se pregunta por su ser, sino que se pregunta por su valor. Pues la pregunta general directora en este caso no es, por tanto, la pregunta por el ser del ente, sino la pregunta por la validez de los valores, es decir, cuánto valen los valores, cuánto vale este ente en particular. Ahora bien, se le está arrebatando su dignidad a algo al estimarlo según valores, porque en esta situación "lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre"⁴³. En esta frase está implícita toda la crítica de Heidegger a la Época Moderna de Descartes, a Hegel y Nietzsche. Es Descartes quien pone los fundamentos de esta época y de la filosofía que le es propia. Es con Descartes que el hombre se convierte en sujeto y el ente, la realidad, en objeto del representar humano.

Reiteramos, cuando se estima algo como valor se le está arrebatando su dignidad en la medida en que se le ha quitado o arrebatado su ser, al quedar este reducido a objeto de valor y nada más. Heidegger nos dice que "todo valorar es una subje-

39 Martin Heidegger, *Brief über den "Humanismus"* (Hum), en: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976. (Carta sobre el Humanismo, *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Traducción modificada: el verbo "rauben", que se ha traducido aquí por "privar", tiene en alemán una acepción mucho más fuerte, pues significa "robar" (con violencia) y, en sentido figurado, el sentido más suave sería "quitar, arrebatar".

40 Traducción modificada: Heidegger habla de "seine Würde", "su dignidad", y no de "seine Wichtigkeit", "su importancia". La traducción no es inofensiva.

41 *Ibid.*, p. 349; trad. 285.

42 Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, en: GA 10, 1955/56, p. 189, trad. p. 200. (*La proposición del fundamento*, Ed. Del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela).

43 Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, GA 8, p. 349; trad., p. 285.

tivización...”⁴⁴. La pretendida objetividad de los valores, su validez como característica de los valores en sí, es algo subjetivo, pues la estimación de valores no deja ser al ente el ente que es, sino que lo reduce a un objeto dotado de valor que vale solamente en su relación a un sujeto que valora. Por ello puede decir Heidegger que “el peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace”⁴⁵. No lo sabe, porque tal objetividad no es tal, pues, como hemos visto, ella se resuelve en la subjetividad.

Las dos consecuencias más graves que nos traería, y ya ha traído, el pensar en valores, según Heidegger: a) si “se declara a ‘dios’ el valor supremo, lo que se está haciendo es una degradación (Herabsetzung)⁴⁶ de la esencia de dios”⁴⁷ y en forma más general: b) “el pensar en valores” es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser”⁴⁸.

“Degradación” y “blasfemia” es lo que habría que evitar. ¿Cómo es esto posible? Lo que nos prepone Heidegger es un a favor y un en contra. Un estar a favor de “traer el claro de la verdad del ser ante el pensar”, lo que supone estar “en contra de la subjetivación de lo ente convertido en mero objeto”⁴⁹. Para realizar lo primero se requiere previamente abandonar lo segundo. Lo segundo se abandona por medio de la crítica ya mencionada de la posición metafísica fundamental de la filosofía moderna.

El hombre ex-sistiendo está en el claro de la verdad del ser, pero este claro solo estará ante el pensar cuando el hombre haya dejado de estar determinado en su ser por la subjetividad, definido como animal racional, y el ser concebido como fundamento.

44 *Loc. Cit.*

45 *Loc. Cit.*

46 Traducción modificada: aquí se traduce “die Herabsetzung” por el verbo “devaluar”. Nos parece más adecuada la traducción por “degradación”, ya que degradación es rebajar la *dignidad* de alguien; en este caso, de dios.

47 *Loc. Cit.*

48 *Loc. Cit.*

49 *Loc. Cit.*

La posible o imposible coincidencia de Heidegger y Ortega en los problemas de la verdad y del ser

El capítulo XI puede considerarse central, ya que en él se analiza la argumentación de Heidegger para nombrar a nuestra época, una época técnica. Para explicar este asunto, Acevedo toma como punto de partida la trascendencia del *Dasein*, la proyección del ser en la estructura ser-en-el-mundo. El *Dasein* en cuanto yeceto, proyecta el ser del ente comprendiéndolo y comprendiéndose. Esta proyección ontológica es histórica y el ser en nuestra época se despliega en lo que Heidegger entiende como el esenciar de la técnica moderna, que caracteriza como *Ge-stell*, lo dis-puesto.

Ahora bien, en su consideración del despliegue de la técnica moderna y de su dominio planetario, Acevedo lleva a cabo un análisis de las transformaciones a que da lugar el fenómeno de lo *Gestell*. Así, dichas transformaciones se pueden observar en la concepción de la verdad, de los entes, de la naturaleza, del hombre mismo, del pensar, del lenguaje, de las artes, del tiempo y del espacio.

Respecto a la verdad tendríamos que hacer una observación. Acevedo afirma, con razón, que en la expresión “verdad del ser” no se puede entender “verdad” en sentido tradicional, como rectitud del enunciado. En el “Seminaire du Thor 1969”, que Acevedo cita, Heidegger aclara que, para evitar el inconveniente que significaba la expresión *Sinn von Sein* (sentido del ser), que abría la posibilidad de entender finalmente el proyecto (*Entwurf*) como estructura de la subjetividad — como lo entendió efectivamente Sartre—, él reemplazó, después de *Ser y Tiempo*, “sentido del ser” por “verdad del ser”, para evitar que la verdad sea entendida en sentido tradicional, como rectitud del enunciado. “Verdad del ser” es abandonada y reemplazada, finalmente, por aquella de “question du lieu ou de la localité de l'être” (“cuestión o pregunta por el lugar o localidad del ser”). Heidegger comenta que estos tres términos (sentido-verdad-lugar) “se alternan marcando las etapas en el camino del pensar”⁵⁰. Lo importante aquí es el camino del pensar de Heidegger y sus etapas. Y si tenemos la osadía de intentar caminar por el camino abierto por Heidegger, tendríamos que caminar con “pies de paloma”; porque si los pensamientos a los que presta oído Heidegger dirigen el mundo, como el pensamiento del dominio planetario de la técnica, en ese caso, estaríamos correspondiendo a lo afirmado por Zaratustra: “Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo”⁵¹.

50 Martin Heidegger, *Questions IV*, p. 278, Gallimard, París.

51 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritischen Studienausgabe* (KSA), *Also sprach Zarathustra*, vol. 4, De Gruyter, München, 1980, p. 189; trad., p. 214. (*Así habló Zaratustra*. Trad. De Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1978).

En el camino del pensar de Heidegger no se trata de abandonar etapas, pues las etapas posteriores siguen estando relacionadas con las anteriores. Se trata de un “volverse hacia”, de una insistencia, de insistir sobre el asunto del pensar. Por ello Heidegger precisa que “abandonando el término “sentido del ser” para reemplazarlo por el de “verdad del ser”, el pensar proveniente de *Ser y Tiempo* en lo sucesivo insiste más sobre la apertura misma del ser que sobre la apertura del *Dasein* frente a apertura del ser”, y Heidegger continúa diciendo que “este es el significado de la Vuelta (Giro o Torna: *die Kehre*) por la cual el pensar se vuelve, en forma siempre más resuelta, hacia el ser en cuanto ser” (Telle est la signification du Tournant (*die Kehre*), par lequel la pensée se tourne toujours plus résolument vers l’être en tant qu’être)⁵².

Sin embargo, ¿estaríamos acompañando a Heidegger en la *Kehre* cuando se nos remite a la etapa de *Ser y Tiempo*, al afirmar que “la verdad primaria para Heidegger —después de la verdad del ser y en correspondencia con ella—, sería la aperturidad, patencia o estado de abierto (*Erschlossenheit*) del hombre (en rigor, del *Dasein*)”, y cuando lo anterior permite concluir que: “Esta verdad culmina en el modo de ser propio o auténtico del ente humano (*Dasein*), la resolución o estado-de-resuelto (*Entschlossenheit*), e involucra, por tanto, una cuestión ‘ética’⁵³.

Nos parece que aquí se persiste en estar vuelto más hacia la apertura del *Dasein* frente a la apertura misma del ser. Como además se considera a la verdad como un asunto “ético” (las comillas, claro está, nos indican una consideración particular de lo ético), ello permite poner en una misma “línea de pensamiento” a Ortega con Heidegger, con el pensamiento del primero sobre “la verdad como *coincidencia del hombre consigo mismo*”. Pero con esto último, ¿no estamos coincidiendo con Sartre al entender el proyecto como estructura de la subjetividad? Ahora bien, por qué en lugar de tratar de hacer coincidir a Heidegger con Ortega, en relación a la verdad y al ser, más bien tomar en serio la crítica que Acevedo cita de Ortega al filósofo de Friburgo, respecto a la distinción entre lo ‘ontológico’ y lo ‘óntico’, que es fundamental para Heidegger, pero que para Ortega es trivial o incontrolable y carece, por tanto, de importancia⁵⁴. En realidad se podría afirmar que, más bien que coincidir Ortega con Heidegger respecto a sus visiones sobre la verdad y el ser, el filósofo español estaría más cerca al Nietzsche que considera al ser como “el último humo de la realidad que se evapora”⁵⁵. Para Ortega, el ser

52 Heidegger, *op. cit.*, p. 279.

53 Acevedo, *op. cit.*, pp. 306-307.

54 *Ibid.*, pp. 296-297.

55 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, p. 76; trad., p. 47. (*Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1975).

“sería una hipótesis humana”⁵⁶ que surge en un momento histórico bien preciso. En cualquier caso, si Ortega pone como punto de partida de su filosofía a la vida humana, y Heidegger, por lo menos en *Ser y Tiempo*, lo hace con el *Dasein* (lo que le posibilita establecer una ontología fundamental basada en ese *Dasein*). Y si esto significa, por lo menos para Ortega, una coincidencia en el punto de partida, inmediatamente advierte que “conviene que no se nos confunda a todos los que de él partimos porque *ya al partir* nos partimos y repartimos unos de otros”⁵⁷.

¿Qué significa para Heidegger que “la ciencia no piensa”, a diferencia de que nosotros (todos los hombres, incluidos los filósofos) no pensamos todavía *propiamente*?

La frase de Heidegger “la ciencia no piensa” (*Die Wissenschaft denkt nicht*) analizada exhaustivamente por Jorge Acevedo en el Capítulo XII, se inscribe en un contenido temático (*Sachverhalt*) más amplio y fundamental, que Heidegger formula al afirmar que: “Lo que da más que pensar, en nuestro tiempo que da que pensar, es que no pensamos todavía” (*Das Bedenklichste in unser bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken*)⁵⁸.

En las frases anteriores podemos observar dos imposibilidades. En el caso de la primera que se refiere a la ciencia, la imposibilidad parece absoluta. Tal situación se debería a la estructura de la ciencia moderna.

En la segunda frase, más amplia y fundamental, la imposibilidad será matizada y el “todavía no” indica que la imposibilidad puede transformarse en posibilidad en el futuro.

Ahora bien, la segunda frase habría que entenderla en un sentido más abarcador, ya que ella implicaría, a lo menos, las siguientes relaciones del hombre con el pensar:

- 1.- que todo hombre piensa de alguna manera, en cuanto existe;
- 2.- que los pensadores han pensado y piensan de alguna manera algo esencial;
- 3.- que, sin embargo, que nosotros (todos los hombres, incluidos los pensadores) no pensamos todavía *propiamente* (*eigentlich*).

56 José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Emecé Editores, Buenos Aires, p. 268.

57 *Ibid.*, p. 365.

58 (wd?) Martín Heidegger, *Was heisst Denken?*, GA 8, p. 6, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002. (*¿Qué significa pensar?*, p. 17. Trotta, 2005. Trad. de Raúl Gabás).

“Pensar de alguna manera” dice tanto como “no pensar todavía *propriamente*”. La palabra decisiva es aquí la palabra “*eigentlich*” (propriadmente).

A lo anterior habría que agregar que la frase que afirma que la ciencia no piensa, también estaría aceptando que la ciencia piensa de alguna manera, pero que no piensa *propriadmente* y que, además, no le sería posible, por su propia estructura, pensar algún día *propriadmente*.

La manera en que la ciencia piensa es el pensar calculador, a diferencia de los filósofos, especialmente los filósofos modernos, cuyo modo de pensar es el pensar representador.

“No pensar todavía *propriadmente*” quiere decir que el pensar “no se mueve *propriadmente* aún en su propio elemento”, y la razón de esto es que “lo que hay que pensar se nos retrae”⁵⁹.

Si la situación del pensar actual y pasada es estar fuera de su elemento, la tarea para ese mismo pensar consiste en el “esfuerzo por reconducir al pensar a su elemento”⁶⁰.

Se trata, por tanto, de un transitar del pensar *impropiamente* al pensar *propriadmente* o, en otras palabras, de un giro o de una vuelta en el camino del pensar, lo cual sería una forma de la *Kehre*.

Pensar *propriadmente* consiste en habitar en el pensar, pues, si no pensamos aún, se debe a que “hasta ahora no hemos entrado en la propia esencia del pensar para habitar en él”⁶¹.

Para concluir, podríamos agregar que lo que más da que pensar en nuestro tiempo de desarraigo, es que no habitamos *propriadmente* todavía.

59 (VA) Martin Heidegger, “Was heißt Denken?”, en: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 2000, p. 139. (“¿A qué se llama pensar?”, *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003, p. 265; trad. Francisco Soler).

60 Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, GA 9, p. 147; trad., p. 14.

61 Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 139; trad., pp.265-266.

La meditación de Heidegger acerca de la historia como historia del Ser y el despliegue planetario de la técnica

La tesis más general del capítulo XIII sostiene que la meditación de Heidegger sobre la técnica moderna y sobre su despliegue permitiría interpretar la historia de Occidente en su conjunto y, actualmente, con un alcance planetario.

La tesis anterior nos parece demasiado amplia respecto al despliegue de la técnica, y demasiado estrecha en relación a la historia. En consecuencia, estimamos necesario invertir la tesis. La tesis invertida diría: la historia, como la concibe el último Heidegger, permite entender el despliegue de la técnica moderna como un particular destino del ser que caracteriza a la historia, a nivel planetario.

La tesis que comentamos entiende la historia como una metahistoria, lo que supone la distinción que adopta Heidegger en los años '30 entre historiografía (*Historie*) e historia (*Geschichte*). Como muy bien ha explicado Acevedo, la primera es investigación y conocimiento del pasado a partir del presente, Heidegger la caracteriza como “historische Betrachtung”, “consideración historiográfica”, o simplemente “historiografía”. La historia propiamente tal se determina a partir de lo venidero (*zukünftig*), desde el futuro, y es un acontecer (*Geschehen*). Sin embargo, esta concepción de la historia no es la última forma como Heidegger la concibe, o ella no lo es todavía plenamente, puesto que, finalmente, la historia, para él, se identifica con la historia del Ser (*Seinsgeschichte*) y se determina como destino (*Geschick*). De allí que la técnica y la ciencia modernas se incluyen en tal historia del Ser como una de sus destinaciones.

En cierto momento, deteniéndose en su camino pensante, Heidegger nos confiesa que: “En *Ser y tiempo* la historicidad (*Geschichtlichkeit*) se refiere solo al *Dasein* y no al destino del ser”. Lo anterior significaría que en *Ser y tiempo* la esencia de la historia (*Geschichte*) se determina a partir de la historicidad del *Dasein*. Sin embargo, el destino del ser no podía ser determinado por la historicidad del *Dasein*, porque solo cuando se comienza a hablar de “destino del ser”, la historia es concebida ahora como historia del ser, y pensada como tal. Por ello, a continuación se agrega la frase que dice que “a éste (destino del ser) no puede uno explicarlo a partir de la historicidad del *Dasein*”⁶², sino que “al revés (“*umgekehrt*”) la historicidad humana pertenece al destino del ser”. En este “*umgekehrt*” está presente el verbo *kehren* (dar vuelta, volver) y la famosa *Kehre* (giro, vuelta). Aquí tenemos

62 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, GA 89, p. 230; trad., p. 247, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006. (*Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolokotzi, Morelia Ed., México, 2007).

una forma de la *Kehre*. El “al revés” habla de un giro o de una vuelta, desde la explicación y fundamentación de la historia a partir de la historicidad humana o, lo que es lo mismo, de la historicidad del *Dasein* al reconocimiento de la pertenencia y fundamentación de la historicidad del *Dasein* desde el destino del ser o verdad del ser.

Por tanto, si en *Ser y tiempo* el ser tenía que ser pensado a partir de su temporalidad (*Temporalität*) y éste pensar tenía su fundamento en el *Dasein*, en el último Heidegger habría que decir que la historicidad del *Dasein* pertenece y se determina a partir de lo que se puede nombrar historicidad del ser, donde la historia —ya hemos dicho— en cuanto historia del ser, se la piensa como destinarse del mismo.

Para finalizar el diálogo

Un diálogo no es simplemente un intercambio de opiniones e ideas, o no es solamente esto. Para que el diálogo sea fecundo es preciso que se realice un intercambio de lugares. Es decir, que los dialogantes abandonen provisoriamente su lugar, para desplazarse y ocupar el lugar del otro. Esto significa que cada cual abandone momentáneamente sus ideas, su perspectiva, aquella que le abre la visión de esas ideas, y pueda ponerse en la perspectiva del otro para, desde allí, comparar, contrastar esas ideas con las suyas⁶³.

Ahora bien, la condición para que un diálogo sea un auténtico diálogo, es que esté animado por un afán de comprensión del otro, tanto como persona —cuando esto pueda ser relevante—, como de sus ideas y convicciones.

Nosotros hemos intentado tal diálogo con el libro de Jorge Acevedo. Para esto hemos tenido que ponernos en su lugar; lo que quiere decir, en su perspectiva y altura. En su perspectiva de comprensión, y a la altura de sus conocimientos de Heidegger.

Finalmente, no hay que olvidar que un diálogo con otro es, al mismo tiempo, un diálogo consigo mismo. Así, los rigurosos análisis del pensamiento de Heidegger por parte de Jorge Acevedo, nos han obligado a contrastar esos análisis con nuestro conocimiento del filósofo alemán.

63 Heidegger, *Was heisst Denken?*, GA 8, p. 182; trad., p. 152.

ROBERTO TORRETTI: LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL COMO ONTOLOGÍA

*Carlos Rojas Osorio**

* Académico de la Universidad de Puerto Rico.

El presente artículo tematiza la idea kantiana de la filosofía trascendental como ontología, según nos la presenta la importante obra de Roberto Torretti, *Kant. Estudio de los fundamentos de la filosofía crítica*. Lo primero que afirma el filósofo chileno es que Kant se propuso renovar la metafísica, pero para ello le fue necesario llevar a cabo una crítica radical de la metafísica tradicional. “Kant repite una y otra vez que la metafísica y la facultad del hombre para constituir la como ciencia son el tema propio y primordial de la *Crítica*”¹. La metafísica desde Aristóteles se centraba en la idea del ente como ente, pero Torretti afirma, con razón, que Kant supera dicha idea y nos presenta una nueva concepción, que es la ontología como ciencia del ente para nosotros. Para llevar a cabo dicha idea, Kant se vio obligado a hacer una crítica radical del alcance y los límites del entendimiento y la razón humanos. A esta crítica la denominó Kant filosofía trascendental y la entendió como metafísica, no en el sentido ontoteológico tradicional, sino como una ontología de la experiencia. Vamos, pues a detenernos en la crítica del entendimiento tal como nos la presenta Roberto Torretti y, en especial, en lo que Kant denomina “deducción trascendental”.

La crítica en la versión de 1781

La parte más difícil y decisiva de la *Crítica de la razón pura* existe en dos versiones, la de la primera edición de 1781, y la de la segunda edición de 1787. La parte segunda y tercera “De los fundamentos de la posibilidad de la experiencia y de la relación del entendimiento con los objetos en general y la posibilidad de conocer a priori”, no aparecen en la versión de 1787 y se reemplazan por una sección única muy diferente y que se titula: “Deducción trascendental pura de los conceptos puros del entendimiento”. Schopenhauer y Heidegger, entre otros, opinaron que la versión original es superior a la segunda. Para Schopenhauer, la segunda versión representa una concesión inconsecuente al dogmatismo tradicional. Para Heidegger, expresa un retroceso ante las perspectivas revolucionarias que había hecho Kant en la primera versión. Torretti acepta el comentario de Kant según el cual estos cambios no tocan el fondo del asunto. Kant dice que la segunda versión pretende ser más clara y convincente. La primera sección de la deducción trascendental es igual en ambas versiones, con solo un párrafo final agregado en la segunda.

1 Roberto Torretti, *Kant. Estudio de los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2004, p. 46.

El conocimiento trascendental permite conocer cómo ciertas representaciones (conceptos e intuiciones) son posibles y son aplicables, puramente *a priori*. Se trata, pues, de la posibilidad del conocimiento *a priori*. Esta temática corresponde a la lógica trascendental, como ciencia de las reglas del entendimiento en general, sin adentrarse en el contenido de los conceptos, sino en su carácter *a priori* como pensamiento de un objeto. Aquí, el entendimiento es autónomo. “Solo el entendimiento y la voluntad en cuanto es determinada por el entendimiento es libre” (Kant, CrV A 182; citado Torretti, 2001: 380). Observa Torretti: “La deducción trascendental tal como la dialéctica platónica (*Rep.*, VII 553c-d) parte del hecho dado y aceptado para ascender a las condiciones de su posibilidad” (343). La deducción trascendental es una autoconciencia de las actividades del espíritu. “La deducción trascendental nos lleva a establecer que la conciencia de sí es el fundamento de toda conciencia de objeto y que esta es una manifestación necesaria de la conciencia de sí” (343). Comenta Torretti que la conciencia, en este proceso, es su propio testigo, pues ella no puede recurrir a una instancia superior.

Kant reformula el concepto de “facultad” que se traía de la tradición, que implicaba que las facultades lo son de una substancia: el alma. La facultad sería el actuar de una substancia. Kant escribe: “Facultad es la posibilidad interna de una fuerza” (citado, p. 344). A veces Kant entiende “facultad” como capacidad. De hecho, Kant no utiliza el término “alma”, sino *Gemüt*, que es “solo la facultad (*animus*) que compone las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción inmediata” (AK 12: 32n, p. 346). Torretti trae la definición que da Platón de *dynamis*: “género de entes con los que podemos lo que podemos, y lo mismo cualquier otra cosa que pueda algo” (*Rep.* v 477 c-d). Facultad es, para Kant, pues, “la unidad de una posibilidad”. Posibilidad de efectos empíricos que pueden identificarse por sus manifestaciones.

Kant distingue un aspecto subjetivo y uno objetivo de la deducción. El aspecto objetivo se “refiere a los objetos del entendimiento puro” y debe exponer la validez de sus conceptos *a priori*. El aspecto subjetivo considera al entendimiento puro mismo, según sus posibilidades y la fuerza cognitiva en que descansa. Torretti subraya que el aspecto “objetivo descansa en el subjetivo”.

La deducción subjetiva muestra que la referencia de la multiplicidad sensible a la unidad necesaria de un objeto es una condición de la conciencia de la identidad del yo, y éste a su vez una condición de las formas más rudimentarias de la conciencia empírica de un contenido sensible temporal (357).

El empleo de conceptos solo puede referirse a objetos de la experiencia; de modo que dichos conceptos solo son condición de la posibilidad de la experiencia en general.

El concepto de “deducción” no es el que normalmente se utiliza en la lógica, sino uno inspirado en el Derecho. Se trata de probar que “uno tiene el derecho que reclama”. No se trata pues de una *questio facti* sino de una *quaestio iuris*. Es decir, qué derecho posee el que lo usa. La deducción trascendental no es una deducción empírica. Se trata más bien del modo como los conceptos pueden referirse a objetos. La deducción trascendental puede aplicarse a los conceptos del entendimiento, como también a las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo).

Objeto es “aquello en cuyo concepto se unifica lo múltiple de la intuición dada” (Krv 137). “La mera conciencia del dato sensible se convierte en intuición de un objeto solo en virtud de la actividad unificadora del entendimiento, que refiere a lo múltiple a dicho concepto” (369). El conocimiento humano depende de dos condiciones; una, de la intuición en la cual nos es dado el objeto, pero solo como apariencia; y segunda, el concepto mediante el cual el objeto es pensado. Las apariencias concuerdan con las condiciones *a priori* de la sensibilidad, es decir, las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo. Ahora se trata de analizar si los conceptos *a priori* son condiciones “imprescindibles para pensarlo como objeto” (370). Sin los conceptos puros del entendimiento no son posibles los objetos de la experiencia. Lo que orienta la investigación es, pues, este principio: “hay que conocer estos conceptos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia”. La deducción logrará su objetivo si puede considerar que “toda experiencia además de la intuición de los sentidos, por la cual el objeto me es dado, contiene un concepto de un objeto que en la intuición es dado o aparece” (Krv A93/B 126). La validez de las categorías consiste, pues, en que solo por ellas es posible la experiencia. De momento, asevera Torretti, “la afirmación de que toda experiencia envuelve un concepto de objeto tiene solo valor programático” (371). Kant tendrá que demostrar no solo que esto es posible, sino que tiene que ser así. Concluye Torretti: “De todos modos, el programa de la deducción objetiva ha expuesto la idea central de la fundamentación, o sea, de un conocimiento a priori de las cosas existentes” (371-372).

En la sección segunda de “los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia” Kant comienza “rechazando de plano la posibilidad de generar conceptos a priori que carezcan de toda conexión con la experiencia. Es contradictorio e imposible” (372). A tales conceptos, de existir, no les correspondería ninguna intuición sensible. No hay intuición intelectual, puesto que esta implicaría la creación del objeto de conocimiento. Asimismo, también rechaza Kant la posibilidad de ideas innatas.

El desarrollo principal de la deducción trascendental es la triple síntesis. Parte de una consideración básica:

Todo conocimiento humano y en particular todo conocimiento empírico abarca una pluralidad de representaciones comparadas y enlazadas; no podría haber conocimiento si cada representación particular fuera ajena a las otras aislada y separada de ellas (380).

Y ese enlace no puede basarse en la mera receptividad sensorial. La triple síntesis envuelve: 1) Síntesis de la aprehensión de las representaciones en la intuición. 2) Síntesis de la reproducción en la imaginación. 3) Síntesis del reconocimiento en el concepto. Estas tres síntesis constituyen las fuentes originarias o capacidades de la mente, que configuran las condiciones de posibilidad de la experiencia: sentido, imaginación y apercepción. La síntesis es obra de la espontaneidad. Torretti enfatiza que Kant no dice que esta triple síntesis sea obra de cada una de las tres facultades. El sentido no opera una síntesis. “La síntesis de la aprehensión no es obra de la sensibilidad, sino que *ocurre* en ella, con sus datos” (381). En efecto: “La imaginación o facultad activa de la síntesis de lo múltiple contenido en cada apariencia sensible ejerce directamente sobre la percepción del sentido una acción que se llama aprehensión” (381-382). Asimismo, la síntesis del reconocimiento en el concepto no es obra de la apercepción.

La versión de 1781 es considerada por algunos exégetas muy psicológica, por introspectiva. Torretti no considera que sea psicológica, sino que “pone de manifiesto la estructura de las condiciones que la posibilitan” (382-383). No se trata de análisis psicológico de hechos particulares. Se trata más bien de “un análisis de los supuestos de la conciencia del tiempo, que no es la conciencia empírica de un hecho, sino autoconciencia a priori de una posibilidad” (383). La autoconciencia del tiempo la usa Kant en la “estética trascendental”, pero aquí dicho análisis no entra en juego. Se recurre más bien a otros aspectos de la autoconciencia del tiempo. La justificación de la necesidad de los conceptos *a priori*, se hace de modo indirecto. La conciencia empírica supone, de por sí, la conciencia del tiempo. El tiempo es la forma universal de la sensibilidad. Ahora Kant va más allá y reconoce que el tiempo es “la conciencia más general de nuestra posibilidad de percibir, y percibiendo, adquirir experiencia” (381).

La triple síntesis trata de mostrar que los caracteres de la conciencia del tiempo tienen que estar regulados por conceptos *a priori*. Kant parte de una observación general, y es que todas nuestras representaciones están sujetas a la forma del tiempo. Esta universalidad radica en ser el tiempo la forma del sentido interno. Todas las representaciones son modificaciones del sentido interno. “En todo caso, la premisa en que descansa la doctrina de la triple síntesis es la universalidad del tiempo como forma de la sensibilidad y, por ende, de toda conciencia empírica” (385). Kant ha establecido la condición temporal de todas nuestras representaciones. Y pasa a señalar un rasgo común a toda conciencia empírica. La conciencia del tiempo implica una multiplicidad, pero, para presentarse como tal, la mente ha de distinguir

la sucesión de las impresiones. En el instante solo tenemos una unidad absoluta y, por ende, no es la forma como intuimos el tiempo. En esta tesis se apoya, según Torretti, toda la doctrina de la triple síntesis. La intuición del tiempo es siempre múltiple. No hay nada simple. La intuición es de algo múltiple, y ello no sería posible si la conciencia no distinguiera el tiempo de la sucesión en las impresiones sensibles. “El acto mismo de intuir debe ser acompañado de la conciencia de la sucesión temporal” (386). Lo cual implica que el acto de intuir lo múltiple no puede ser instantáneo; se trata de un proceso. Kant no reemplaza este pasaje por otro, en su versión de 1787. “Ella aporta la justificación última de la necesaria intervención de los conceptos en la constitución de la experiencia” (386). Sería así, porque la intuición instantánea tendría que ser absolutamente simple, y, como ya vimos, nada es simple. Torretti se pregunta si es verdad que toda intuición instantánea tenga que ser simple. Su respuesta es contundente: “Las intuiciones simples y las intuiciones instantáneas no son más que ficciones filosóficas” (388). Torretti cita a Whithrow diciendo: “paradójicamente para representarnos dos hechos como sucesivos hay que pensar en ambos a la vez” (citado, p. 387). Así, pues: “La impresión empírica contiene una multiplicidad, y consiste en el proceso de captarlo” (388). Torretti observa que la tesis del carácter necesario de la sucesión solo quedará acreditada si la multiplicidad de la coexistencia en el espacio solo puede ser percibida como proceso, y no de modo instantáneo. Kant lo acepta.

Por síntesis entiende Kant la acción de agregar representaciones y “componer su multiplicidad en un conocimiento” (Krv B103; p. 391). La síntesis es pura si es *a priori*. La síntesis de la aprehensión se ejerce de modo directo sobre la multiplicidad de la intuición. Siendo esta la primera fase de la triple síntesis. La misma se ejerce también sobre las representaciones no empíricas, pues sin ellas no se podría tener las representaciones del espacio y del tiempo. Comenta Torretti: “Como la síntesis es activa, esta sencilla argumentación está demostrando la participación necesaria de la espontaneidad en la génesis de la intuición pura del espacio y del tiempo” (392). La síntesis de la aprehensión supone y envuelve otra síntesis, que va a ser regulada por conceptos. Kant destaca que la triple síntesis es, en realidad, un proceso. La síntesis de la aprehensión está atada a la síntesis de la reproducción, pues en ella se retiene lo dado, no se pierde en el olvido. Torretti comenta que ambas síntesis son en verdad la misma.

En efecto, la síntesis de la reproducción debe retener lo dado pasado ligándolo a lo presente, esto es, aprehendiéndolo conjuntamente con ello; la síntesis de la aprehensión, por su parte, sólo puede abarcar y recoger lo múltiple que sin cesar tiende a escaparle, si se logra reproducirlo; la reproducción es pues aprehensiva, la aprehensión necesariamente reproductiva, y la aprehensión y la reproducción son dos aspectos, distinguidos aquí analíticamente para facilitar el desarrollo del argumento (393).

El próximo paso es la síntesis del reconocimiento en el concepto. Se trata de la conciencia que unifica la múltiple representación que ha intuido de modo sucesivo, y que reproduce en el concepto. “La argumentación precedente bastaría, pues, para establecer la necesaria participación de conceptos a priori en el surgimiento de la intuición pura y en la constitución de la conciencia empírica” (394). Pero Torretti nos dice que Kant aún no saca esta conclusión. La síntesis implica la conciencia de sí como conocimiento de su identidad. Tengo que ser el mismo que recuerdo lo dado y el que lo reproduzco. Es decir, tiene que haber una autoconciencia, que Kant denomina “apercepción”; y es la conciencia de la mismidad del proceso de síntesis. Leibniz había ya usado el término “apercepción”, como conciencia de sí que debe acompañar la percepción. “Al mostrar que es condición de posibilidad de la síntesis que funda toda intuición para que sea empírica, Kant hace de la apercepción el principio primero de todo el conocimiento” (395). Las condiciones para esta autoconciencia se “traducen en reglas universales de la síntesis de las representaciones, y las categorías vienen a ser entonces estas reglas universales de la síntesis” (396). El reconocimiento en el concepto es “la conciencia de la identidad de la regla que preside la aprehensión y reproducción de lo múltiple de la representación” (396). Nuestras representaciones se forman, pues, conforme a cierto patrón o esquema. El concepto sería la representación de la regla mediante la cual lo formamos. La triple síntesis supone una conciencia unitaria que unifica lo que aprehende, reproduce y reconoce las representaciones de modo sucesivo. Sin la conciencia unitaria de este proceso no son posibles ni los conceptos ni el conocimiento de objetos.

Kant entra a discutir lo que significa la expresión “objeto” de la representación. Su objetivo es establecer la validez objetiva de los conceptos. Se trata, para Kant, de la referencia de una representación a su objeto. En su presentación de la versión de 1781, el filósofo da la impresión de defender un subjetivismo al estilo del obispo Berkeley. Esta crítica irritó a Kant, de modo que la versión de 1787 debe poder vencer esa falsa impresión. Por ejemplo, Kant dice que la “naturaleza” no es sino un conjunto de representaciones mentales. Ya en la disertación de 1770 concluía que “los objetos de la representación son fenómenos que no existen por sí mismos” (399). La expresión de 1770 invitaba a dicha interpretación subjetivista. Torretti concluye: “Sostener con Kant la idealidad de las cosas materiales no significa pues negar la realidad o subordinarla a la de una sustancia inmaterial, sino más bien radicar esa realidad en el tejido de sus relaciones” (400). El conocimiento se refiere a objetos, y estos constituyen algo distinto del conocimiento mismo. El objeto es pensado como un algo general, una *x*. Conocer el objeto es referirlo a las representaciones, pero ello implica distinguirlo del objeto. La representación no es un duplicado del objeto. El punto central es que “el objeto se ha distinguido de las representaciones, pero sólo puede conocerse a través de estas; el conocimiento busca, sí, concordancia, pero entre las representaciones” (401).

Toda una escuela interpretativa mantiene la idea según la cual el conocimiento queda encerrado en meras representaciones. Sobre este punto se volverá al analizar la idea de “cosa en sí”. En verdad, agrega Torretti, Kant establece una reforma de la noción de “objeto”. La referencia de la representación al objeto, implica cierta forma de necesidad. Nuestras representaciones del objeto no son meras ocurrencias al azar, pues al referirse a objetos deben necesariamente concordar entre ellos. Esta concordancia nos da la unidad del objeto. La unidad y coherencia del objeto es contraria a la arbitrariedad y al mero azar. La tercera síntesis es la que confiere unidad a toda esta operación, y la conciencia de dicha unidad constituye el concepto. “La conciencia de la identidad de la regla conforme a la cual opera la síntesis” (405). La apercepción trascendental es la base del conocimiento *a priori*. “El concepto del objeto puro, pensado como fuente de la necesidad en la síntesis de las representaciones, no es sino un concepto de la ley o las leyes necesarias de toda síntesis” (406). La identidad del objeto es un correlato de la identidad del sujeto. La identidad del objeto es la “unidad formal de la conciencia en la síntesis de lo múltiple de las representaciones” (CrV A125). Agrega Kant: “Conocemos el objeto cuando hemos operado una unidad sintética de lo múltiple en la intuición” (KrV A 165; 407-408).

La conciencia acompaña a todas mis representaciones. “El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” (KrV B 131). Pero esta conciencia es una posibilidad (*debe poder*), Kant no exige que sea una actualidad efectiva. La conciencia trascendental es representación del yo con referencia a todas las otras representaciones del yo que hacen posible la unidad colectiva. Kant vincula, pues, su revolucionaria noción de “objeto”, a la idea de la apercepción trascendental. “La *Crítica* pretende demostrar que los conceptos puros del entendimiento son necesarios para constituir el objeto del conocimiento empírico” (410). Esta es la deducción objetiva. La deducción metafísica trata de explicar la facultad de pensar como tal. La conciencia de las representaciones del objeto es un supuesto de la conciencia de sí. “La unidad del objeto es el correlato de la unidad del sujeto” (410). “La conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo es a la vez una conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos” (411). En definitiva, el entendimiento se refiere a un objeto. “Se trata del concepto de un objeto distinto de nuestras representaciones que, sin embargo, solo conocemos a través de ellas” (411). El objeto trascendental es un requisito de la apercepción trascendental. Es trascendental no porque trascienda la experiencia, sino que por su carácter *a priori* está destinado a ser la posibilidad del conocimiento empírico. “Todo fenómeno tiene que estar sometido en la experiencia a las condiciones de la unidad necesaria de la apercepción” (KrV A 109; 413).

La manifestación de lo múltiple se lleva a cabo conforme a categorías. Las categorías del entendimiento son las reglas *a priori* mediante las cuales se opera la síntesis de las apariencias sensibles, a fin de poder ser referidas a la unidad de la apercepción. Para Torretti el defecto mayor de la exposición de 1781 es que el inventario de la exposición metafísica se basa en “una supuesta identidad de las funciones del juicio” (415). Agrega que en la definición de “categoría” está el concepto, en cuanto “confiere su unidad a la síntesis a priori de la multiplicidad dada en la intuición pura”. La duda recae, pues, sobre la identidad entre las categorías y las funciones del juicio siguiendo la lógica formal. En 1787 Kant incluye algunas observaciones para disipar esta duda; pero, aun así, ella subsiste en opinión de algunos.

En este punto el filósofo chileno inserta unas importantes observaciones suyas acerca del origen de los conceptos empíricos:

El origen de los conceptos empíricos tendría que buscarse en las fuentes del idioma, en el momento en que se crea una nueva palabra o expresión. Es muy dudoso que éstas se forjen para designar conceptos básicos formados poco a poco gracias a la combinación paulatina de ciertas representaciones en cierto orden. Más verosímil es que el orden se introduzca de golpe en lo múltiple de las representaciones, en el acto súbito de inventar un concepto. Así han surgido, en todo caso, los conceptos básicos de las ciencias empíricas, a cuya invención hemos asistido en los tiempos históricos (420).

Esta lectura, agrega el filósofo chileno, no sería contradictoria con el pensamiento de Kant, aunque no aparezca en su obra; pero podría ser una nueva interpretación que nos diera una visión distinta y renovadora de la obra de Kant. En la versión de 1781, “El entendimiento queda reducido a una relación entre dos de las fuentes irreductibles, la apercepción y la imaginación” (420). Y Kant la cambiará en la versión de 1787. Aquí Kant...

se atiene a la tradicional identificación del entendimiento con la espontaneidad de la mente cuya conciencia es la apercepción. La imaginación no es otra cosa que esta misma espontaneidad que recibe ese nombre en cuanto enlaza lo múltiple dado efectivamente en la intuición (433).

En el fondo no es mucha la diferencia, y lo que a Kant de veras le importa es...

pensar la conexión articulada de los diversos aspectos discernibles en el proceso de la vida del espíritu y no tanto aislar éstas “fuentes” irreductibles a que habría que adjudicarlas. Si en 1781 Kant prestó a esta última tarea más atención que en 1787, su cambio de actitud merece aplauso (431).

Resultado de esta nueva concepción del conocimiento empírico, es que la Naturaleza no es sino un conjunto de fenómenos, es decir, los objetos de dicho conocimiento empírico regido por leyes. La fuente de esta legalidad es la espontaneidad del espíritu expresada en categorías. “El orden y regularidad de los fenómenos de la naturaleza lo introducimos nosotros mismos” (KrV A 129; 138). La revolución copernicana llevada a cabo por Kant consiste en que son los objetos del conocimiento los que se ajustan a nuestro conocimiento, y no al revés. La metafísica no es la ciencia del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto conocible por el hombre. El conocimiento no alcanza las cosas en sí, es decir, no es posible un uso real del entendimiento aplicado a las cosas *en sí*. El entendimiento funda *a priori* las leyes más generales de la Naturaleza; en cambio, las leyes particulares constituyen materia de investigación empírica. Las leyes empíricas tienen su fundamento *a priori* en las leyes generales de la Naturaleza que el entendimiento ha establecido. Con respecto a la fundamentación llevada a cabo en la deducción trascendental, Torretti afirma:

Sin embargo, y a pesar de estos defectos, no me parece que se pueda afirmar que la argumentación no es concluyente, que no prueba aquello que se propone probar. Gracias a la reforma de la noción de objeto ha conseguido no solo justificar la aplicabilidad de las categorías dentro del campo de la experiencia posible, sino además explicar cuál es la verdadera naturaleza de estos conceptos, que representan determinaciones universales del ente tal, permitiéndonos así entender cómo pueden ser, paradójicamente, conceptos objetivos y a priori (151).

La versión de 1787 de la deducción trascendental

Como se dijo, ésta constituye la sección 2 y 3 del capítulo “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”. El texto es completamente nuevo y se divide en 13 párrafos numerados del 15 al 27. Para Torretti, la base y la meta de la argumentación sigue siendo la misma que la versión de 1781. El nuevo texto es más claro y menos repetitivo. Sin embargo, algunos pasajes no se entienden si no se tiene en cuenta la edición de 1781.

La deducción de 1787 concibe el entendimiento dinámicamente, como la espontaneidad que opera la síntesis conforme a las categorías; en tal caso no puede reducirse a la imaginación, pues en rigor vienen siendo lo mismo que hasta ahora se denominaba con ese término (154).

Lo que caracteriza al entendimiento es la espontaneidad sintética en abstracto. La imaginación es la misma espontaneidad, pero considerada en concreto, pues opera la síntesis de la multiplicidad espacio-temporal.

La deducción de 1787 opera en dos momentos: interviene en la síntesis de lo múltiple dado en la sensibilidad, y luego pone de manifiesto su aplicabilidad a los objetos del conocimiento sensible. Con ello Kant muestra la independencia de las categorías del entendimiento y los principios de la sensibilidad. En esta independencia de las categorías destaca su papel en el conocimiento sensible, pero también permite pensar otros objetos, aunque no están sometidos a las condiciones de la receptividad. Kant no demuestra una de sus premisas fundamentales, y es que, ya desde 1781, el enlace de lo múltiple requiere de la actividad espontánea, pues el enlace no es recibido. Torretti aclara que esta opinión estaba muy difundida y era obvia en la época en que vivía; según el sensualismo los datos de los sentidos son simples, inconexos e inanalizables. Kant no se adhiere al sensualismo y su idea de lo simple en la representación empírica. Por ello, afirma la necesidad del enlace en cualquier representación sensible. En 1781 Kant utilizó el argumento según el cual todo enlace requiere actividad. Todo enlace es una actividad del entendimiento. La facultad activa y enlazadora es el entendimiento. La espontaneidad está también en la imaginación, y la diferencia es que el entendimiento sea la espontaneidad que rige en toda su generalidad. En sus escritos tardíos, señala Kant que “el concepto de combinación (*Zusammengesetzung*) es el único concepto fundamental a priori” (458). Concluye Torretti: “El dato bruto de los sentidos, no combinado ni enlazado por el entendimiento, es una ficción filosófica, el correlato necesario del enlace general” (459).

Las categorías presuponen el enlace que implica unidad. “Todas las categorías descansan en funciones del juicio, pero en todo esto se piensa ya el enlace y por tanto la unidad de los conceptos dados” (Krv B 131). En 1787: “La actividad enlazadora es el entendimiento o más prácticamente la apercepción misma como fuente del enlace” (461). Apercepción pura es “la conciencia universal posible implícita en cada autoconciencia particular actual” (464). Uno de los hallazgos más importantes y fecundos de Kant es que:

La conciencia de sí solo puede establecerse como conciencia de la identidad del acto que opera la síntesis de una multiplicidad diversa (464).

Yo solo puedo saber de mí y esto equivale a decir —solo puedo saber el que soy, existencia autoconsciente—, enfrentando a un objeto, que no es sino la unidad introducida por mi propio acto en la multiplicidad sensorial (465).

Se le ha criticado a Kant que su inventario de las categorías del entendimiento sea una rapsodia, lo mismo que él había dicho del orden categorial aristotélico. Torretti asevera:

En la definición de las categorías a Kant le interesa su definición real, esto es, un género de definición que no se limite a reemplazar el nombre de una cosa con otras cosas más comprensivas, sino que permite reconocer con certeza el objeto definido. Así la definición real no solo aclara un concepto, sino que pone en evidencia su realidad objetiva (KrV, A 216; 533).

Lo esencial en las categorías es su función lógico-judicativa en cuanto condición de posibilidad de los objetos de la experiencia.

La razón (*Vernunft*) no crea conceptos por su propia iniciativa.

La razón no engendra ningún concepto, sino que en cada caso únicamente *libera al concepto* del entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible y busca así ampliarlo más allá de los límites de lo empírico (KrV A 409/ B435).

La razón opera mediante ideas trascendentales que no son más que categorías ampliadas hasta lo incondicionado, como la idea del alma, de la libertad y de Dios. Torretti concluye que sería más fácil definir las categorías como ideas restringidas. “El significado lógico de las categorías es su sentido propio y primordial, en virtud del cual justamente se encuentran disponibles para los varios usos que sea menester darles en las diversas empresas del pensamiento” (567).

Como se dijo al inicio, Torretti planteó que Kant se proponía una renovación de la metafísica, pero partiendo de una severa crítica a la forma tradicional de desarrollarla. Con el análisis trascendental y el conjunto de las categorías del entendimiento tenemos la base para la ontología.

La ontología críticamente fundada poseerá en estos conceptos la totalidad de los elementos del conocimiento a priori de que el hombre es capaz (...) Ella difiere mucho en su alcance, pero muy poco en su contenido, de la ciencia ontológica que la tradición había venido construyendo sobre bases heredadas desde Aristóteles (545).

La nueva ontología es en realidad una filosofía trascendental, pues en ella lo que conocemos son los fenómenos. Pero Kant no niega la realidad de la cosa en sí, aunque sea incognoscible. Torretti afirma que Kant parece usar como sinónimos términos como “cosa en sí”, “*noúmeno*” y “objeto trascendental”; y agrega que dichos conceptos tienen la misma denotación, aunque diferente connotación. Veamos, pues, las diferencias. 1. “La cosa en sí es un ente considerado (...) en cuanto a que su modo de ser no está subordinado a las condiciones de su aparición ante nuestra conciencia sensible”. 2. “*Nómeno*, en su acepción negativa (la única ad-

misible) es una cosa, en *cuanto que ella no es objeto de nuestra intuición sensible, porque hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlo*” (KrV B 307). 3. “Objeto trascendental es el concepto puro de un objeto general, que sirve de base a la concepción de cada objeto empírico, pero que de suyo está exento de referencia a las condiciones propias de nuestro conocimiento sensible” (Torretti: 694). La tradición metafísica occidental defendía la idea según la cual el entendimiento es una fuente de conocimiento mediante la intuición intelectual, y diferente de la sensibilidad. Kant niega la intuición intelectual, y el entendimiento funciona con vistas al conocimiento empírico. El *noúmeno* sería el objeto del entendimiento si éste tuviese la capacidad de intuición intelectual; pero Kant es enfático en negar ese poder al entendimiento.

El concepto del *noúmeno* no es, pues, el concepto de un objeto, sino el problema inevitablemente ligado con las limitaciones de nuestra sensibilidad, a saber, que no puede haber objetos enteramente libres de esa intuición de nuestra sensibilidad (KrV 443).

Así, pues, Kant no niega la existencia de la cosa en sí como realidad. Pues la cosa en sí se manifiesta en la sensación. “La cosa en sí no es más que la misma existencia revelada en la sensación y determinada como objeto empírico en la síntesis espaciotemporal categorial” (698).

Kant admite que los conceptos puros del entendimiento pueden usarse de modo analógico. Torretti señala que hay solo un concepto que no puede ser analógico, que es el de “existencia”. Las cosas existen o no existen. “La existencia significa posición absoluta y no admite grados ni comparaciones” (697). Esto explicaría la seguridad con que Kant...

proclama la existencia de la cosa en sí, aunque no podamos formular ni siquiera la hipótesis sobre sus modos de ser. De la existencia así determinada bien puede decirse que es el fundamento de la percepción, pero no es propio llamarlo “causa” de la sensación (696).

...Pues Kant entraría en abierta contradicción al usar “causalidad” en un sentido que la crítica solo permite para el uso empírico del entendimiento, y no puede usarse para hacerlo valer para la cosa en sí.

La libertad

Entre los seres inteligibles, Kant reconoce el alma con su libre albedrío y su ser inmortal, y Dios. En la *Crítica de la razón pura* los toma en consideración en la “Dialéctica trascendental”. En las obras dedicadas a la razón práctica, son objeto de amplia consideración. La Metafísica aquí es entendida como metafísica de las costumbres. Kant habla de la libertad trascendental y de la libertad en sentido práctico. La libertad trascendental la concibe como una acción que depende de una causalidad incondicionada, es decir, que se sustrae al determinismo universal de las leyes naturales. “Sorprende que un pensador tan agudo haya creído hallar aquí una base satisfactoria para resolver el problema de la libertad humana” (712). La dificultad estriba en utilizar la categoría de causalidad en un sentido *nouménico*, sabiendo que la deducción trascendental ha mostrado que las categorías —entre ellas la causalidad— solo son aplicables a los fenómenos. De hecho, Torretti es claro en rechazar el determinismo universal, o como bien dice, la determinación omnimoda de las cosas.

Las cadenas que logramos establecer entre algunos hechos simples y sobresalientes cubren solo una región limitada del tiempo y del espacio y dentro de ellas tendemos sobre el abismo de cuya determinación no sabemos nada. El mundo es pues constitutivamente traspasado de indeterminación y en él hay siempre cabida para la acción libre, esto es, la iniciación espontánea e incausada de nuevas series causales. No tenemos derecho a decir dónde surge esta acción libre; pero nada se opone a que afirmemos su existencia (714)².

Finalmente, en la *Crítica de la razón práctica*, la más madura de estas obras, Kant trae otro argumento sobre la libertad. Se basa en...

la *evidencia* inmediata de que somos moralmente responsables. La conciencia de que estoy sujeto al *imperativo* absoluto de la ley moral conlleva la conciencia de que puedo cumplirlo. Porque me siento *llamado* a determinar mi conducta conforme a ciertas exigencias, sé que no puede haber condiciones que me impidan hacerlo. *Debo, luego puedo*: esta inferencia aparente es la expresión articulada del contenido medular de nuestra conciencia moral (728).

Este sería el *Faktum de la razón*, el hecho de que hay razón. La cual “confiere validez objetiva, aunque solo para efectos prácticos a la idea de la libertad tras-

2 Sobre este tema vuelve Torretti en un artículo posterior: “La determinación omnimoda de las cosas y el fenomenismo de Kant”, en: Carla Cordua/Roberto Torretti, *Variiedad en la razón*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.

cidental, o de causalidad incausada” (728). Esta validez práctica de la libertad también se hace valer para las otras dos ideas de la razón práctica: Dios y el alma inmortal. Las categorías del entendimiento no son suficientes para una representación de lo suprasensible. Kant recurre más bien a la representación analógica. “El esquematismo tiene lugar en el caso de lo sensible; la simbolización es un auxilio para conceptos de lo suprasensible” (Kant, 20: 279; 547). Torretti explica esta función del símbolo:

El símbolo, prosigue Kant, es la representación analógica de un objeto; se simboliza una cosa mediante otra que tiene con unas consecuencias suyas la misma relación que se atribuye a las primeras con las consecuencias de ellas; la cosa simbolizada y su símbolo pueden ser ciertamente de muy distinta índole (543).

Concluye Torretti:

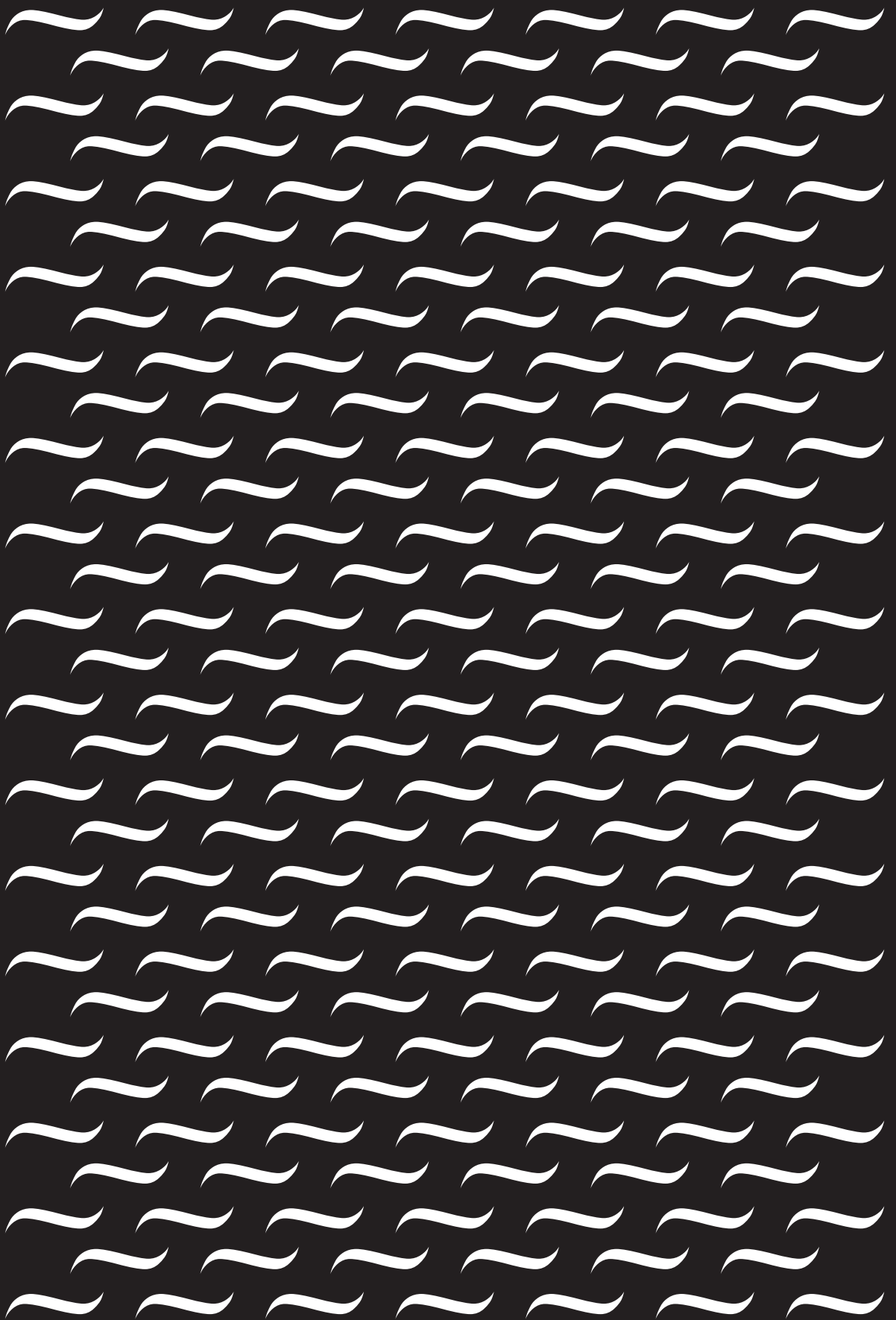
Los tres grandes objetos del interés de la razón, que era meta de la actividad constructiva de la metafísica tradicional, destruida por el examen crítico de nuestra razón en su uso teórico, son restaurados así por la crítica de la razón en su uso práctico, que funda de este modo una representación de lo suprasensible (meta-físico), que no es materia de ciencia sino de fe, pero que gracias a la restricción crítica de nuestro conocimiento, está definitivamente a salvo de los ataques negadores y desfiguradores de una especulación mal encaminada (729).

De ese modo se cumple la idea que Kant pone al inicio de la primera crítica: *tuve que limitar el saber para salvar la fe*. Kant no admite una reflexión teórica sobre el mundo suprasensible. “En el escrito de 1796, sobre la aparición de un tono elegante en la filosofía asevera terminantemente que *no hay una fe teórica en lo suprasensible*” (735).

En breve, el filósofo chileno ha mostrado puntualmente el sentido en que Kant desarrolla una nueva idea de la metafísica (ontología general), después de un profundo análisis de la capacidad del entendimiento y la razón, su alcance y sus límites. La metafísica no es la ciencia del ente en cuanto ente, sino del ente tal como lo conocemos dentro de los límites del entendimiento, es decir, filosofía trascendental; la metafísica la entiende Kant, también, como razón práctica (metafísica de las costumbres) en cuyo ámbito se plantean no de modo teórico sino práctico las ideas de la razón, libre albedrío, inmortalidad del alma y existencia de Dios.

Los lectores de filosofía en lengua castellana tienen en esta extraordinaria obra de Roberto Torretti un acercamiento fundamental a una de las obras más difíciles y complejas de la filosofía occidental. Aunque el autor no se propone un resumen o síntesis de la obra, su lectura nos procura un excelente conocimiento de la pri-

mera de las críticas kantianas. El lector podrá disfrutar la lectura por la limpidez conceptual de su exposición y la claridad de sus planteamientos. Torretti se vale de varias estrategias para acercar al lector a los fundamentos de la teoría crítica. En primer lugar, nos da siempre un trasfondo histórico de hasta dónde había llegado la investigación filosófica en determinado concepto y, cuál es la innovación kantiana. En segundo lugar, una comparación intratextual en la obra misma de Kant, de modo que podamos comparar los cambios, las sutilezas, los matices en distintas etapas de la obra, como pudimos comprobarlo en la comparación de la formulación de la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En tercer lugar, un conocimiento extenso de los exégetas de Kant, que permite aumentar en capacidad de apreciar las críticas en su justeza o su debilidad, y, de ser el caso, poder responder a ellas. Y, finalmente, su propia crítica, nacida de un contacto y familiaridad admirable con la obra kantiana, de modo que la misma resulte de una adecuada reflexión autónoma. Se trata, sin duda, de una de las mejores investigaciones sobre la obra kantiana en Latinoamérica y en lengua castellana.



HUMANIDADES

EDUCACIÓN Y CONSTITUCIONES EN CHILE 1810-2019 ENSAYO DE INTERPRETACIÓN HISTÓRICA*

*Claudio Gutiérrez / Mercedes López / Carlos Ruiz-Schneider***

* 28 de agosto de 2021. Comentarios y críticas bienvenidas. Los correos de lxs autores:
cguierr@dcc.uchile.cl, melopez@uchile.cl, cruiz@uchile.cl

** Académicos de la Universidad de Chile.

El presente texto expone una interpretación del sentido y significado que las constituciones en Chile le han dado a la educación, y cómo ella se ha desarrollado bajo cada uno de esos marcos. No pretende ser una historia de la educación en Chile, sino una mirada a su relación con los textos constitucionales. Las constituciones expresan, respecto de la educación, cómo se la concibe y qué importancia (relativa) se le da en una sociedad y en un Estado particular, a quién se le entrega esta responsabilidad y cómo se regula o supervisa¹.

Es sabido que las constituciones se generan a partir de crisis sociales, cuando “el orden anterior no tuvo la capacidad ni la legitimidad suficiente para garantizar justicia y paz social”². Y ellas enmarcan, de alguna manera, el orden jurídico que surge a partir de estas crisis. En nuestro país el ámbito de la educación, particularmente desde los períodos iniciales del siglo xx, ha jugado un rol relevante. En lo que sigue, queremos mostrar cómo en las constituciones chilenas se han expresado, a veces de manera oblicua, las ideas educacionales de quienes en su momento dominan en la sociedad, y las reacciones y equilibrios ante las presiones de otros grupos sociales³. Creemos que esta mirada a nuestra historia contribuirá a la deliberación sobre la educación en la futura Constitución.

Dividimos el texto en secciones que se corresponden con cuatro períodos históricos bastante diferentes, en términos de prácticas y normativas educacionales. Primero, el período de los ensayos constitucionales en el marco de las luchas independentistas (1810-1830). Segundo, la codificación del orden conservador hasta su crisis (1830-1920), dividido en dos etapas: la herencia colonial conservadora (1830-1861) y su resquebrajamiento (1861-1920). Tercero, el período del Estado de compromiso, entre 1920 y 1973. Cuarto, el período del orden neoliberal (1973-2019), en dos etapas: la regresión conservadora e instauración de la educación como mercado (1973-2006), y las críticas al modelo y la respuesta estilo tercera vía (2006-2019). Finalmente presentamos una recapitulación y algunas propuestas para contribuir al debate sobre educación y constitución.

1 Sobre el concepto de constitución ver: Jaime Bassa; Roberto Gargarella; Salvador Millaleo; Claudio Nash; Fernando Atria; Amaya Alvez.

2 Jaime Bassa, *op. cit.*, p. 14 (refiriéndose a la Constitución de 1980).

3 No discutimos aquí la forma en que la mayoría de estos textos se generaron, sino su contenido en el tema educacional. Para la discusión sobre su generación ver: Sergio Grez, *La ausencia de un poder constituyente democrático en la historia de Chile*, 2009; Gabriel Salazar, *En nombre del Poder Constituyente (Chile, siglo XXI)*, 2011.

1. Educación como asunto clave de una República (1810-1830)

Durante este primer período, las constituciones intentan capturar, de diversas maneras, el ideal republicano. En una república, la educación de los ciudadanos es una herramienta fundamental ya que, por una parte, la soberanía es ejercida por el pueblo y, por otra, la república funciona en base a la virtud pública. La virtud es el predominio, la prioridad, del interés general sobre el particular; este asunto no es nada fácil y por eso una república necesita desarrollarlo por medio de la educación de sus ciudadanos. Como escribe Montesquieu: “Es en el régimen republicano en el que se necesita de toda la eficacia de la educación” (Libro IV, cap. v). El sermón de instalación del Primer Congreso Nacional resume muy bien esa tesis, en relación con la historia vivida hasta ese momento en estas tierras:

Si los pueblos no conocen sus verdaderos intereses, sus derechos y las miras sabias de sus directores, es por el descuido que hubo en ilustrarlos, es porque no se ha formado por medio de la instrucción general la opinión pública⁴.

No es sorprendente, entonces, que todas las constituciones del período (hubo muchas en esa etapa de intentos de organización de la nueva república) incluyeran la preocupación sobre la educación de manera explícita. La constitución de 1818 indica que tendrá “el Senado especialísimo cuidado de fomentar en la capital y en todas las ciudades y villas, el establecimiento de escuelas públicas e institutos o colegios, donde sea formado el espíritu de la juventud por los Principios de la religión y de las ciencias”. En 1822, se establece que “la educación pública será uniforme en todas las escuelas, y se le dará toda la extensión posible en los ramos del saber, según lo permitan las circunstancias”, y se “procurará poner escuelas públicas de primeras letras en todas las poblaciones: en las que, a más de enseñarse a la juventud los principios de la religión, leer, escribir y contar, se les instruya en los deberes del hombre en sociedad”. La Constitución de 1823, en la cual la educación aparece por múltiples acápite, establece que: “la defensa de la Patria, la administración pública y la instrucción de los ciudadanos, son gastos esencialmente nacionales. Las legislaturas sólo proveerán otros, cubiertos éstos”.

Finalmente la Constitución Federalista de 1828 delegaba en los municipios “establecer, cuidar y proteger las escuelas de primeras letras, y la educación pública en todos sus ramos”. En resumen, la educación era un asunto principal del Estado, aunque es importante observar y reflexionar sobre los diferentes sentidos que se

⁴ Todos los textos constitucionales tomados de: *Constituciones Políticas de la República de Chile 1810-2015*, 2da. edición actualizada, Tribunal Constitucional-Diario Oficial, 2005.

le daban. En las Ordenanzas del Instituto Nacional de 1813 la educación se define como “la base cardinal de las sociedades humanas”, sin la cual “no hay opinión, ni espíritu público, ni hombres que constituyan el Estado”⁵. En 1818 se habla de formar el “espíritu de la juventud en los principios de la religión y de las ciencias”. Como está dicho, en 1822 se explicitaba que aparte de “principios de la religión, leer, escribir y contar, se les instruya en los deberes del hombre en la sociedad”. Como puede apreciarse, ya en ese tiempo la educación y la instrucción comienzan a ser campo de disputa entre dos miradas educacionales contrapuestas: por un lado la formación de las personas y de la ciudadanía, y por otro el control social⁶.

2. La educación bajo el control de los gobiernos conservadores (1833-1860)

El triunfo de la reacción conservadora y la derrota de las ideas independentistas en Lircay (1830), abren un período histórico nuevo que legislativamente se codifica en la Constitución de 1833. Ese texto legal, como escribe Jaime Eyzaguirre, “vino a dar forma jurídica a los principios más caros al partido conservador”. Como sus autores confiesan en el preámbulo de su decreto de promulgación: “Despreciando teorías tan alucinadoras como impracticables, sólo han fijado su atención en los medios de asegurar para siempre el orden y la tranquilidad pública (...)”⁷. En este espíritu, tal constitución abordó el tema educacional de manera general, en dos breves menciones. Primero, listando las responsabilidades de las municipalidades:

Artículo 128. Corresponde a las Municipalidades en su territorio:

2º Promover la educación, la agricultura, la industria i el comercio.

3º Cuidar de las escuelas primarias i demás establecimientos de educación que se paguen de fondos municipales.

5 Ordenanzas del Instituto Nacional, 1813.

6 No profundizaremos en este escrito sobre los sentidos de las nociones de educación e instrucción, que son importantes a la hora de interpretar los textos. Los siguientes extractos de acepciones tomadas del diccionario de la RAE dan una buena idea general de esos sentidos: Educación: Acción y efecto de “desarrollar o perfeccionar las facultades intelectuales y morales del niño o del joven // desarrollar las fuerzas físicas por medio del ejercicio // perfeccionar y afinar los sentidos”. Instrucción: Acción de “comunicar sistemáticamente ideas, conocimientos o doctrinas”.

7 Jaime Eyzaguirre, *Historia de Chile*, Ed. Zig Zag, 1973. p. 547.

Y luego, después de veinte artículos sobre “garantías de la seguridad y propiedad”, ya casi hacia al final, en “disposiciones generales”, están estos dos artículos:

Artículo 153. La educación pública es una atención preferente del Gobierno. El Congreso formará un plan general de educación nacional; i el Ministro del Despacho respectivo le dará cuenta anualmente del estado de ella en toda la República.

Artículo 154. Habrá una superintendencia de educación pública, a cuyo cargo estará la inspección de la enseñanza nacional, i su dirección bajo la autoridad del Gobierno.

Algunos comentarios sobre estos artículos. Primero, tradicionalmente se ha enfatizado la primera frase “la educación pública tendrá una atención preferente del Gobierno” como una declaración de un “Estado docente”⁸. Sin embargo, si uno la compara con las constituciones anteriores, esta vaga declaración de intenciones aparece como un retroceso en la responsabilidad del Estado y de los gobiernos sobre la educación de la población. También a los municipios se les rebaja su responsabilidad de “establecer, cuidar y proteger las escuelas de primeras letras y la educación pública en todos sus ramos”, a solamente “cuidar” y “promover”. ¿Cómo entender esto? Puede interpretarse como un dejar hacer a los gobiernos (que por normas constitucionales se mantendrían largo tiempo bajo hegemonía conservadora) durante un momento en que habían disputas no resueltas sobre el camino a seguir en el ámbito constitucional.

Había al menos dos grandes temas que se creía que la educación pública podía resolver: imponer orden y disciplinar a la población; y, fomentar el progreso del país a través de los conocimientos que ésta provee. Respecto de lo primero, la religión jugaba un rol central y la “Católica, Apostólica, Romana” era la religión oficial del Estado (Art. 5). En este sentido, la vaguedad podría interpretarse como un mantener la hegemonía que tradicionalmente la Iglesia Católica había ocu-

8 Antonio Dougnac Rodríguez, *La educación en Chile bajo la Constitución de 1833*.

pado en ese ámbito⁹. Muy de a poco el Estado comienza a hacerse cargo de ella, impulsado en gran medida por argumentos como el que sostenían los hermanos Amunátegui:

La instrucción primaria es el único medio de cegar ese abismo de revoluciones en que la América se pierde (...) Las repúblicas americanas basadas en la ignorancia están cimentadas en tempestades. La instrucción pública es un elemento de orden, una garantía de estabilidad (...) ¹⁰.

Que esta era la concepción de la educación del grupo en el poder, queda prístino con la Ley de Ministerios de 1837, donde se establece un Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública, esto es, la educación queda a cargo de un ministerio cuyo objetivo es el disciplinamiento y la moralización de la población¹¹.

El segundo tema era el progreso. Aquí había una disputa sobre qué convenía más al “progreso”. Sarmiento sostenía que el fomento de la educación popular (instrucción primaria) era lo fundamental. Otros privilegiaban la superior. Se impuso la tesis mediadora de Bello:

Si bajo todo gobierno hay igual necesidad de educarse (...) en ninguno pesa más la obligación (...) que en los gobiernos republicanos (...) Mas no todos los hombres han de tener igual educación, aunque es preciso que todos tengan alguna (...).

Educación amoldada a las diferentes clases sociales. Esto en la práctica significó que “la atención preferente del Gobierno” se dirigió a formar a la clase gobernante. En efecto, se creó y floreció la Universidad de Chile, así como el Instituto Nacional, ambos en Santiago. Se desarrollaron escuelas normales, la Escuela de Artes y Oficios y otras instituciones de educación técnica, y liceos en provincia. Pero la instrucción primaria para el pueblo y en los territorios y provincias, se abordó superficialmente¹².

La parquedad de la constitución respecto de la educación también permitió otras segregaciones y políticas. Es bien conocida la muy desmejorada situación de las

9 Recordemos que por decreto de 12 de julio de 1832 se obligaba a los conventos a mantener escuelas de primeras letras gratuitas.

10 Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui, “La Instrucción primaria en Chile, lo que es, lo que debería ser”, 1853, p. 64. (Cit. por Ruiz-Schneider, *De la República al Mercado*, p. 27).

11 Ley de Ministerios, 1837.

12 María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile: Una práctica de política estatal*, DIBAM, 2000.

mujeres en la educación en general y su segregación de la superior¹³. Con respecto a los pueblos indígenas, la Constitución de 1833 evita el tema¹⁴. Existía una fuerte tensión (y discusión en la elite) entre, por un lado, la vida y las culturas de estas poblaciones, y el lugar que debían ocupar en el nuevo ordenamiento social, y, por otro, la inmigración y cultura europea. En el terreno educacional, lo expresaba Alberdi así:

Se hace este argumento: educando nuestras masas, tendremos orden; teniendo orden vendrá la población de fuera. Os diré que invertís el verdadero método de progreso. No tendréis orden ni educación popular, sino por el influjo de masas introducidas con hábitos arraigados de ese orden y buena educación¹⁵.

Hacia mediados de siglo XIX el Estado se inclinó por la solución militar del conflicto, mediante la ocupación territorial y el intento de arrasar con las culturas y modos de vida de los pueblos originarios. Al mismo tiempo, se intentará usar la educación como medio de forzar la “civilización” de esas poblaciones¹⁶.

13 Claudio Gutiérrez, Mercedes López, Carlos Ruiz-Schneider, “La educación superior de las mujeres en Chile en el siglo XIX y los inicios de su autonomía económica, social y política”, *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*, N° 13, 2020, pp. 86-103.

14 Jorge Pinto Rodríguez, *La Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos*, Edit. Pehuén, 2020, p. 65.

15 Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, 1852, Secc. xv.

16 Un Tratado de Paz de 1871 indicaba en su artículo 1: “Los caciques que tuvieran hijos varones entregarán dos de ellos al Intendente de la provincia de Arauco para que sean educados en Santiago a expensas del erario nacional y puedan más tarde difundir la civilización entre los indígenas”. Andrés Donoso Romo, *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*, Edit. Pehuén, 2008, p. 54. Sobre otros territorios: Sergio González Miranda, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990*, DIBAM, 2002; David Robles Gatica, “De la educación misionera a la escuela pública. El Estado de Chile y la educación Rapa Nui. 1864-1920”, en: B. Silva, *Historia de la Educación*, Tomo 2.

3. La emergencia de nuevos grupos sociales y el debilitamiento del orden conservador (1860 - 1920): la libertad de enseñanza como freno a la expansión de la educación pública

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, y bajo la presión de ideas liberales y de una incipiente burguesía (que reflejan los levantamientos de 1851 y 1859), comienza a desbaratarse el orden conservador católico y a debilitarse el poder de la Iglesia Católica. Ello se refleja directamente en dos legislaciones educacionales y una reforma constitucional.

En primer lugar, en 1860 finalmente se aprueba una Ley de Enseñanza Primaria que establece una instrucción pública “bajo la dirección del Estado” y el establecimiento de escuelas de ambos sexos, cada 2.000 habitantes, en los centros urbanos. Esta ley es cuidadosa para señalar que: “La Instrucción que se diere privadamente a los individuos de una familia no estará sujeta a las disposiciones de la presente ley”. Eso es, deja un espacio amplio para la enseñanza particular y para las familias que así lo deseen. La iniciativa venía discutiéndose desde hace más de una década, y los principales obstáculos para su aprobación habían sido “la cuestión de los fondos destinados a fomentar la educación popular y la injerencia de la Iglesia en las escuelas estatales”¹⁷. Hacia finales de 1860 una fuerte disputa por la obligación de los alumnos de establecimientos privados a dar exámenes en el Instituto Nacional y la Universidad de Chile, desemboca en 1874 con un acuerdo entre liberales y conservadores para reformar la constitución (que incluía en el artículo 12, regulando el derecho a reunión y asociación, la libertad de enseñanza).

En segundo lugar, en 1879 se regula la enseñanza secundaria y superior. El marco de la Constitución de 1833, que dejaba hacer a quien tenía el poder, ya hacía crisis en este terreno. El conservadurismo católico hacia fines del siglo XIX se lamentaba de los “vientos de deshecha tempestad para la Iglesia chilena”, que se vivían. “Llegó un día en que el liberalismo batallador se adueñó por completo de las alturas del poder y como un torrente que acaba de romper al valladar que contenía sus aguas, se desbordó sobre las instituciones católicas”¹⁸. Entonces desde el mundo católico comienza a insistirse en que la “libertad de enseñanza” podía ser interpretada como el derecho a “fundar establecimientos de instrucción secundaria y superior y enseñar pública o privadamente”, sin ninguna medida de control o supervisión por parte del Estado. La ley de 1879 fue un claro gesto de

17 Amanda Labarca, *Historia de la Enseñanza en Chile*, p. 139.

18 *Revista Católica*, 1892. Citado por Wren Starbucci, *Cien años de Arquitectura en la Universidad Católica*, p. 27.

compromiso con la educación religiosa, como una forma de mantener el control sobre la educación de la élite conservadora católica, que veía amenazada su hegemonía. Esta larga tensión entre liberales laicos y conservadores católicos aparece también en la creación, en 1889, de la Universidad Católica, por un lado, y, por otro, del Instituto Pedagógico. Ambos, para disputar, en diferentes niveles, la formación de los jóvenes que se estaban haciendo cargo de las responsabilidades de dirección de la sociedad y del Estado.

Haciendo un balance retrospectivo, el modelo minimalista sobre educación, propio de la Constitución de 1833, al dejar hacer, traspasó a la educación —en todos sus ámbitos— las segregaciones sociales, económicas, de género, de etnias y territoriales, existentes en la sociedad de la época. Respecto de la instrucción primaria, esto se expresó en la no obligatoriedad ni apoyo para asistencia a los establecimientos; y de la secundaria, en la segregación vocacional producida por la necesidad de trabajar de los jóvenes pobres¹⁹. En la educación superior la segregación se expresó —por la Ley de Ministerios de 1887— mediante la separación de la instrucción técnica, de la secundaria y superior. La primera, resorte del Ministerio de Obras Públicas y dirigida fundamentalmente a los jóvenes de clases trabajadoras. Las segundas, bajo el Ministerio de Instrucción y Justicia, dirigidas a preparar profesionales y funcionarios de Estado. Las mujeres, por su parte, siempre estuvieron segregadas, ya sea por prohibición de ingreso o por programas separados. A nivel universitario se les concedió el ingreso, después de un largo periplo, en 1877. La omisión de los pueblos originarios en la ley, reflejaba lo que sería una política de segregación permanente: la negación de sus culturas. Finalmente, estaba la innombrada segregación de las provincias, al concentrar en la capital toda la educación superior.

19 Darío Salas, *El problema nacional*; Amanda Labarca, *Historia de la Educación*; M. A. Illanes, *Ausente Señorita*.

4. El impulso y la presión del movimiento social por el derecho a la educación (1920-1973)

El siglo XX se abre con una gran efervescencia social. Por un lado, un fuerte movimiento obrero y social que demanda justicia social. Por otro, un movimiento nacionalista, fundamentalmente de sectores medios, que demanda reformas. En el terreno de la educación lo anterior se expresa en una crítica al humanismo liberal decimonónico y un poderoso movimiento social donde las y los estudiantes y profesores tienen un gran protagonismo²⁰. Uno de sus logros es la promulgación en 1920 de la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria, que responde a las condiciones sociales de pobreza y analfabetismo²¹. El movimiento social desarma en los hechos el “orden” establecido por la Constitución de 1833. Esto fuerza a redactar en 1925 una nueva constitución que se adapte mejor a la nueva realidad social. En materias de educación, la nueva Constitución de 1925 sigue la filosofía de la anterior: decir lo mínimo sobre el tema, es decir, la noción de educación permanece indefinida como en la Constitución de 1833. Sin embargo, la presión social y la incipiente conciencia general sobre la importancia de la educación para el desenvolvimiento de las personas y el desarrollo productivo y social, hace que la educación se incorpore ahora como garantía constitucional “asegurada a todos los habitantes de la República”. El artículo 10, en su inciso 7 indica:

7°. La libertad de enseñanza.

La educación pública es una atención preferente del Estado.

La educación primaria es obligatoria.

Habrà una Superintendencia de educación pública, a cuyo cargo estará la inspección de la enseñanza nacional y su dirección, bajo la autoridad del Gobierno;

20 Leonora Reyes, *La escuela en nuestras manos. Las experiencias educativas de la Asociación General de Profesores y la Federación Obrera de Chile (1921-1932)*, Edit. Quimantú, 2014; Bernardo Subercaseaux, *Historia de las ideas y la cultura en Chile*, Edit. Universitaria, 2011, Vol. II, pp. 242-259.

21 Darío Salas, *El Problema Nacional*. (1917), Edit. Universitaria, 1967; María Loreto Egaña, “La ley de Instrucción Primaria Obligatoria: un debate político”, *Revista latinoamericana de estudios educativos*, 1996.

Como puede apreciarse, garantizar la libertad de enseñanza se instala ahora como una preocupación central. Entonces, ¿qué es lo que realmente la ley asegura a todos las y los habitantes de la república?: la enseñanza primaria, que se declara obligatoria. Del resto, se repite la ambigua formulación de la Constitución de 1833 sobre la “atención preferente”, aunque ahora el Estado es el que asume ese papel (en 1833 era de los gobiernos). También se repite la idea de la tutela sobre la enseñanza nacional. Queda entonces un compromiso abierto: hay libertad de enseñanza, pero el Gobierno inspeccionará la educación pública. En los hechos, se evita la injerencia directa del Gobierno sobre la educación privada. A nivel de educación superior, esto comenzará con la Ley de Universidades de 1931. El Estado de compromiso, que comienza a desarrollarse, se traduce a un balance entre el Estado y los particulares en los temas educacionales. No es casualidad que ello se refleje en el marco de la ley fundamental de la República. Por último, sobre la responsabilidad de las municipalidades, la nueva constitución mantiene el articulado de 1833:

Art. 105. (A las municipalidades) les corresponde especialmente:

2º. Promover la educación, la agricultura, la industria y el comercio;

3º. Cuidar de las escuelas primarias y demás servicios de educación que se paguen con fondos municipales;

En términos educacionales, aparte de la Ley de Educación Primaria Obligatoria de 1920, destaca la ley de 1927, que crea el Ministerio de Educación, el que reúne por primera vez en un solo organismo a todas las ramas de la educación. También ese año, producto de la presión de las organizaciones de profesoras y profesores primarios y secundarios, hay un intento serio de delinear lo que *es* la educación. Esto se expresa en la fugaz (duró algunos meses solamente) Ley 7.500, de 1927, que en su artículo 3 dice:

La educación tendrá por objeto favorecer el desarrollo integral del individuo, de acuerdo con las vocaciones que manifieste, para su máxima capacidad productora intelectual y manual. Tenderá a formar, dentro de la cooperación y de la solidaridad, un conjunto social digno y capaz de un trabajo creador²².

22 Dina Escobar Guic, Jorge Ivulic Gómez, *El decreto N°. 7.500: Un importante hito en la historia de la educación nacional*.

Las políticas educativas en las décadas siguientes pueden entenderse como un acuerdo y disputa entre las diferentes fuerzas sociales e institucionales que configuran el llamado Estado de compromiso. En educación este “compromiso” se apoya en la coincidencia entre la necesidad del Estado de desarrollar el conocimiento técnico en las personas, y la necesidad de los movimientos sociales de fortalecer la comprensión de la población sobre su realidad social.

A nivel superior, se expande el sistema universitario en regiones con la creación de las universidades de Concepción (1919), Católica de Valparaíso (1928) y Técnica Santa María (Valparaíso, 1932), y se produce un aumento importante de la matrícula universitaria en el período entre 1940 y 1960. A nivel escolar, desde el Estado hay un fuerte impulso al desarrollo de la infraestructura educacional, por los gobiernos radicales; desde la sociedad, la permanente presión y el impulso reformista y democratizador del profesorado primario y secundario, y las presiones de un nuevo actor social: las y los estudiantes²³. A nivel de políticas, aparece un nuevo foco de presión: los organismos internacionales (UNESCO, CEPAL) y los programas de cooperación con Estados Unidos (US-AID, Fulbright, etc.) que, hacia mediados de siglo XX, comenzaban a estructurar las políticas del área en América Latina. Estas influencias se aceleran debido al triunfo de la Revolución Cubana y las consiguientes políticas para contrarrestarla, como la Alianza para el Progreso en 1961 y los programas de asistencia técnica, entre los cuales el Chile-California suscrito en 1963. Hacia los años sesenta, se tornan muy influyentes *las teorías del desarrollo y las teorías de la modernización*, que crecientemente asocian la educación con el desarrollo (económico) de los países, introduciendo la noción de “capital humano”²⁴.

En este marco, hacia mediados del siglo XX, en 1953, se definen las áreas de educación Primaria y Normal, Educación Secundaria, Educación Profesional, y Bibliotecas, Archivos y Museos. En el marco de las políticas desarrollistas, se consolida la educación técnica para trabajadores y se introduce el planeamiento en la educación. En 1947 se crea la Universidad Técnica del Estado (UTE) como integración de diferentes instituciones de educación técnica existentes. En 1954 se crea el Instituto de Educación Rural, y en la década de 1960 INACAP y DUOC. Un poco antes se comienzan a crear los colegios regionales universitarios y se crean las universidades Austral (Valdivia, 1954) y Católica del Norte (Antofagasta, 1956). En

23 Pérez, Camila (2020), *Iniciativas, prácticas y límites de la experimentación pedagógica en la historia de la educación chilena (1927-1953)*, Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

24 Theodore W. Schultz, “La Educación como Fuente del Desarrollo Económico”, *Revista de Educación*, Ministerio de Educación Pública, N° 91 y 92, Enero-Junio 1963, pp. 33-53.

1965 se reconoce la educación parvularia²⁵ y en 1967 se establece la descentralización (provincial) de la educación²⁶. A nivel universitario, estas transformaciones y el clima social de los sesenta, generan el movimiento de Reforma en la década de 1960²⁷.

Los cambios sociales y políticos ocurridos en el país llevan a que en 1971 se produzca una importante reforma a la Constitución de 1925. En lo referente a la educación, en esa reforma por primera vez se delinean algunas características (democrática, pluralista, etc.) que debería tener la educación a nivel constitucional en Chile. Se mantiene la libertad de enseñanza y se establece la obligatoriedad de la educación básica (esto es, los primeros ocho años). Vale la pena reproducir *in extenso* lo que esa reforma constitucional dice respecto de la educación. Reescribe el anterior artículo 7º de la Constitución de 1925 de la siguiente forma:

25 La llamada "Reforma Educacional de 1965" (Decreto N° 27.952).

26 30 de octubre de 1967: Mediante el Decreto N° 1.586 se estableció la descentralización de la educación, reglamentando las funciones de los coordinadores regionales.

27 Garretón, M. A., Martínez, Javier, *Universidades Chilenas, Historia, Reforma e Intervención*, Biblioteca del Movimiento Estudiantil, Ediciones SUR, 1985.

7°.- La libertad de enseñanza.

La educación básica es obligatoria.

La educación es una función primordial del Estado, que se cumple a través de un sistema nacional del cual forman parte las instituciones oficiales de enseñanza y las privadas que colaboren en su realización, ajustándose a los planes y programas establecidos por las autoridades educacionales.

La organización administrativa y la designación del personal de las instituciones privadas de enseñanza serán determinadas por los particulares que las establezcan, con sujeción a las normas legales.

Sólo la educación privada gratuita y que no persiga fines de lucro recibirá del Estado una contribución económica que garantice su financiamiento, de acuerdo con las normas que establezca la ley.

La educación que se imparta a través del sistema nacional será democrática y pluralista y no tendrá orientación partidaria oficial. Su modificación se realizará también en forma democrática, previa libre discusión en los organismos competentes de composición pluralista.

Habrà una Superintendencia de Educación Pública, bajo la autoridad del Gobierno, cuyo Consejo estará integrado por representantes de todos los sectores vinculados al sistema nacional de educación. La representación de estos sectores deberá ser generada democráticamente.

La Superintendencia de Educación tendrá a su cargo la inspección de la enseñanza nacional.

Los organismos técnicos competentes harán la selección de los textos de estudio sobre la base de concursos públicos a los cuales tendrán acceso todos los educadores idóneos, cualquiera que sea su ideología. Habrá facilidades equitativas para editar y difundir esos textos escolares, y los establecimientos educacionales tendrán libertad para elegir los que prefieran.

Las universidades estatales y las particulares reconocidas por el Estado son personas jurídicas dotadas de autonomía académica, administrativa y económica. Corresponde al Estado proveer a su adecuado financiamiento para que puedan cumplir sus funciones plenamente, de acuerdo con los requerimientos educacionales, científicos y culturales del país.

El acceso a las universidades dependerá exclusivamente de la idoneidad de los postulantes, quienes deberán ser egresados de la enseñanza media o tener estudios equivalentes, que les permitan cumplir las exigencias objetivas de tipo académico. El ingreso y promoción de profesores e investigadores a la carrera académica se hará tomando en cuenta su capacidad y aptitudes.

El personal académico es libre para desarrollar las materias conforme a sus ideas, dentro del deber de ofrecer a sus alumnos la información necesaria sobre las doctrinas y principios diversos y discrepantes.

Los estudiantes universitarios tienen derecho a expresar sus propias ideas y a escoger, en cuanto sea posible, la enseñanza y tuición de los profesores que prefieran;

Es importante destacar un par de cosas acerca de este texto. Primero, hay una definición precisa de la noción y el ámbito de la educación. Segundo, un compromiso del Estado como garante de la educación de todos los chilenos y chilenas, a través de un sistema nacional de educación que va desde la educación básica a la universitaria. Se estipula que la provisión privada de educación será sin fines de lucro. Se otorga autonomía académica, administrativa y económica de las Universidades del Estado, y se les asegura un financiamiento basal.

Finalmente, es necesario señalar que, en el marco de las transformaciones de la década del sesenta y comienzos de los setenta, se desarrollaron múltiples experimentos educacionales. En particular, mencionaremos las experiencias de educación popular, donde destacan las que se desarrollaron en el Instituto de Capacitación e Inversión de la Reforma Agraria (ICIRA), perteneciente al Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP), de la mano de Paulo Freire, en el marco de la Reforma agraria de 1967²⁸; y el proyecto de educación integral conocido como Escuela Nacional Unificada, durante el Gobierno de Salvador Allende²⁹.

5. La regresión conservadora y el orden neoliberal (1973 - 2006)

La dictadura comienza borrando todo el marco legislativo existente en temas de educación. Una semana después del Golpe de Estado, el 18 de septiembre de 1973 declara que “respetará la Constitución y las leyes de la República, *en la medida en que la actual situación del país lo permitan*”. En el terreno educacional retorna a una visión conservadora que, en palabras de la Junta militar, es “una educación que fomente una escala de valores morales y espirituales propios de nuestra tradición chilena y cristiana”³⁰.

Después de eliminar todo vestigio del sistema anterior —que incluyó cierre de carreras, expulsiones y exoneraciones; y la muerte y la desaparición de profesores y profesoras, funcionarios y funcionarias, y de estudiantes—, la dictadura, ya con fuerte participación del grupo de economistas “Chicago Boys”, se propuso una refundación de la educación. Refundación que abarcó “desde el modelo de administración y los modelos de gestión hasta la forma de evaluación y el rol

28 Rolando Pinto, *Paulo Freire: Un educador humanista cristiano en Chile*; F. Cabaluz y B. Areyuna-Ibarra, *La ruta de Paulo Freire en Chile (1964-1969): alfabetización popular e influencias del marxismo heterodoxo*.

29 Iván Núñez Prieto, *La ENU entre dos siglos. Ensayo histórico sobre la Escuela Nacional Unificada*, LOM, 2003.

30 *Declaración de Principios. Junta Militar*, marzo de 1974.

pedagógico asignado al currículum”³¹. Finalmente, la Constitución de 1980 funda jurídicamente el nuevo modelo que regirá el país hasta 2021. Esa constitución, escrita por un grupo designado por el dictador —la llamada Comisión Ortúzar, conformada por 8 personas—, norma la educación en dos artículos:

10º.- El derecho a la educación.

La educación tiene por objeto el pleno desarrollo de la persona en las distintas etapas de su vida.

Los padres tienen el derecho preferente y el deber de educar a sus hijos. Corresponderá al Estado otorgar especial protección al ejercicio de este derecho.

La educación básica es obligatoria, debiendo el Estado financiar un sistema gratuito con tal objeto, destinado a asegurar el acceso a ella de toda la población.

Corresponderá al Estado, asimismo, fomentar el desarrollo de la educación en todos sus niveles; estimular la investigación científica y tecnológica, la creación artística y la protección e incremento del patrimonio cultural de la Nación.

Es deber de la comunidad contribuir al desarrollo y perfeccionamiento de la educación.

31 Sebastián Neut Aguayo, “Sin una buena educación no hay buenos trabajadores... buenos ciudadanos... buenos chilenos”, *El sentido de la educación en el proyecto modernizador de la Dictadura chilena (1979-1981)*, 2016.

11°.- La libertad de enseñanza incluye el derecho de abrir, organizar y mantener establecimientos educacionales.

La libertad de enseñanza no tiene otras limitaciones que las impuestas por la moral, las buenas costumbres, el orden público y la seguridad nacional.

La enseñanza reconocida oficialmente no podrá orientarse a propagar tendencia político partidista alguna.

Los padres tienen el derecho de escoger el establecimiento de enseñanza para sus hijos.

Una ley orgánica constitucional establecerá los requisitos mínimos que deberán exigirse en cada uno de los niveles de la enseñanza básica y media y señalará las normas objetivas, de general aplicación, que permitan al Estado velar por su cumplimiento. Dicha ley, del mismo modo, establecerá los requisitos para el reconocimiento oficial de los establecimientos educacionales de todo nivel;

Lo primero que resalta de este texto es la concepción de la educación como un asunto individual y de responsabilidad de las familias. La responsabilidad del Estado se reduce a un rol de “fomento” y “estímulo”, por oposición al de “responsabilidad primordial” y “garantizar el financiamiento”, rol que había estado estipulado en la reforma constitucional de 1971. A continuación, codifica la idea de una sociedad jerárquica de quienes gobernaban, quienes en 1979 ya sostenían que “(e)l Estado centrará el énfasis en la educación básica” y que “(a)lcanzar la educación media y en especial, la superior, constituye una situación de excepción para la juventud”³².

La Constitución de 1980 fija el gran marco ideológico del “Estado subsidiario”, esto es, un Estado que delega su responsabilidad en los emprendimientos privados y se erige como alternativa solo cuando a los privados no les conviene (no les renta) realizar determinadas tareas. En la educación esto significó, esencialmente, reducir el papel del Estado a proteger y promover las empresas educacionales privadas, apoyándolas con financiamiento público y —en paralelo y producto de esto— desmantelando y devaluando la educación pública. Esto último es esencial para el modelo. Como lo confesaba un asesor educacional de la época, para

32 Augusto Pinochet, *Directiva Presidencial sobre Educación*. 1979.

que funcione el sistema “debe admitirse que la educación subvencionada (por el Estado) será de inferior calidad que la pagada. Esta idea suena chocante, pero no es sino la realidad que existe en cualquier parte del mundo. Si no existiera esta diferencia, nadie asistiría a escuelas pagadas”³³. Asimismo, en esta línea economicista, se entiende la obligatoriedad de la educación básica en medio del desentendimiento general del Estado para con la educación: pues, según la “economía de la educación”, ese segmento es el que da más rentabilidad social.

A nivel de legislación, en educación superior se dictan en 1981 cinco decretos de ley (entre el 30 de diciembre de 1980 y el 5 de febrero de 1981). En ellos, entre otras cosas:

- se desmantelan las universidades estatales de Chile y Técnica del Estado;
- se permite la entrada a instituciones de lucro en la educación superior y a universidades privadas con escasa regulación;
- se disminuyen y reasignan competitivamente los recursos fiscales a las universidades estatales;
- se permite que cada universidad, sea esta pública o privada, fije sus propios aranceles y se instala el sistema de crédito fiscal para estudiantes, con lo cual el Estado transfiere fondos directos a las universidades privadas;
- se quita el rango universitario de las pedagogías y otras carreras;
- y se separa el financiamiento de la investigación en las universidades.

En el ámbito escolar, la mercantilización había partido con el DL 3063, de diciembre de 1979, que permitía traspasar liceos y escuelas fiscales a municipalidades, y financiarlas vía *vouchers* por cantidad de alumnos³⁴. Se quita el estatus universitario a la carrera de profesor y a los profesores, se les quita el reconocimiento social de maestros o formadores y la posibilidad de influir directamente en las políticas educacionales, transformándolos en funcionarios municipales que prestan un servicio³⁵.

La refundación neoliberal de la educación chilena fue perpetuada a través de la dictación, el último día de la dictadura, de una ley orgánica constitucional sobre educación (LOCE), que incluyó mecanismos (altos *quórum*s, Tribunal Constitucio-

33 Gerardo Jofré, “El sistema de subvenciones en educación: la experiencia chilena”, *Estudios Públicos*, N° 32, 1988.

34 Juan Pablo Venables, Claudia Chamorro, *Haciendo neoliberalismo sobre la marcha. Creación y resignificación de ideas educativas en la dictadura chilena*, 2020.

35 Felipe Zurita Garrido, “El trabajo docente durante la dictadura cívico-militar en Chile (1973-1990): Una mirada desde las políticas públicas educacionales”, *Revista História da Educação* (Online), 2020, v. 24.

nal) para evitar su modificación. En ella se consolidan las ideas de la Constitución de 1980: la prohibición de ciertas materias, la prohibición de las organizaciones estudiantiles, y lo central, que el derecho a la educación queda definitivamente subordinado a la “libertad de enseñanza”. Esta se entenderá, por los empresarios de instituciones educacionales, como libertad de mercado y de selección de estudiantes. La LOCE al considerar a los privados como agentes administradores de la educación, introduce abiertamente la lógica del lucro en la administración educacional. El Estado se hace responsable solo del financiamiento de la educación básica y no se dice nada, ni siquiera cooperar a financiar, para la educación media y superior³⁶.

6. Las críticas al modelo neoliberal y la respuesta de “tercera vía” (2006 - 2019)

Los gobiernos que siguieron a la dictadura terminaron jugando bajo el marco de la constitución de 1980. No solo por la dificultad y los cerrojos que tenía para transformarla, sino porque comenzaron a asumir que el orden neoliberal (ya dominante en el mundo a partir de los gobiernos de Reagan y Thatcher) había llegado para quedarse, y solo quedaba era posible adaptarse a los nuevos “mercados educacionales”, que eran el “nuevo escenario para la educación superior”.³⁷ Los gobiernos de turno optaron por ajustar la educación a ese marco; los de centro izquierda, en la lógica de la llamada “tercera vía” —cuyo fundamento, según uno de sus principales ideólogos, es “construir una sociedad de tomadores de riesgo responsables”³⁸—, y los de derecha, por convicción.

En ese marco, se negocian un par de reformas a la Constitución de 1980: en 2003, la obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza media; y en 2005, reformas menores a la Constitución, aunque nada respecto de la educación. Un gran movimiento de secundarios y secundarias (“el movimiento pingüino”) el año 2006, forzará al año siguiente a las autoridades a proponer una reforma de la LOCE, que terminó en la llamada Ley General de Educación (LGE, 2009). La LGE mejora ciertos aspectos de la LOCE, regulando los derechos y deberes de las y los integrantes de la comunidad educativa, fijando los requisitos mínimos que deberán exigirse en cada uno de los niveles de educación parvularia, básica y media, y regula el deber

36 Para una análisis pormenorizado de la LOCE, ver Agustín Squella N., “La Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza”, en: M. J. Lemaitre (Edit.), *La Educación Superior en Chile: Un Sistema en Transición*, CPU, 1990, pp. 107-156.

37 José J. Brunner, Daniel Uribe, *Mercados universitarios: el nuevo escenario de la educación superior*, Edic. UDP, 2007.

38 Anthony Giddens, *La Tercera Vía. La Renovación de la Socialdemocracia*, Edit. Taurus, 1999.

del Estado de velar por su cumplimiento. Pero, a cambio de esto, la LGE mantiene inalterada la concepción de la educación como una sub-rama de la economía (la formación de capital humano) y de la gestión (nueva administración pública). Las reformas del período, esencialmente apuntan a reducir las “fallas de mercado” por medio de la “rendición de cuentas”, reduciendo el papel del Estado a un simple Estado evaluador³⁹. En general, puede decirse que el marco legal refleja un modo de aplicar políticas que se caracterizan por tres aspectos:

Primero, una estrategia ‘autocrática’ diseñada desde el centro hacia el espacio local, que impone iniciativas y logros esperados diseñados desde el centro, que confía a ciegas en recetas, en modelos abstractos (...). Segundo, una ‘obsesión tecnocrática’ con los datos, exámenes y dispositivos de monitoreo central (...). Tercero, “efervescencia” ilusoria en celebrar como logros transformadores ganancias rápidas en tests estandarizados inestables y esporádicos (...)”⁴⁰.

En el ámbito de la educación superior, donde la LOCE y la LGE casi no decían nada, el año 2005 se instaaura el CAE, que se tradujo en una carga insostenible para los estudiantes y en una transferencia de cuantiosos recursos del Estado a las universidades privadas y a la banca⁴¹. En el año 2006 se dicta una ley para que el Estado se preocupe de asegurar la “calidad” de la prestación privada (Ley 20.129). Una vez más, fueron las grandes movilizaciones estudiantiles por la educación, del año 2011, las que forzaron a que durante el segundo gobierno de Michelle Bachelet se impulsara una reforma de la educación superior, la que terminó en el 2018 con la dictación de dos leyes (Ley 21.091 de Educación Superior y Ley 21.094 sobre Universidades Estatales). Sus alcances, sin embargo, quedaron severamente limitados por las presiones de los empresarios de universidades particulares y algunas universidades particulares tradicionales. Por ejemplo, la ley terminó financiando desde el Estado a las instituciones privadas. La ley de Universidades Estatales, que reconoce al menos su existencia, no asegura el apoyo estatal suficiente para que se fortalezcan y desarrollen (actualmente representan menos

39 Luís Parcerisa, Alejandra Falabella, “La Consolidación del Estado Evaluador a través de Políticas de Rendición de Cuentas: Trayectoria, Producción y Tensiones en el Sistema Educativo Chileno”, *Education Policy Analysis Archives*, Vol. 25, N° 89, 2017.

40 Alejandro Carrasco, “Reformar sin transformar: ideas para mejorar la educación chilena”, en: *De la Reforma a la Transformación: Capacidades, innovaciones y regulación de la educación chilena*, Edic. UC-CEPPE, 2019, pp. 9-25. Cita en p. 13. En esta línea habría que mencionar las leyes dictadas entre 2015 y 2018 (inclusión, desarrollo profesional docente, nueva educación pública), cuya implementación y evaluación son aún inciertas.

41 Marco Kremerman, Alexander Páez, Benjamín Sáez, *Endeudar para gobernar y mercantilizar: el caso del CAE*.

del 10% de la matrícula); al contrario, limita sus vacantes, y las obliga a competir con el mundo privado; y además, en condiciones muy desventajosas. Más dramático aún es lo que ocurre con la educación técnico profesional. Totalmente privatizada y entregada al lucro por la dictadura y los gobiernos posteriores, la educación técnico profesional (CFT e IP) es la que más ha crecido en estos 30 años, concentrando hoy más de la mitad de los estudiantes que ingresan a la ESUP⁴². Aun cuando en 2016 se crean 15 Centros de Formación Técnica estatales a lo largo del país, lo que es un avance, las leyes del 2018 no se hacen cargo del hecho que más del 90% de la matrícula de la educación técnico profesional permanece aún en manos privadas. Asimismo, la reforma de 2018 no reunió a la educación técnico profesional y universitaria estatal en un solo cuerpo legal, lo que hace muy difícil su desarrollo integrado. Con esto, se perpetúa la mirada segregadora entre educación universitaria y técnica, una mirada que volvió a instituir la ley de 1981.

7. A modo de recapitulación

Las constituciones del período que sigue a la Independencia tienen un fuerte énfasis republicano, y por lo tanto la educación aparece como un asunto de capital importancia para el país. La Constitución conservadora de 1833 cambia esta mirada para priorizar el orden, el control social y la reproducción de las jerarquías. En el terreno de la educación ello se manifiesta en disposiciones para controlarla desde el Gobierno, pero dejando su fomento sin normativas precisas. Como consecuencia, se desarrolla una educación segregada que refleja fielmente las divisiones sociales y el ideal aristocrático de los gobiernos de turno. La Constitución de 1925 sigue el articulado de 1833 en el tema educacional, pero innova en dos breves e importantes referencias que reflejan las nuevas presiones sociales. Una, sobre “libertad de educación”, que asegura espacio a los privados y compensa a la Iglesia Católica por la mención que se incorpora sobre la educación pública y el Estado. La otra, sobre la responsabilidad del Estado respecto de la educación primaria obligatoria, un avance sustancial en ese ámbito, aunque se omite referencia alguna a la educación secundaria, técnica y superior. Hacia mediados del siglo XX la educación deviene en objeto de diversas presiones, sociales, económicas e internacionales. La idea de desarrollo, de expansión, el papel de la economía, la administración y el planeamiento, toman un lugar central bajo la influencia de instituciones globales, como la UNESCO y la CEPAL. Las transformaciones sociales y políticas durante el gobierno de Frei Montalva y con la elección de Salvador Allende, consiguen en 1971 una reforma de la Constitución que por primera vez

42 MINEDUC, 2020, <https://educacionsuperior.mineduc.cl/educacion-superior-tp/> [acceso 24/6/2021].

aborda integralmente la educación, definiéndola como función primordial del Estado, y para toda la población. Como consecuencia de este proceso se produjo un avance sustantivo en la cobertura de la educación secundaria y superior de la población.

El Golpe de 1973 desanda todo este camino. La constitución de la dictadura de 1980 define una concepción de la educación como un asunto de mercado, dejándola fundamentalmente en manos de privados. Como consecuencia, la educación se transforma en una mercancía, las instituciones educacionales en empresas, y se introduce la competencia y el individualismo entre las y los estudiantes, entre académicos y académicas, y entre las instituciones. Las normativas dictatoriales reducen la función del Estado a un ente regulador y financiador del mercado educacional. Los gobiernos que siguen, sin modificar sustancialmente el marco educacional neoliberal, introducen ajustes que transforman al Estado en un ente evaluador, según los criterios de la nueva gestión pública. Estos criterios, junto a la competencia por proyectos, fueron introducidos a principios de los años noventa como exigencias por parte de las agencias internacionales de financiamiento de la educación, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

El modelo neoliberal en educación comenzó a ser abiertamente desafiado por las y los estudiantes universitarios en 1997; las y los secundarios (“pingüinos”) en 2006; las y los universitarios de nuevo en 2011; y finalmente, todo el pueblo de Chile a partir del 18 de octubre de 2019 para terminar en la Convención Constitucional en 2021. Ahora es la hora de diseñar el futuro.

8. Reflexiones y Propuestas

Para concluir, formulamos algunas reflexiones a modo de propuestas que nos surgen a partir de este estudio y que consideramos que pueden aportar al necesario debate sobre este tema, en vistas a la nueva Constitución⁴³.

Primero, una reflexión general: aparte de lo que explícitamente se establezca en la Constitución sobre educación, es muy importante el marco general que defina la Constitución respecto de cómo se generarán las leyes sobre educación. Como

43 Miguel Caro R., Leonora Reyes J., *Educación pública: trayectorias históricas y debates para la discusión de un nuevo orden constitucional en educación*; Cristián Bellei, *El Derecho a la Educación en la nueva Constitución Chilena*; Javiera Figueroa, Daniel Leyton, María Teresa Rojas, Liliam Almeyda, *Los desafíos de la educación en una nueva constitución*; Educación 2020 y Fundación Friedrich Ebert, *Decálogo. Una Nueva Educación para un Nuevo Chile*.

hemos visto, en el período republicano (1810-1973), las constituciones (salvo la reforma de 1971) norman poco, y permiten que las políticas educacionales sigan los desenvolvimientos que va exigiendo la sociedad a través de los gobiernos y la presión social. Por el contrario, durante el período de la Constitución de la dictadura (1981-2021) es el mismo marco constitucional (leyes orgánicas, Tribunal Constitucional) el que, en gran medida, impide cualquier posibilidad de transformación educacional.

Segundo, ofrecemos para su consideración los siguientes puntos referentes a las normativas educacionales propiamente tales:

1. Valoración y sentido de la educación.

Es necesario definir en la nueva Constitución algunos marcos conceptuales de lo que la sociedad valora en la educación, por ejemplo, la transmisión del bagaje cultural de la sociedad y la convocatoria a descubrir posibilidades emancipatorias (por ejemplo, en la línea del decreto 7.500 de 1927, o de la reforma de 1971). Estos marcos deben incorporar e integrar nuevas perspectivas, como género, pueblos indígenas, migrantes, medio ambiente, territorialidad, etc. Hay que evitar que la ley —como ha ocurrido— privilegie o margine alguna de las facetas de la educación, tales como la preparación para el trabajo, la formación individual y la formación ciudadana.

2. Educación como construcción de lo común.

La educación pública está ligada a la construcción de lo común, y ello solo se logra a partir de la experiencia común (como lo hizo posible la tradición de las escuelas y liceos públicos). Por esto deben asegurarse las condiciones materiales, institucionales, económicas, culturales y sociales para que este bien de lo común sea valorado, enriquecido, recreado, preservado y desarrollado. En particular, el Estado debe valorar, cuidar y relevar las comunidades educativas, especialmente los y las profesoras, garantizándoles un trabajo digno y un desarrollo y formación adecuados.

3. Responsabilidad y financiamiento del Estado.

La educación es un bien común de toda la sociedad. Por ello es necesario definir ámbitos de responsabilidad pública y prioritaria del Estado, tanto en la provisión y financiamiento, como en la organización de un sistema público de educación. De aquí que el Estado deba ser un pilar del sostenimiento y financiamiento de la educación. La educación no es una esfera de competencia de privados, aunque el mundo privado puede funcionar como apoyo a la función del Estado (en el sentido del texto de 1971).

4. Derecho a la educación.

La educación debe garantizarse como un derecho universal. Es imprescindible que se garantice a todas las personas, en igualdad de condiciones y durante todo el curso de sus vidas, el acceso a la educación, el acompañamiento durante la permanencia en ella, las condiciones e infraestructura para el estudio, y el apoyo durante el proceso de incorporación a la vida activa. En este sentido la educación debe considerar la preescolar, escolar y el nivel superior, y estar indisolublemente ligada al ámbito de la responsabilidad ciudadana y social y del trabajo.

5. Educación y conocimientos, culturas y artes.

Es importante definir las relaciones de la educación con la generación de conocimientos, las culturas y las artes, asunto que aparece muy débil en todos los textos constitucionales anteriores. Debemos incorporar diferentes enfoques, particularmente los que han sido tradicionalmente marginados, como géneros, pueblos indígenas, comunidades y territorios. Es necesario coordinar, vincular y establecer vasos comunicantes entre las diferentes áreas donde se desarrolla la educación, como el sistema escolar, universitario y técnico, las escuelas matrices y academias de las fuerzas armadas y las instituciones de servicios.

6. Educación formal y educación refleja⁴⁴.

La educación se da al interior y fuera de los establecimientos educacionales. Luego hay que desarrollar responsabilidad sobre las diversas formas de educación “refleja”, esto es, los conocimientos y prácticas que se aprenden en la experiencia diaria. Esto es particularmente relevante para las y los jóvenes.

Es preciso fomentar formas alternativas de educación que complementen las formales, a través de los medios de comunicación y de información, tanto en acceso como uso. Esto es especialmente importante a propósito de los nuevos medios digitales.

7. Educación popular y comunitaria.

Chile tiene una rica tradición de educación popular, esto es, aquella que se genera por el aprendizaje de las experiencias comunitarias, en cada uno de los territorios. Es importante reconocerla y apoyarla desde el Estado. Es un gran

⁴⁴ Valentín Letelier, *Filosofía de la Educación*, Imp. Cervantes, 1912, cap. 1.1.

desafío cómo potenciarla manteniendo su autonomía. Es importante diseñar mecanismos para que dialogue con el sistema formal de educación, y con el modelo de desarrollo del país.

8. Educación y géneros.

La educación reproduce las inequidades, desigualdades y asimetrías de poder de nuestra sociedad. La de géneros es una de ellas. El género no puede ser una barrera para la educación y debe ser un aspecto que no pueda soslayarse en su desarrollo. En particular, la educación debe apuntar a eliminar las actuales discriminaciones basadas en el género (estereotipos de género) y debe valorar las distintas identidades y orientaciones como una expresión propia de la diversidad humana.

9. Educación no discriminatoria.

Las personas deben educarse en la inclusión y el respeto de las diferencias. Los espacios de generación de conocimientos deben constituirse en espacios seguros y libres de violencia y discriminación. Es imprescindible promover y apoyar la producción de saberes desde los distintos géneros, identidades y funcionalidades, reconocerlos e integrarlos, para asegurar una educación y una sociedad diversa.

10. Educación y pueblos indígenas.

Las lenguas, las culturas, y los sistemas de formación de los pueblos indígenas han permanecido sistemáticamente marginados e invisibilizados por las legislaciones educacionales. El Estado debe reconocerles, apoyar su desarrollo y promover un diálogo con el resto del sistema escolar y educacional, que respete la autonomía de los actores.

11. Educación y Medio Ambiente.

Como sociedades somos parte de una naturaleza diversa, pero que se agota. El medio ambiente es el resultado de la interacción en cada territorio de sus diferentes aspectos: físicos, biológicos, sociales, culturales y económicos. La educación debe hacer tomar conciencia de que somos parte de una sociedad que se basa y se construye en nuestra estrecha relación con nuestro entorno natural y artificial, en donde la coexistencia mutua es la base de la continuidad de la vida. Así, la educación puede y debe ser un factor estratégico que incide en un modelo de desarrollo reorientado hacia la sostenibilidad y la equidad.

12. Educación y territorios.

Las particularidades regionales/locales que debiera tener la educación en un territorio determinado han sido omitidas por las constituciones (a lo más, se ha indicado la responsabilidad de las municipalidades). Es fundamental expresar la protección y fomento a los desarrollos regionales, y apoyarlos desde el Estado. Es importante diseñar mecanismos para que el necesario énfasis local dialogue y se integre con el resto de los territorios y con el modelo de desarrollo del país.

Referencias

- Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui, *La Instrucción primaria en Chile, lo que es, lo que debería ser*, Imprenta Ferrocarril, 1853.
- Amaya Alvez, “El ejercicio del poder constituyente y su legitimación en la carta de 1980, desde la perspectiva de la historia política institucional chilena”, *Revista del Derecho*, Universidad de Concepción, N°. 212, v. 1, año LXX (Jul-Dic, 2002).
- Fernando Atria, *La constitución tramposa*, Edit. LOM, 2013.
- _____, (En colaboración con Constanza Salgado y Javier Wilenmann), *Derechos sociales y educación: un nuevo paradigma de lo público*, Edit. LOM, 2014.
- Jaime Bassa, *Chile decide. Por una nueva constitución*, Edit. Planeta, 2020.
- Cristián Bellei, *El gran experimento. Mercado y privatización de la educación chilena*, Edit. LOM, 2015.
- _____, *El Derecho a la Educación en la nueva Constitución Chilena*, CIPER, 27.09.2020, <https://www.ciperchile.cl/2020/09/27/el-derecho-a-la-educacion-en-la-nueva-constitucion-chilena/>
- Andrés Bello, *Obras Completas*, Tomo 22, Edic. Caracas.
- Andrés Bernasconi, *La educación superior en Chile. Transformación, desarrollo y crisis*, Edic. PUC, 2015.
- José J. Brunner, Daniel Uribe, *Mercados universitarios: el nuevo escenario de la educación superior*, Edic. UDP, 2007.
- Cabaluz, F. y Areyuna-Ibarra, B. (2020), “La ruta de Paulo Freire en Chile (1964-1969): alfabetización popular e influencias del marxismo heterodoxo”, *Revista Colombiana de Educación*, 1(80), pp. 291-312.
- Miguel Caro R., Leonora Reyes J., “Educación pública: trayectorias históricas y debates para la discusión de un nuevo orden constitucional en educación”, *Docencia*, N° 65, 2021.
- Alejandro Carrasco, “Reformar sin transformar: ideas para mejorar la educación chilena”. En: *De la Reforma a la Transformación: Capacidades, innovaciones y regulación de la educación chilena*, Edic. UC-CEPPE, 2019, pp. 9-25.

- Renato Cristi, Pablo Ruiz-Tagle, *Teoría y Práctica del Constitucionalismo Republicano*, LOM, 2006.
- Renato Cristi, Pablo Ruiz-Tagle, *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente*, Edit. LOM, 2014.
- Andrés Donoso Romo, *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*, Edit. Pehuén, 2008.
- Antonio Dougnac Rodríguez, “La educación en Chile bajo la Constitución de 1833”, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, N° 10, 1984, pp. 221-230.
- Educación 2020 y Fundación Friedrich Ebert, *Una Nueva Educación para un Nuevo Chile*, 2021.
- María Loreto Egaña, “La ley de Instrucción Primaria Obligatoria: un debate político”, *Revista latinoamericana de estudios educativos*, 1996.
- María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile: Una práctica de política estatal*, DIBAM, 2000.
- Dina Escobar Guic, Jorge Ivulic Gómez, “El decreto N° 7.500: Un importante hito en la historia de la educación nacional”, *Dimensión Histórica de Chile*, 6/7, 1989/1990.
- Jaime Eyzaguirre, *Historia de Chile*, Edit. Zig Zag, 1973.
- Javiera Figueroa, Daniel Leyton, María Teresa Rojas, Liliam Almeyda, “Los desafíos de la educación en una nueva constitución”, *Cuadernos de Educación*, UAH, 14 de Diciembre, 2020, <https://cuadernosdeeducacion.uahurtado.cl/articulo/los-desafios-de-la-educacion-en-una-nueva-constitucion/>
- Juan Carlos Flores Rivas, “Derecho a la Educación. Su contenido esencial en el derecho”, *Estudios constitucionales*, vol. 12, N° 2, Santiago de Chile, 2014.
- Roberto Gargarella, “El constitucionalismo latinoamericano y la “sala de máquinas” de la constitución (1980-2010)”, *Gaceta Constitucional*, N° 48, 2014, pp. 289-305.
- Manuel Antonio Garretón, Javier Martínez, *Universidades Chilenas, Historia, Reforma e Intervención*, Biblioteca del Movimiento Estudiantil. Ediciones SUR, 1985.
- Anthony Giddens, *La Tercera Vía. La Renovación de la Socialdemocracia*, Edit. Taurus, 1999.
- Sergio González Miranda, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990*, DIBAM, 2002.
- Sergio Grez, “La ausencia de un poder constituyente democrático en la historia de Chile”, *Revista Izquierdas*, Año 3, Número 5, 2009.
- Claudio Gutiérrez, *Educación, Ciencias y Artes en Chile, 1797-1843. Revolución y Contrarrevolución en sus ideas y políticas*, Edit. RIL, 2011.

- Claudio Gutiérrez, Mercedes López, Carlos Ruiz-Schneider, *Educación superior y segregación social en Chile. Historia de sus ideas, políticas e instituciones* (Apuntes de Clase), Editorial Ceibo, 2019.
- _____, “La educación superior de las mujeres en Chile en el siglo XIX y los inicios de su autonomía económica, social y política”, *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*, N° 13, 2020.
- Claudia Heiss, *¿Por qué Necesitamos una Nueva Constitución?*, Edit. Aguilar, 2020.
- María Angélica Illanes, *Ausente, señorita: el niño chileno, la escuela para pobres y el auxilio 1890/1990 (hacia una historia social del siglo XX en Chile)*, Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas, 1990.
- Gerardo Jofré, “El sistema de subvenciones en educación: la experiencia chilena”, *Estudios Públicos*, N° 32, 1988.
- Marco Kremerman, Alexander Páez, Benjamín Sáez, *Endeudar para gobernar y mercantilizar: el caso del CAE*, Estudios Fundación SOL, mayo 2017.
- Amanda Labarca, *Historia de la Enseñanza en Chile*, Imprenta Universitaria, 1939.
- Valentín Letelier, *Filosofía de la Educación*, Imprenta Cervantes, 1912.
- Salvador Millaleo Hernández, “¿Para qué sirve una Constitución?: reflexiones sobre la inclusión constitucional de los pueblos indígenas”, *Rev. Derecho* (Valdivia), vol. 32, N° 1, Valdivia, 2019.
- Vernor Muñoz, *El derecho a la educación: una mirada comparativa. Argentina, Uruguay, Chile y Finlandia*, UNESCO, s/f.
- Claudio Nash R., *Constitución y Derechos Humanos. Apuntes para un debate informado*, Escuela de Derecho, Universidad de Chile.
- Sebastián Neut Aguayo, “‘Sin una buena educación no hay buenos trabajadores... buenos ciudadanos... buenos chilenos’. El sentido de la educación en el proyecto modernizador de la Dictadura chilena (1979-1981)”, *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*, N° 6, diciembre 2016.
- Humberto Nogueira Alcalá, “El derecho a la educación y sus regulaciones básicas en el derecho constitucional chileno e internacional de los derechos humanos”, *Revista Ius et Praxis*, año 14, N° 2, 2008, pp. 209-269.
- Víctor Orellana (Edit), *Entre el mercado gratuito y la educación pública*, Edit. LOM, 2018.
- Luis Parcerisa, Alejandra Falabella, “La Consolidación del Estado Evaluador a través de Políticas de Rendición de Cuentas: Trayectoria, Producción y Tensiones en el Sistema Educativo Chileno”, *Education Policy Analysis Archives*, Vol. 25, N° 89, 2017.
- Camila Pérez (2020), *Iniciativas, prácticas y límites de la experimentación pedagógica en la historia de la educación chilena (1927-1953)*, Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Augusto Pinochet, *Directiva Presidencial de Educación*, 1979, División Nacional de Comunicación Social DINACOS, Bases para la Política Educacional 1979, Santiago de Chile, 1979.

- Jorge Pinto Rodríguez, *La Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos*, Edit. Pehuén, 2020.
- Rolando Pinto, “Paulo Freire: «Un educador humanista cristiano en Chile»”, *Pensamiento Educativo*, Vol. 34, junio 2004, pp. 234-258.
- Jesús Redondo (Coordinador), Claudio Almonacid, Jorge Inzunza, Paula Mena, Loreto de la Fuente, *El derecho a la educación en Chile*, FLAPE, 2007.
- Leonora Reyes, *La escuela en nuestras manos. Las experiencias educativas de la Asociación General de Profesores y la Federación Obrera de Chile (1921-1932)*, Edit. Quimantú, 2014.
- David Robles Gatica, “De la educación misionera a la escuela pública. El Estado de Chile y la educación Rapa Nui. 1864-1920”, en: B. Silva, *Historia de la Educación*, Tomo 2.
- Carlos Ruiz-Schneider, *De la República al Mercado. Ideas educacionales y políticas en Chile*, Edit. LOM, 2010.
- Carlos Ruiz-Schneider, Leonora Reyes Jedlicki, Francisco Herrera Jeldres (Edit.), *Privatización de lo público en el sistema escolar*, Edit. LOM, 2018.
- Darío Salas, *El problema nacional*, Edic. Universidad de Chile, 1967.
- Gabriel Salazar, *En nombre del Poder Constituyente. (Chile, siglo XXI)*, Edit. LOM, 2011.
- Theodore W. Schultz, “La Educación como Fuente del Desarrollo Económico”, *Revista de Educación*, Ministerio de Educación Pública, N° 91 y 92, Enero-Junio 1963.
- Sol Serrano, Macarena Ponce de León, Francisca Rengifo (Edit.), *Historia de la Educación en Chile (1810 - 2010)*, Tomos I, II, Edit. Taurus, 2012.
- Sol Serrano, Macarena Ponce de León, Francisca Rengifo, Rodrigo Mayorga (Edit.), *Historia de la Educación en Chile (1810 - 2010)*, Tomo III, Edit. Taurus, 2018.
- Benjamín Silva Torrealba (Compilador), *Historia Social de la Educación Chilena*, Tomos 1-5, Edic. UTEM, 2015-2019.
- Agustín Squella N., “La Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza”, en: M. J. Lemaitre (Edit.), *La Educación Superior en Chile: Un Sistema en Transición*, CPU, 1990. pp. 107-156.
- Bernardo Subercaseaux, *Historia de las ideas y la cultura en Chile*, 3 volúmenes, Edit. Universitaria, 2011.
- Juan Pablo Venables, Claudia Chamorro, “Haciendo neoliberalismo sobre la marcha. Creación y resignificación de ideas educativas en la dictadura chilena”, *Estud. pedagóg.*, vol. 46, N° 2, Valdivia, 2020.
- Felipe Zurita Garrido, “El trabajo docente durante la dictadura cívico-militar en Chile (1973-1990): Una mirada desde las políticas públicas educacionales”, *Revista História da Educação* (Online), 2020.
- “Democracia y Proceso Constituyente”. *Revista Anales*, Universidad de Chile. Séptima serie, N° 10, 2016.

Constituciones Políticas de la República de Chile 1810–2015, Segunda Edición. Incluye texto actualizado. Tribunal Constitucional - Diario Oficial, 2005.
“Ordenanzas del Instituto Nacional, literario, económico, civil y eclesiástico del Estado”, en: *Sesiones de los Cuerpos Legislativos de la República de Chile*, 1813.

LA UTOPIÍA CONSTITUCIONAL DE LA DEMOCRACIA (DERECHO DÚCTIL Y PENSAMIENTO DÉBIL)*

*Francisco Martín Cabrero***

* Una primera versión sin notas fue publicada en forma de artículos de prensa en el diario *El Desconcierto* durante los días 15 y 25 de diciembre de 2020, y 1 y 12 de enero de 2021. Agradezco a cuantos me escribieron desde la plataforma del diario dando vida a un verdadero diálogo constructivo. Un agradecimiento especial a Alex Ibarra Peña, Jorge Ulloa Plaza y Javier Zamora Bonilla por sus útiles consejos y solicitudes para pensar mejor algunas partes (los desarreglos que quedan son de mi responsabilidad).

** Filósofo y filólogo. Universidad de Turín.

Para olvidar a Carl Schmitt

Llama poderosamente la atención el interés que la obra y el pensamiento de Carl Schmitt suscitan en buena parte de la filosofía política contemporánea. Llama la atención, sobre todo, que no se repare —o no se haga suficientemente— en la contaminación que viene a crearse entre los ejes del pasado-presente y del presente-futuro, es decir: entre el estudio de los males que acompañan al uso del poder político, necesariamente restringidos al pasado y al presente apenas y siempre ligado al pasado, y la tarea intelectual de construcción del edificio o edificios políticos cónsonos a las humanas aspiraciones actuales, algo que de necesidad cae del lado del presente que mira —que adecuadamente sabe y quiere mirar— hacia el futuro¹. O mejor: llama la atención que no se vea en el uso que se hace de Schmitt en el análisis de los mecanismos perversos del poder político contemporáneo, el riesgo o peligro de infección anti-democrática que su pensamiento acaba trasladando a dichos análisis y a los discursos consiguientes. Lo que no quiere decir, claro está, que servirse de él como referente de lo impolítico de nuestro tiempo sea incurrir en propuestas o teorías anti-democráticas, sino, más bien, poner en evidencia algo que suele quedar impensado: que las categorías de lo político son siempre relativas a un horizonte de pensamiento y que, sin los debidos distinguos, no es metodológicamente legítimo —tal vez tampoco moralmente legítimo— aplicarlas a contextos de acción para las que no fueron pensadas.

1 Se dirá, con razón, que nada impide al presente mirar tanto al pasado cuanto al futuro, y que tal vez es la mirada al pasado la que puede ofrecer mejores aperturas hacia el futuro. Nada que objetar en propósito, entre otras cosas porque lo dicho ahora en esta nota, en modo alguno contraviene o contradice lo enunciado antes en el cuerpo del texto. En modo alguno se niega aquí a la obra de Schmitt capacidad operativa de cara al futuro, sino que lo que se discute es que su acción pueda propiamente caber dentro de un horizonte democrático, o ser simplemente eficaz de cara a su consecución. Lo dicho para Schmitt vale también para cuantos desde la filosofía política contemporánea lo reclaman como fuente insoslayable, pues una cosa es pensar lo político y, muy otra, el trabajo de construcción y consolidación de las democracias en el reino de este mundo. Puede verse en propósito el más que interesante cap. 3 de *La República en Chile*, de Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle (LOM, Santiago 2006): “Franco y Pinochet fundan sus dictaduras soberanas sobre este mismo principio constitucional [el principio monárquico como sujeto del Poder constituyente]. De ahí la relevancia de Schmitt para las historias constitucionales de España y Chile”.

Schmitt fue declaradamente un pensador nazi, como Heidegger y tantos otros de nombre menos brillante o incluso olvidado de la época de entreguerras del siglo pasado², lo cual, desde luego, no significa que no haya que leerlos o que haya que condenar sus libros al ostracismo de las bibliotecas públicas. Y ni siquiera se dice aquí que deba extremarse la atención de su lectura o ponerle un cerco de mal pretendida higiene intelectual, de la misma manera que no lo hacemos con Platón ante su bien conocida fe anti-democrática. Otra cosa es, en cambio, cuando se trata de encarnar lo político en la constitución de una sociedad de nuestro tiempo, es decir: cuando de lo que se trata es de dar forma al conjunto de relaciones de todo tipo que habrán de hacerse portadoras de legitimidad en la configuración de la nación. Porque si bien es claro que con relación al pasado, e incluso al presente, la categorización schmittiana de “amigo/enemigo” —por ejemplo y entre otras— hace luz en las relaciones de poder, también es claro —o debería— que la política del tiempo futuro propia de nuestro propio tiempo, no puede fundarse en la dicotomía amigo/enemigo³. Hacerlo así sería hoy una suerte de desobediencia a nuestro tiempo, o, dicho de manera más laxa y sin duda más moderna, de no saber estar a la altura de nuestro propio tiempo. Por lo que pueda valer, recuérdese que en la tensión de estar a la altura del tiempo cifraba Ortega y Gasset el requisito del hombre auténtico frente a la caída en el mar de la alienación del hombre masa, y, ya de paso, recuérdese también que la obediencia al propio tiempo era uno de los pilares de la lección perdurable de la antigua sabiduría clásica, lo que no significaba plegarse a nada, sino más bien corresponder a ese algo intangible que es siempre el “espíritu del tiempo”.

- 2 Lo acontecido con Heidegger en las últimas décadas del siglo pasado —a la sazón celebrado en las universidades de todo el mundo como uno de los mayores filósofos de siempre— corre el riesgo de repetirse ahora con Schmitt. La operación consistía en separar el pensamiento del autor de la acción pública de la persona, como si ambas fueran esferas separadas y sin conexión alguna, algo que, de ser cierto, condenaría a la filosofía a ser mero tecnicismo de los conceptos y a la irrelevancia en lo que hace a los problemas del hombre y de la vida: se separaba, por ejemplo, el pensamiento de Heidegger de su actuación al frente del rectorado de Friburgo, y se negaban los vínculos entre su pensamiento y la ideología nazi (vínculos, por lo demás, que los *Cuadernos negros* publicados de reciente, han puesto de manifiesto en su carácter de intimidad estructural y no ocasional). Véanse en propósito: Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989; e Yvonne Sherratt, *Los filósofos de Hitler*, Cátedra, Madrid, 2014.
- 3 Tampoco, claro es, en los desarrollos que dicha dicotomía ha adquirido en la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, por ejemplo, donde queda disuelta dentro de un concepto de hegemonía de raíces gramscianas, en la que ya no se requiere la expulsión o eliminación del enemigo, sino simplemente su permanente ineficacia e inoperatividad, en una política entendida como mera confrontación agónica.

Schmitt representa hoy en Chile un horizonte que se abandona, o que debe necesariamente abandonarse, y no solo, como acaso parezca a los más, por la influencia que a través de Jaime Guzmán tuvo en la Constitución de 1980, huella que ninguna reforma sucesiva ha cancelado, sino porque son las mismas categorías de su pensamiento las que colocan la política en un camino por el que resulta muy difícil el tránsito ágil de la democracia. De una democracia que de verdad quiera serlo, y no de formas de democracia que, como lobo con piel de cordero, sirven para enmascarar y encubrir el poder y la hegemonía de las oligarquías de siempre, si bien en forma siempre renovada, o de las nuevas oligarquías de partido de las que el socialismo real ha dado buenos y suficientes ejemplos a lo largo del pasado siglo. Cabe decir que la democracia se ha declinado siempre de modos y maneras muy diversos, y que hoy mismo, sin ir más lejos, se llaman democráticos regímenes que violan las más elementales reglas de juego de cualesquiera democracia definida con criterio de simples mínimos (el oxímoron de democracia totalitaria o de totalitarismo democrático es desde hace tiempo una realidad política que avanza y de la que todavía falta una bibliografía adecuada).

Es el concepto schmittiano de “enemigo interno” el que en propiedad impide recoger su pensamiento en seno al desarrollo de la democracia —al intrínseco desarrollo de los valores de segura fe democrática. Y no porque la democracia no tenga enemigos, que los tiene, y muchos, aunque no siempre lo parezcan, sino porque la democracia, para serlo de verdad, de manera y modo auténticos, debe configurarse como el espacio político que incluso a sus enemigos permite el pleno ejercicio de la acción política⁴. La “sustancial uniformidad” del tejido social que reclama la teoría schmittiana, pasando por alto —lo cual es, sin duda, mucho pasar— las formas con que el III Reich la persiguió en la práctica, desvela cuán alejado —y quizá inservible— queda su pensamiento de la real configuración de nuestras sociedades actuales, donde es difícil pensar ninguna forma de pureza racial o ideológica o de reducción uniformadora, y donde al cabo lo que predomina es lo variamente mestizo en la amplitud de todos sus sentidos.

4 En este sentido España constituye en este momento un ejemplo bastante paradigmático, pues enemigos declarados del Estado español —algunos partidos catalanes y vascos de varia orientación nacionalista— dan su apoyo e incluso permiten y posibilitan el gobierno del Estado. O mejor: permiten el Gobierno, como órgano o institución del Estado, pero no verdadero gobierno del Estado.

Tampoco el concepto de “enemigo externo” parece hoy el más apropiado en aras de un mejor ordenamiento de las relaciones internacionales en el mundo globalizado, sobre todo porque el *ius belli* schmittiano entra cada vez más abiertamente en colisión con los desarrollos más actuales del derecho internacional, desarrollos que —conviene no olvidarlo— han sido llevados a cabo en el seno de aquel horizonte, moderadamente kantiano y de pretendido camino hacia una paz perpetua, que inspiró la reconstrucción del tejido internacional en la situación de colapso que ofrecían al mundo las ruinas de la II Guerra Mundial. Tal vez dicho concepto sea aún un útil instrumento para comprender las relaciones de poder del mundo actual, pero, desde luego, no proporciona ninguna contribución positiva a la superación de ese horizonte de la fuerza que, una vez tras otra, según decía Simone Weil, nos ha llevado a la repetición de la catástrofe —desde las lejanas guerras del Peloponeso a las más recientes, con el agravante de que la repetición se manifiesta hoy de manera creciente en cuanto al alcance planetario y a la intensidad de la violencia desatada.

No hacen falta sesudas reflexiones para entender que la noción de enemigo no es, en modo alguno, la mejor para establecer cualesquiera tipos de relaciones, tanto internas cuanto externas, y ello porque —yendo a fondo— es la enemistad en sí la que propiamente mina la misma idea de relación —de relación constructiva, se entiende. De donde fácilmente se sigue que quienes hoy en la filosofía política propugnan y promueven el conocimiento de la obra de Schmitt (en algunos casos con la ingenua pretensión del conocimiento del enemigo como medio al fin de derrotarlo y, en otros, tal vez los más, como instrumento en aras de servirse del espacio democrático para subvertir esa democracia que solo ven como un paso en su camino hacia otros fines), queriendo o sin querer, acogen una lógica implícita que los acaba desviando del camino más auténticamente político para nuestro tiempo, el cual, más allá de toda diferencia de campo, debe colocarse en aras de la construcción —no de la destrucción— del espacio político que recoja el mandato del espíritu del tiempo.

Ese mandato se ha manifestado en Chile de manera clara: primero con la insurgencia del 18 de octubre de 2019 y luego con el plebiscito del 25 de octubre de un año después. Ahora se trata de abandonar la Constitución de 1980 y de abrir un nuevo proceso constituyente capaz de llevar —y de llegar— a la escritura que encarne una nueva Constitución. Importante será que la nueva escritura constitucional sepa recoger las instancias que dicta nuestro tiempo. A ellas se sumarán otras que de seguro tienen que ver más con los restos del pasado político chileno y con las que, siendo presente, aún en breve serán también —o deberían— pasado. De la principal acaso se está hablando poco, acaso porque se da por supuesta como innegociable: la democracia. En cambio sería bueno que entrara en el debate, porque de la forma que se dé a la democracia va a depender todo lo demás. No

es lo mismo una democracia de un tipo que de otro: las diferencias están bien a la vista y basta poco para informarse y decidir a qué se quiere que se parezca Chile o qué camino nuevo se quiere abrir en Chile en orden a las distintas vías de democracia que nuestro mundo de hoy nos ofrece. No es una cuestión de mercado o de lo que se encuentra de rebajas en los grandes almacenes: la idea de democracia que la escritura constitucional encarna será decisiva y marcará el camino por el que transitarán las vidas de los chilenos y chilenas de las próximas generaciones. No es, pues, solo para hoy o para nosotros, sino también —y acaso muy especialmente— para mañana y para quienes hoy todavía no han llegado.

Poner en el centro del debate la democracia y los valores auténticamente democráticos, servirá no solo para afianzar las convicciones del camino constitucional de la nueva democracia chilena, sino también para desvelar y poner en evidencia, y tal vez dejar señalados, a esos enemigos sempiternos de la democracia que ahora disfrazados con adornos de moderna ciencia y filosofía políticas, son en el fondo nuevos lobos con la misma piel de cordero de siempre. Ojo, pues, a los compañeros de viaje: que a veces el tecnicismo de los detalles cubre el cielo de los principios —y en esto Schmitt era un verdadero maestro.

La teología política y los enemigos de la democracia

Se dice *Constitución* porque constituye, claro está; pero, a su vez, ya faltando ese algo que antaño poseía sin merma el don o el poder de otorgar la constitución (un dios, un rey o algo otro), el acto constitutivo de lo constitucional encierra hoy un círculo vicioso de difícil salida, pues a la postre lo que constituye debe también ser constituido. En filosofía se trata del problema del fundamento de los primeros principios, algo que ha hecho correr ríos de tinta, al fin cristalizados en libros que acumulan polvo en forma de tiempo en bibliotecas olvidadas. Ernesto Grassi, tal vez el mejor discípulo de Heidegger, y hoy tan denostado en Chile por haber impuesto en sus clases un modelo de enseñanza de la filosofía que no podía prescindir

dir de la lectura directa de los textos⁵, decía de los primeros principios que debían ser “puestos” o “des-velados” no por la *ratio* sino por el *ingenium*. Algo, pues, que tenía que ver con lo indemostrable, que se muestra a través de la potencia de la fantasía o del coraje y valor de la ficción. Algo, además, que alejaba la filosofía que él proponía para nuestro tiempo, de la filosofía hegemónica de la modernidad europea, y que, en ese alejamiento que él mismo sentía como sustantivo (y que a algunos de sus críticos chilenos, como Rivano o Giannini, por ejemplo, pareció insuficiente), iba a buscar entre los márgenes y pliegues de la historia oficial un quehacer filosófico cónsono a la *inventio* —cosa que, como se sabe, encontró en el vario humanismo de los latinos.

Ficción les pareció a muchos en su tiempo, sobre todo por el indudable sabor y estilo literarios que la acompañaban, aquella proclamación nietzscheana de la muerte de Dios. Y, sin embargo, pronto quedó claro que con ella se ponía en evidencia el problema filosófico y político de la modernidad tardía, que es también el de la postmodernidad y en cuyas secuelas estamos: el de compatibilizar la señalada ausencia de fundamento con el despliegue epocal y social de los efectos de

5 Del “método Grassi” se habla ampliamente en Chile desde la publicación del importante y ya clásico libro de Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Cesoc, Santiago 1992. En propiedad fue Juan Rivano quien primero lanzó un ataque contundente a Grassi en el seno del debate sobre la universidad y la política chilenas de los años 60: “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi” (*Mapocho*, n. 1, 1964). Le siguió con otro acento, pero en la misma línea, Humberto Giannini: “Experiencia y filosofía. A propósito de la filosofía en Latinoamérica” (*Revista de Filosofía*, n. 1-2, 1978). A Giannini respondió Joaquín Barceló, en lo que fue un intento vano de no confundir las aguas y de hacer una justa valoración del paso de Grassi por Chile: “¿Filosofía hispanoamericana?” (*Meridiano*, n. 1, 1974). De la polémica Giannini-Barceló se ha ocupado Cristóbal Friz: “Giannini/Barceló. El debate sobre la filosofía latinoamericana” (*La Cañada*, n. 2, 2011), y en ese mismo número de la revista *La Cañada* Osvaldo Fernández hacía memoria de todo ello en “Una experiencia docente. Algo acerca de Heidegger en Chile”. Sobre la presencia de Grassi en Chile se ha ocupado de reciente Patricio Tapia: “Ernesto Grassi: del humanismo del Renacimiento a los fascismos del siglo xx (con un desvío por Chile)” (*Santiago*, n. 10, 2021). Cabe decir que la mala prensa y opinión negativa que tuvo y sigue teniendo el “método Grassi”, más se debe a la proyección del método durante la dictadura militar que al método en sí: para Grassi, un momento esencial de la constitución de los estudios filosóficos consistía, como queda dicho, en la lectura directa de los autores clásicos de la filosofía. No se ve cómo pueda eso ser juzgado como negativo, pues en efecto el quehacer filosófico —cualesquiera que sea la orientación o la escuela— no puede prescindir del estudio riguroso de los clásicos. Otra cosa es si el método de la lectura de los clásicos sirve para encubrir los desmanes políticos del presente o no permite acercarse en el tiempo al texto clásico y hacerle resonar con voz propia en el presente. Pero eso ya no era imputable a Grassi, sino a quienes durante la dictadura se sirvieron interesadamente de su método. Con todo, Grassi representó también en aquellas críticas que le movieron en contra, una suerte de insensibilidad de la filosofía europea ante la realidad americana, algo en lo que, sin duda, Giannini tenía razón.

la secularización. De la época a la sociedad o sociedades secularizadas, hay solo un paso muy breve, como se muestra en las obras de algunos de sus mejores intérpretes: Vattimo, Derrida, Rorty, Lyotard, etc. No se trataba solo de hacer compatibles ambos problemas, sino de buscar una misma solución a su común raíz. Es claro —lo es hoy y lo fue entonces— que la política de la época secularizada ha seguido pensándose y ejerciéndose desde el horizonte de esa teología política de la que Schmitt fue infatigable paladín e intérprete. El problema de fondo fue, y es, que la teología política se pensaba, y se piensa, desde las categorías propias de las teologías monoteístas secularizadas. Y por ese camino, como han mostrado las postguerras que siguieron a la II Guerra Mundial, como mucho se llega a formas de democracia en las que se juega la relación con *lo otro* desde la idea —grandiosa sin duda— de tolerancia. Eso, como mucho. De donde se sigue que la idea de democracia que se ha ido imponiendo en el mundo globalizado lleva consigo una suerte de cortocircuito que intenta resolver con la educación y las buenas maneras del —por eso mismo— muy abusado principio de tolerancia.

No son pocos, en efecto, los diseños o estructuras de democracias que se siguen inspirando en el noble ideal de la tolerancia o que tienen a la tolerancia en el horizonte que las envuelve. Pero el problema subyace, porque lo que se tolera en esa forma democrática son poderes que, en propiedad, mienten tolerancia, y en fondo a sí mismos se piensan y quieren como absolutos, tal como antaño los dioses únicos de los monoteísmos imperantes en la historia occidental. Es decir, y simplificando mucho: se trata de una forma democrática que organiza la convivencia de lo diverso en el respeto que se pretende de los demás —*do ut des*— a nuestro propio culto (secular y secularizado). Ese respeto se regula desde la idea de tolerancia, pero queda implícito el problema de cómo, dentro de cada culto, lo que rige es la fe en el propio dios único ahora secularizado en forma de ideología o de mercado, o de lo que sea que sean las formas post-ideológicas que en el nuevo milenio están haciendo saltar los goznes de la vieja política⁶. La cuestión ha tenido hasta ahora una propaganda favorable: se decía, por ejemplo, que la grandeza de la democracia consistía en que era capaz de acoger dentro sí a sus propios enemigos. Lo cual, dicho así, hasta pueda parecer que suena bien, pero sucede que los enemigos de la democracia no dejan de serlo por moverse políticamente dentro del espacio democrático, y ello porque ni el hábito hace al monje, como se sabe, ni el hecho de ser tolerado hace a nadie tolerante, ni tampoco la

6 De la crisis de sistema que incumbe hoy sobre las llamadas democracias liberales hay ejemplos por doquier, y quizá sea Chile uno de los más significativos. De todo ello empieza a haber ya abundante bibliografía: véanse en propósito, M. Castells, *Ruptura. La crisis de la democracia liberal*, Alianza, Madrid, 2018; o el más reciente y nostálgico de A. Applebaum, *El ocaso de la democracia*, Debate, Barcelona, 2020.

aceptación de las reglas de juego de la democracia convierte en demócratas a los enemigos de la democracia⁷.

Conviene no olvidar que los enemigos de la democracia trabajan con una estrategia que mira hacia el fracaso de la democracia —su eventual defensa será siempre ocasional y contingente a la dinámica de ese fin último. Cómo pueda, pues, defenderse la democracia de sus enemigos —es decir, de quienes desde su interior y en su espacio, y con sus reglas de juego, actúan políticamente en aras de fines que ya no son propiamente democráticos, o que esa forma democrática de carácter variamente liberal no podría aceptar como fines propios de lo democrático— es hoy un problema que ha dejado de ser simplemente teórico y recorre las agendas políticas de no pocos países europeos, por ejemplo y por paradójico que pueda parecer. Es decir: a la postre donde más parece haberse trabajado en el desarrollo práctico y en los avances concretos de la democracia, es donde ésta muestra su mayor debilidad con la aparición de formas perversas o morbosas de democracia capaces de alterar su primigenio y fundamental sentido. En ellas, como se ve hoy fácilmente en Europa, los enemigos de la democracia condicionan de manera importante los gobiernos de los Estados. Por no hablar, como se decía antes, de esos otros Estados que se llaman democráticos, como si bastara el nombre para efectivamente poder serlo.

¿Y entonces? ¿Es éste acaso el último estadio de las democracias liberales, con sus enemigos en el gobierno y en camino hacia su fracaso, o cabe pensar, o más bien esperar, que el juego político de la alternancia devuelva la democracia en condiciones de poder contrarrestar las alteraciones de sentido anti-democrático que sus enemigos hayan podido llevar a cabo? ¿Sería eso cuanto cabe esperar, es decir: una suerte de nueva dialéctica entre amigos y enemigos de la democracia en seno al espacio democrático? ¿No sería posible pensar de otra manera y sacar a la democracia de la senda estrecha y cada vez más peligrosa que le marca en nuestro tiempo la teología política?

Poder pensar de otra manera ha sido el *leitmotiv* que en el siglo pasado atravesó de cabo a fin lo mejor de la renovación de la filosofía. No se trataba solo de los temas o de los argumentos, sino de los modos y de las maneras. La trampa de la

7 Conviene precisar que hablar aquí de enemigos de la democracia no entra ni en conflicto ni en contradicción con lo señalado en el apartado anterior con relación a los límites de la dicotomía schmittiana de amigo/enemigo, en lo que hace a un eficaz desarrollo de los valores de la democracia. Una cosa son, en efecto, los valores que la democracia debe promover en aras de la construcción y consolidación del espacio y espíritu democráticos, y otra, claro está, el comportamiento de los distintos agentes políticos que actúan dentro del espacio de la democracia y sin acoger su espíritu.

teología política para la democracia está en su dependencia del monoteísmo, en la intrínseca dificultad —tal vez imposibilidad— de articular dentro de sí distintos horizontes monoteístas que, a la postre, solo pueden entenderse a sí mismos con carácter absoluto y de manera antagónica a los demás: hay en ellos un límite intrínseco o un punto extremo que vuelve intolerable la tolerancia que la democracia les requiere.

Conviene notar, además, que en el debate de la teología política el positivismo evolucionista ha sido una suerte de convidado de piedra o de residuo en el que acaso ya no se creía, pero proyectaba aún sus efectos sobre los discursos. Considerar, como se hacía, y a veces sigue haciéndose, al monoteísmo como un estadio sucesivo que conlleva un progreso respecto del politeísmo, es algo que hoy ya no puede en modo alguno seguir sosteniéndose sin contravenir el espíritu del tiempo y su mandato. En efecto, las nociones de evolución y progreso han sido modificadas de manera sustancial y no sería fácil hoy encontrar antropólogos o filósofos de la política que expliquen aún los fenómenos religiosos con mentalidad positivista. De donde se sigue la propuesta o el intento de pensar la democracia como politeísmo, es decir: no como el lugar capaz de desplegar la idea y la praxis de la tolerancia para poder hacer convivir a los monoteísmos (monoteísmos que, por serlo, no pueden renunciar a su pretensión hegemónica), sino como el lugar en el que son los mismos dioses los que configuran (o los que se configuran con) el espacio cívico. No se trata de volver a la *theologia civilis* que condenaba San Agustín, sino de buscar y encontrar en nuestro camino hacia adelante, y como superación crítica de la verticalidad de la teología política, no tanto el politeísmo de los antiguos, cuanto la forma horizontal del politeísmo secularizado que acaso nos reclama hoy la democracia del futuro.

De los mitos de la antigüedad greco-romana acaso nos quedó el recuerdo de un conflicto permanente que enredaba los destinos de los hombres y los dioses: dioses cercanos que tomaban partido en las humanas cuestiones, y daban batalla o hacían el amor y hasta tenían descendencia con los mortales. Menos visible resulta hoy, en cambio, la forma social de todo aquello, sobre todo cuando se piensa, o sin pensar se acepta, que el cristianismo vino a poner orden en aquella confusión y en aquel desorden. Y sin embargo, a nuestros ojos desencantados de hoy —desencantados no tanto de la *inventio* cuanto de la *ratio*— acaso no parezcan ya confusión y desorden, sino que, además, pudiera parecerles que en ello, precisamente, empiezan a mostrarse las virtudes de aquel espacio del politeísmo olímpico como vías de desarrollo de nuestra democracia actual. Es obvio que el pluralismo que exige nuestro tiempo se declina mucho mejor desde la forma secularizada del politeísmo que desde la teología política predominante en los discursos de las filosofías políticas más en boga. Baste pensar, por ejemplo, que en este caso no hace falta apelarse a la introducción de un principio de tolerancia,

pues tal proceder está ya de suyo implícito en los mismos entresijos del espacio público que el politeísmo configura. En él no se trata de la guerra o conflicto entre los distintos dios-único de los monoteísmos, con lo que comporta a efectos de teología política el ser o querer ser dios único, sino de una guerra o conflicto que busca prevalecer de manera contingente y, sobre todo, sin negar la legitimidad de los dioses ocasionalmente derrotados: habrá consecuencias, claro es, pero en modo alguno el prevalecer de unos sobre otros reviste nunca el carácter de absoluto que la teología política esconde siempre con la renuncia aparente (o llámese tolerancia) a la hegemonía del dios único.

Del constitutivamente intrínseco espacio plural del politeísmo puede, pues, sacar la democracia una muy útil enseñanza de cara al futuro que nos espera: que la teología política no es, de necesidad, la lógica implícita de la democracia liberal. De donde se sigue en modo claro que no siempre el *logos* fue superación del *mythos*, y que la escritura constitucional de hoy no debería prescindir de los caminos que puedan abrirse en el repliegue de la teología política hacia formas actuales de *theologia civilis*. Por ese camino, por ejemplo, sería mucho más fácil poder recuperar —y no solo tolerar— de modo cívico y constructivo las religiones ancestrales y las cosmovisiones de los pueblos originarios, y hacer que su contribución pueda abrir caminos nuevos en la declinación de la democracia. Porque la democracia no es nunca —desde luego— un resultado alcanzado, sino una meta que se desplaza como el horizonte, mientras se avanza en su camino.

Dos pilares para la nueva democracia: derecho dúctil y pensamiento débil

Tal vez solo pueda alcanzarse el sentido más auténtico de la democracia tras la experiencia política de la muerte de Dios o de la huida del mundo, o abandono de los dioses. En esa desolada intemperie. Ella es hoy —la democracia— la respuesta más certera a la necesidad de fundar sin fundamento, de constituir constituyéndose. El acto constitucional pone al desnudo un punto ciego más allá del cual nada puede verse, y en cuya ceguera —o desde ella— se exige la acción de la escritura. La constitución constituye hacia adelante, claro es, pero al constituir válida hacia atrás el mismo proceso constituyente como parte inherente del momento constitucional. Por eso el acto constitucional no puede ser nunca borrón y cuenta nueva, sino que alberga una indefectible exigencia de justicia hacia el pasado del que se viene —y también, va de suyo, hacia el futuro al que se va. Esa exigencia debería resolverse en la escritura constitucional, dejando claro, por un lado, el límite de la impunidad, y, por otro, el horizonte del perdón. Nunca es fácil aceptar lo uno y lo otro, pero el poder constituyente —que no es aún soberano— no puede prescindir de ese equilibrio. Sin él, el edificio constitucional se viene abajo; o mejor: ni siquiera podrá levantarse.

La crisis de legitimidad que hoy recorre el mundo se ceba y pone de manifiesto de manera especial en la varia declinación de las democracias liberales. Nunca fue tan amplia la distancia entre los representantes y los representados, de la misma manera que nunca fue tan amplio el distanciamiento de las políticas gubernamentales de los problemas reales del entramado ciudadano. En esa distancia y en ese distanciamiento, algo se ha fracturado de manera definitiva e irreparable. La fractura es de tal consistencia, que ya no permite ninguna vuelta atrás posible, ningún parche o remedio capaz de salvar y dejar incólume el sistema. A todas luces se hace necesaria una reforma —cuanto menos una verdadera reforma del sistema. Es el caso de Chile. Por eso es hoy una suerte de laboratorio del mundo⁸. Que nadie piense que la escritura de la nueva constitución vale solo para Chile y es cuestión y problema exclusivos de un específico caso chileno. Lo que haga Chile vale para el mundo —por eso la responsabilidad del momento presente es o se hace enorme. Chile va a ser un espejo —esperemos que fiel— en el que el mundo acaso pueda buscar la posibilidad efectiva de una imagen más acorde al mandato de nuestro tiempo.

El momento de escritura de la nueva constitución será fundamental. Es obvio y tal vez nadie lo ignore, pero a veces conviene tener bien claro lo obvio para poder evitar operaciones que busquen dar gato por liebre, o pasar de matute y por debajo de la mesa lo que de resultas será inaceptable en el próximo futuro. Será fundamental porque en el momento constitucional se *im*-ponen los fundamentos y primeros principios del nuevo orden civil. Sobre ellos será posible después construir y dar forma al nuevo edificio o tejido social. Teniendo en cuenta que toda constitución, por el simple hecho de serlo, y para poder serlo de manera eficaz, debe albergar una idea de desarrollo del texto constitucional. O mejor: de prolongación del espíritu de la letra, pues a la postre ninguna constitución es más que un punto de partida hacia el ejercicio político de un constante mejoramiento futuro —o mejor aún: hacia un siempre progresivo mejoramiento del más general concierto de las sociedades humanas.

8 No era la primera vez: en los años '60 y '70 del pasado siglo, Chile representó en la figura emblemática de Salvador Allende y en la agregación política que promovía una vía democrática al socialismo, lo que se llamó la "vía chilena al socialismo", distinta de la vía más clásica y revolucionaria que hasta entonces había dominado en el marxismo latinoamericano y mundial. Tal vez por ello la reacción en su contra fue tan dura y contundente, y dio lugar a una de las dictaduras más feroces y a la vez menos empáticas con el cinismo de las democracias occidentales: los apoyos internacionales explícitos a la dictadura fueron mínimos, si bien ello no se tradujo en apoyos concretos en favor de la restauración democrática y contrarios a la dictadura, salvo las formalidades propias del caso, y en general relativas a la acogida "diplomática" de los exiliados. Véanse, por ejemplo, J. Fermandois, *Mundo y fin de mundo. Chile en la política mundial*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2005, caps. 14-16; y C. Huneeus, *El régimen de Pinochet*, Sudamericana, Santiago de Chile, 2000.

En el momento de la escritura constitucional todos deberán estar representados —todos y sin que nadie pueda quedar excluido. Cómo lograr esa representación *de todos* (todos, todas, todes, todxs, etc.) constituye un primer gran problema, pues, en general, tendrá que hacerse con unas reglas de juego vigentes (y en las que rigen exclusiones y desequilibrios intolerables) que la escritura constitucional habrá de cambiar necesariamente y de inmediato. Ése es uno de esos puntos ciegos insoslayables a los que nos referíamos al principio y que deben ser acometidos con sumo tacto y añadiendo a las reglas de juego aún vigentes, aunque ya heridas de muerte, una sensibilidad y una elasticidad de la que antes acaso carecían. En ese añadido, propio del momento constitucional, debe haber generosidad de parte del sistema que va a reformarse, y buen ánimo por parte de quienes más empujan por la reforma: será por ambas partes como un dar para poder después recibir un trato similar (de/en consideración, respeto, etc.) durante el proceso constituyente. Y deberán estar —la generosidad y el buen ánimo— perfectamente engarzados en la elasticidad propia del mejor espíritu democrático, el cual, sin ningún fundamento ni principio superior, se despliega desde el mismo inicio del proceso que a la postre acabará por constituir y dar forma a la nueva democracia⁹.

Que tengan que estar todos significa que estarán de suyo —también— quienes vayan a hacer del momento constitucional un mero trámite o pretexto para la defensa estratégica de unos fines que van más allá —o como revolución o como involución— de la reforma en democracia que se quiere llevar a cabo. Son, en propiedad, como vimos, los sempiternos enemigos de la democracia, y no hay que pensar que están necesariamente en los extremos del arco político, sino que, al contrario, andan muy bien distribuidos por todo él. Es obvio que, en la representación lograda para el momento de la escritura constitucional, cada uno de los agentes buscará poner de relieve sus propios fines e intereses, pero sería un error pensar que lo constitucional consiste en la articulación dentro de un mismo horizonte de una mera pluralidad de fines e intereses dispares. Sin el reconocimiento del bien común, o de los bienes comunes, ningún proceso constituyente puede desembocar en una eficaz y equilibrada articulación textual de cualesquiera pluralidades implícitas.

9 Acaso no guste a quienes abogan por el tecnicismo jurídico, la vaguedad e indeterminación de los atributos del buen ánimo y de la generosidad, fácilmente censurables e incluso risibles, sobre todo si de algún modo unidos, como aparece después, a la no menos vaga alusión a una elasticidad que, sin mejor determinación, se hace garante del éxito del proceso. Son todos ellos elementos de un campo semántico que reenvía a la cuestión del talante, del talante democrático, de algo que se tiene o no se tiene. Y si no se tiene, no puede aprenderse en libros, aunque ayuden, sino que remite al nivel experiencial de cada uno de los elementos que componen la varia ciudadanía. Por lo demás, como se verá después, se trata de elementos que, cada uno a su modo, reclaman un horizonte de “derecho dúctil” y de “pensamiento débil”.

Sin la definición del bien común, o sin el acuerdo sobre los bienes comunes, no puede, en propiedad de sentido, empezar la escritura. La enseñanza de Hannah Arendt en su denuncia de la banalidad del mal debería servir ahora para evitar una semejante o simétrica banalidad del bien. Una constitución no es nunca la carta astral de un diseño utópico. Es siempre *hic et nunc*: con la mirada puesta hacia adelante y con el fin de que cualesquiera mañanas sean siempre mejores que sus respectivos ayeres, claro está, pero con plena conciencia del aquí y ahora. Lo cual significa, por ejemplo, que no basta declarar como bien común innegociable el cuidado de la casa común, como llama Papa Francisco a la sensibilidad ecológica de nuestro tiempo, sino que se hace necesario a la vez indicar el camino de la inversión de la ruta actual en la que Chile y el mundo van parejos. Es decir: cómo se hace para abandonar, por ejemplo, la lógica extractiva de la economía chilena sin que ello comporte una cuenta que hayan de pagar principalmente las clases medias. ¿Se trataría solo de cambiar el desequilibrio de los beneficios o se aceptaría que la lógica del bien común abriera paso a un cambio radical sobre los modelos de vida vigentes? ¿Y qué decir del agua y del aire? O de la salud pública y de la educación: ¿puede su acceso quedar en manos de las meras leyes que rigen los mercados o debe constitucionalmente disponerse de la necesidad de una reglamentación que —en los casos de la educación y la salud públicas, o del agua y el aire, por ejemplo, u otros similares— quede por encima de la economía y tenga rango superior a sus leyes?

Se dirá que nunca en pasado las constituciones han descendido tanto en el detalle. A ello cabe responder dos cosas. Primero: que nunca en la historia se ha visto tan claro como ahora cómo la acción del hombre conduce de manera inexorable a una catástrofe planetaria¹⁰. Y segundo: que si son precisamente los detalles los que hacen una buena novela, como tan bien sabían Cervantes y Bolaño, por ejemplo, acaso pueda ser también esa misma atención a los detalles en el momen-

10 A quienes sostienen con optimismo que en modo alguno la acción del hombre ha puesto en peligro los equilibrios naturales del planeta y que los avances tecnológicos serán capaces de revertir el proceso de deterioro entrópico en que (parece que) estamos inmersos, cabe recordar el carácter infundado e incluso falaz de su razonamiento. En primer lugar porque hay que advertir que el deterioro ambiental del planeta corre paralelo a los mentados avances tecnológicos, e incluso que quepa imputarlo a ellos mismos y a la lógica que los alienta y domina. De donde se sigue, si así fuera, que no es razonable fundar las esperanzas de salvación en lo mismo que hasta ahora parece evidente que nos conduce a la catástrofe. Y, en segundo lugar, porque, aunque así no fuera, la lógica de su esperanza y optimismo se asemeja mucho a la heideggeriana del “ya sólo un dios puede salvarnos”, es decir: una intervención que sobrepasa y trasciende el ámbito de lo “humano, demasiado humano” en el que aquí nos concentramos con perspectiva constituyente. Por lo demás, contra el optimismo del progreso, siempre cabe recordar el célebre parágrafo n. 59 de *El mundo como voluntad y representación*, donde Schopenhauer, filósofo con indudable “voluntad de estilo”, habló con particular agudeza de la impiedad —e incluso perversión— del optimismo.

to constitucional lo que pueda dar forma —como fruto— a una buena constitución¹¹. Es claro que una constitución sienta principios, pero también es claro que nuestro tiempo pide hoy algo más que meros principios abstractos para poder corresponder adecuadamente a su mandato: pide de manera clara su efectiva encarnación en la sociedad que a su través busca constituirse. Ya no basta declarar, o declararse, hay que ser. Ninguna declaración o principio salva o redime si no logra encarnarse en los detalles del mundo. Por eso no basta —y esto no es un detalle— con la sola letra constitucional, sino que ahora se hace necesaria e irrenunciable la presencia encarnada de su espíritu —que el espíritu de la letra se haga o tome cuerpo, que en efecto se encarne en las concreciones y detalles del cuerpo social.

El cometido y fin de lo que constituye es dar vida a ese cuerpo social —darle vida como metáfora, claro, pero teniendo igualmente claro que el saber de lo metafórico es capaz de superar el punto ciego de los primeros principios y el límite de lo que de suyo es infundado. No hay tal cuerpo, de la misma manera que los dientes de la amada no son nunca perlas ni sus cabellos lucen como el sol o como el oro. Pero si el amor define la realidad de la amada, la realidad y no solo la imagen (a nadie le importa hoy de Laura, sino de los sonetos de Petrarca), la constitución define el cuerpo. De hecho, el lenguaje ordinario habla de la constitución de los cuerpos y enseña que se dice de muchas maneras, como es sabido que hace el ser aristotélico. Pero, en lo que hace al caso constitucional que va forjándose ya como proceso constituyente, ese cuerpo es, antes que nada, una representación de algo plural y heterogéneo que, sin serlo aún, busca constituirse como cuerpo. Inútil decir que en este punto el error inveterado de la teología política ha sido el de reducir lo múltiple a lo uno; o mejor: el de no acertar a definir lo sustantivo del cuerpo sin reducir a al-

11 La frase “Dios está en los detalles” se atribuye indistintamente a Gustave Flaubert y a Mies van der Rohe. Es probable que el arquitecto la tomara del novelista, de la misma manera que es posible que la novela moderna haya nacido de un doble y mismo impulso cervantino: el ansia de libertad y la voluntad totalizante de construcción narrativa que recorre la segunda parte del *Quijote* —algo por lo demás claro en el genial despliegue de la herencia cervantina que recorre *Los detectives salvajes*. En cualquier caso, parece claro que la afirmación de Flaubert debe ser entendida en su referencia a la novela: quien fuera capaz de decir que “*Madame Bovary c’est moi*” —siendo la esta una referencia a la novela y no al personaje—, no podía dejar de medirse como autor de novelas a la omnipotencia divina que se despliega en los detalles del mundo. Por lo demás, es obvio que una constitución no es ni puede ser nunca una novela (aunque la última chilena espera aún una buena novela, capaz de sacar a la luz los entresijos morales de su gestación, escritura y aceptación popular, así como excesiva duración, incluso defensa por parte de quienes no podían sentirla apropiada para una democracia plena, una que en modo alguno podía ser sometida a “vigilancia”), pero no es menos obvio que las crisis de legitimidad que envisten en *vario modo* a las democracias del mundo exigen del momento presente capacidad de innovación y de creación —por lo que, si nunca es vano saber mirar hacia la literatura, quizá sea ahora bien necesario.

guna forma de síntesis la heterogénea pluralidad. O aún: no saber articular lo plural sustantivo y reclamar la sustancia para el después del proceso constituyente. Y no, hoy el espíritu de nuestro tiempo ya no permite definir primero qué es lo chileno y después ampliar derechos y deberes a lo que había quedado fuera del territorio hegemónico, cultural y políticamente hegemónico, sino que, al contrario, a qué sea lo chileno debe llegarse antes y de manera paralela al acuerdo sobre los bienes comunes. Y ello, sea claro; porque no se es algo que define los bienes comunes, sino lo que mismamente se constituye en la definición de los bienes comunes. Solo en ese momento creador de sentido constitucional, el ser plural de lo que somos —porque vamos a serlo— se revela. Y es, en efecto, revelación constitucional.

Decir que somos lo que somos es una verdad de Perogrullo, porque en efecto no somos nada salvo que —además o también— queramos ser algo. Pero el querer-ser es algo que se determina siempre hacia adelante, como proyecto o sueño de futuro. Importa de dónde se viene (la tierra, el pasado, la sangre), sin duda, pero importa más adónde se va, o adónde o hacia dónde quiere irse. No en solitario, aunque también, sino en la forma de la comunidad a que da vida a la constitución que la constituye¹². Ser comunidad es acoger desde la compañía un proyecto comunitario, una idea de desarrollo de la vida en común, y eso hoy —claro es— no podría hacerse contra el mandato del tiempo, que llama al reconocimiento sustantivo de lo plural irreducible. La democracia, así —o mejor: la idea de democracia—, se constituye como la forma capaz de hacer del pluralismo constituyente un eficaz pluralismo constitutivo. Y en ese paso se hace más necesario que nunca el abandono de la teología política propia de los monoteísmos, en favor no tanto de una nueva teología política, sino, más bien, de una política que, a falta de otra cosa, se despliega aún en el vacío que nos dejaron los dioses en su huida o abandono del mundo. Nada parece casar mejor con la articulación del pluralismo sustantivo que nos reclama nuestro tiempo, que el politeísmo de los valores que ha de regir el nuevo orden constitucional. El momento constitucional decidirá

12 El debate sobre la comunidad —que viene o que va, o se va— que ha recorrido la filosofía política de los últimos decenios, tiene en los nombres de Nancy, Blanchot, Agamben y Esposito (a los que sin duda habría que añadir también, al menos, los de Derrida y Vattimo), sus mejores resultados. No es casual que todos ellos sean o franceses o italianos, pues ello, más allá de sus comunes referencias, da cuenta de una sutil diferencia, propia de sus respectivos contextos constitutivos de lo nacional.

sobre los valores, pero el momento constituyente no podrá ya prescindir de la intrínseca forma politeísta que habrá de tener la nueva democracia¹³.

La identidad chilena es una quimera que de momento solo puede resolver de manera satisfactoria el politeísmo de la nueva constitución. Porque ésta, en efecto, tendrá que ser politeísta. ¿Acaso es necesario aún mostrar que a través del tan reclamado laicismo de los principios constitucionales se ha colado siempre —también— la teología política propia de los monoteísmos? Por lo demás, al país de la loca geografía acaso solo pueda corresponder una identidad un poco loca, en el buen sentido de dejarse atravesar toda ella, de cabo a fin, de la multiplicidad heterogénea y a veces contradictoria de todos los agentes presentes en el vario campo de la cultura chilena. Pues no se es por definición, ni por construcción, sino porque se quiere ser eso que la máxima pindárica dice que ya se es (devenir lo que se es y llegar a ser lo que somos).

Tal vez porque le colgaron el sambenito de poeta, a la voz de Antonio Machado han hecho poco caso los filósofos cuando hablaba de la “sustancial heterogeneidad del ser”. Y, sin embargo, visto los tiempos que corren y, sobre todo, cómo han corrido los pasados, acaso sea llegada la hora de tomar en seria consideración la idea de que el camino por hacer no consiste en la reducción de lo vario a lo uno o en la creación de una identidad —deducida o inducida— a la que luego deba conformarse lo heterogéneo múltiple. Chile es sus fronteras y sus desniveles, la cordillera y el mar, lagos y volcanes; es Perú y Bolivia y Argentina y es también un fin del mundo mancillado en Tierra de Fuego; es presencia europea a veces orgullosa de serlo, y otras con resentimiento precisamente por serlo y no poder olvidarlo; es mestizaje irredento y es presencia indígena que nos ha llegado como residuo humillado de colonialismos y lógicas desaforadas; es liberación y nuevos colonialismos; es violencia y genocidio, y también obligada convivencia entre las herencias de las víctimas y de los victimarios; y es, acaso sobre todo, la historia mal contada de un pasado irresuelto que hoy cobra actualidad y explota alrededor de las estatuas, por ejemplo. Es toda esa diferencia hecha de montañas de diferencias sustantivas, la que debe sentarse a la mesa de los acuerdos desde la que ha de empezar el gran acuerdo de la escritura constitucional. De ese acuerdo

13 No es, pues, solo, una mera referencia a la conocida fórmula weberiana, por lo demás evitando poner de relieve el nexo existente entre “politeísmo de los valores” y “desencanto del mundo”, sino, sobre todo, un calarse de lleno y a fondo en el espíritu de la redención politeísta anunciada por Nietzsche, por ejemplo, en el fragmento 143 de *La gárgula científica*: “El politeísmo había prefigurado el libertinaje y la pluralidad del pensamiento humano, la fuerza de crearse unos ojos nuevos y personales, cada vez más nuevos y más personales; de manera que, de entre todos los animales, sólo el hombre escapa a la fijación de perspectivas y de horizontes eternos”.

deberá nacer el común empeño de lucha contra las otras desigualdades, las que, siendo también insoslayables, no puede pensarse que puedan mantenerse en el orden civil de la nueva democracia. Porque hay, en efecto, diferencias que reclaman la urgente corrección de lo que el tiempo de hoy muestra como injusticia: la creciente diferencia entre ricos y pobres, por ejemplo, que a la postre condena a la pobreza capas de población cada vez más extensas mientras la riqueza tiende a concentrarse. Convendrá tener claro, pues, las diferencias que somos, para poder separarlas de las diferencias que nos vienen impuestas y son dolorosas ofensas al más puro espíritu democrático.

La escritura constitucional es siempre ardua tarea en un momento de esperanzas e ilusiones. No todas ellas se verán satisfechas y el texto de resultas a veces parecerá un compromiso a la rebaja. Conviene pensar siempre no en lo que acaso cierra, sino en lo que de seguro abre, y aceptar como valor el esfuerzo de querer-ser algo dando vida a un camino común que mira hacia adelante. Un camino apenas trazado que, desde luego, no está hecho, sino que se hará caminando, y solo mientras se camina juntos en el intento de dar vida a la comunidad que se quiere ser o en la que se quiere estar (y mientras se quiera: o ser o estar).

¿De qué pertrecharse, pues, no solo para el camino futuro, sino también de cara al inmediato momento constitucional? Tal vez empezando por sacar de las alforjas la teología política de siempre y cambiando su verticalidad por una horizontalidad que pueda servirse eficazmente del politeísmo como modelo capaz de estructurar y vertebrar la sustancial heterogeneidad constitutiva de lo que se quiere sea chileno. Tal vez, también, dejando que al politeísmo de las formas le acompañe lo que, acaso, de la filosofía del pasado reciente mejor pueda asegurar a renovar de manera cotidiana los votos del empeño constitucional. Algo así como el sostén de una nueva fe democrática. Uno entre otros, porque habrá otros, sin duda —tendrá que haberlos—, y ninguno debe quedar desatendido, pero acaso las propuestas del derecho dúctil y del pensamiento débil no deberían caer en saco roto en lo que hace al actual caso constitucional chileno —sobre todo en lo novedoso de su inexperimentada convergencia política. Tal vez no sea casual que ambas propuestas sean italianas, o mejor: nazcan en el campo italiano de la cultura con una clara vocación post-hegemónica de irradiación mundial, pues hay que reconocer que Italia ha sido siempre un laboratorio político, y lo ha sido en la amplitud de todos sus sentidos (también, claro está, de los peores). Pero siempre, incluso en sus peores momentos, tuvo algo de elástico; o de otro modo: fue siempre la elasticidad una de las virtudes implícitas mejor cultivadas en su campo cultural. Lo elástico que se conjuga con la levedad y con la ligereza de las formas

de vida más propias de la cultura mediterránea —o, en general, con aquella antigua sabiduría que se hizo perdurable no como filosofía sino como forma de vida¹⁴.

Tampoco es casual que ambas propuestas filosóficas se gesten y nazcan en Turín, la ciudad que fue primera capital de la Italia unida y de la que partió la acción militar de la unificación política de la península, la misma en la que, después, al arrimo de sus fábricas y de su industria, el movimiento obrero empezara a organizarse e hiciera nacer un Partido Comunista que habría de liderar la heterodoxia frente a la dogmática soviética. Frente a las corrientes fuertes de la filosofía que siguieron a la gran debacle de la II Guerra Mundial, en los años 80 y 90 del siglo pasado Gianni Vattimo supo dar un giro espectacular a la filosofía hermenéutica, politizando su radio de acción bajo el apelativo de pensamiento débil (*pensiero debole*), en años más o menos coincidentes con lo que Gustavo Zagrebelsky, a pocos pasos y en el mismo edificio universitario, desarrollaba como nueva propuesta en teoría del derecho: el derecho dúctil (*diritto mite*). Sin entrar en mayores detalles, ya los títulos que los acompañan son suficientemente significativos para entender que, por un lado, lo que se ofrece como propuesta filosófica tiene que ver con la renuncia al paradigma de la fuerza y con el despliegue de una idea de debilidad que no debe ser entendida como falta de fuerza, sino como un distinto sentido o forma de relación con la otredad: a la base del conocimiento está el reconocimiento, y éste comporta respeto, no del otro o de lo otro en cuanto “otro yo”, sino en cuanto simple y radicalmente “otro”. Reconocerse en la virtud de lo débil, en lo que en modo alguno busca imponerse y dominar, o construir hegemonía, sino participar desde el común reconocimiento y respeto post-hegemónicos. Otro tanto cabe decir de la ductilidad del derecho que reclama Zagrebelsky: lo que se contrapone a lo rígido, incluso a la rigidez de la norma, y habrá de buscar el privilegio no en la abstracción de los principios sino en la concreción de sus empíricas aplicaciones —siendo ahí, en el nivel concreto de lo que es empírico, donde debe manifestarse la ductilidad de las normas. Ambos —derecho dúctil y pensamiento débil— nos alejan del complejo de culpa tan propio de la teología política, incluso de la culpa o del pecado original transformado en forma de

14 Puede verse en propósito, R. Esposito, *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2012; y también, aunque en el *establishment* de la filosofía chilena genere acético rechazo, E. Grassi, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993.

endeudamiento en la sociedad secularizada, y nos permiten un más fácil acercamiento, incluso radicación, en el politeísmo de los valores que, como queda dicho, habrá de cultivar la nueva democracia¹⁵.

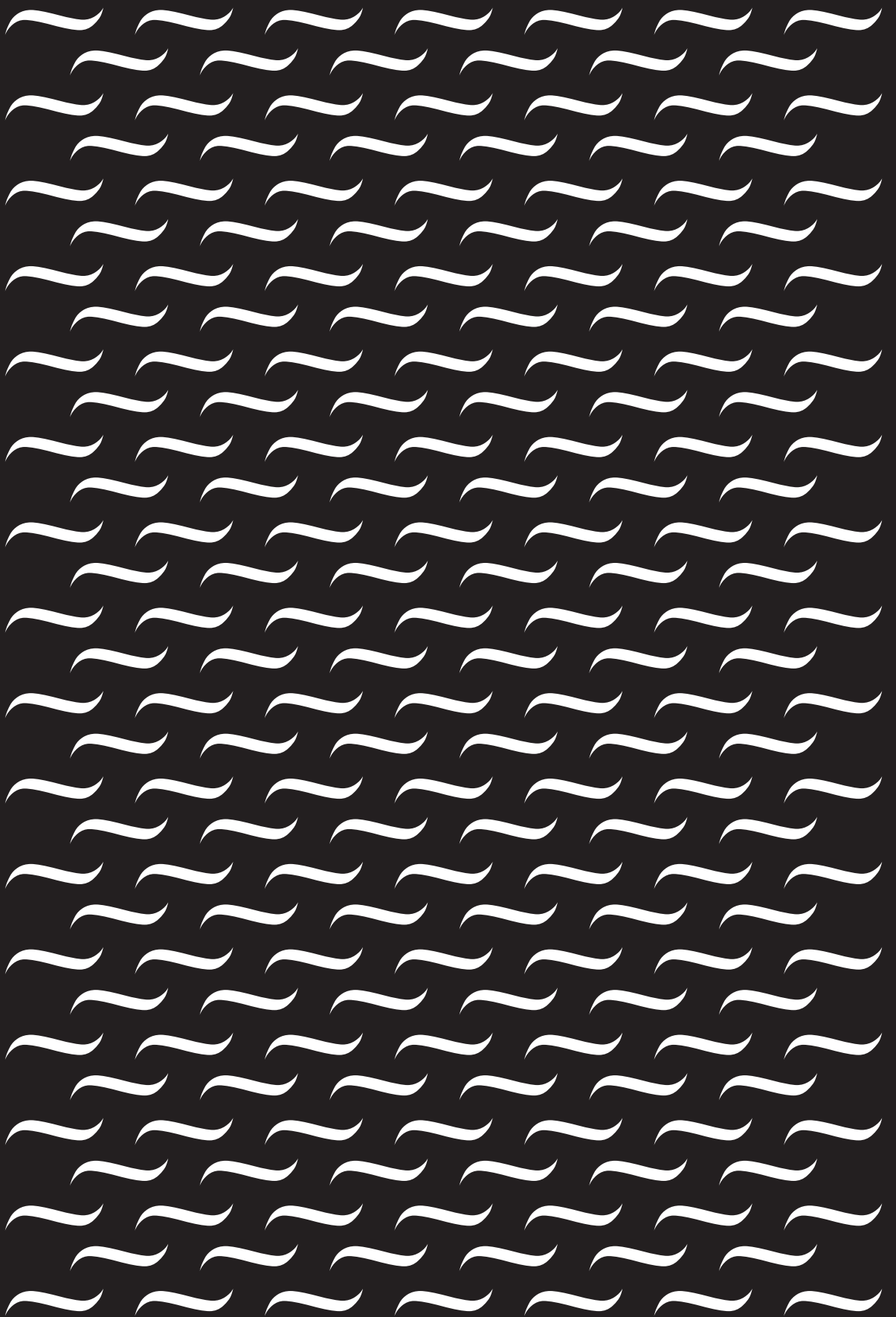
Tal vez pueda resultar paradójico que lo dúctil y lo débil se reclamen y reivindicuen en esta hora del peligro como pilares sobre los que edificar la nueva democracia, cuando en general tiende a pensarse que son la fuerza y la dureza, incluso la rigidez, los atributos más propios de los pilares y columnas sobre las que debe cargar siempre el peso del edificio. La larga convivencia con los terremotos hace que en Chile sea fácil entender que los cimientos son más resistentes si capaces de oscilar con el movimiento sísmico. Lo dúctil, pues, no está reñido con la resistencia, y en cuanto a lo débil hay ya un largo camino recorrido que muestra que no es la fuerza la mejor solución o compañía. Es más: muestra precisamente que en la elección de la debilidad hay una lección ejemplar de fortaleza.

Un camino abierto para sociedades abiertas: eso es una constitución. Un camino que empieza y no acaba nunca, pues no tiene más meta que la sana utopía de no querer llegar de antemano a ningún sitio concreto, sino tan solo la del querer perseverar en el noble camino sin meta del permanente y cotidiano mejoramiento de la vida en democracia. Lo que ahora empieza en Chile es solo un camino: las buenas utopías nunca están a la vuelta de la esquina y hacia ellas hay que saber avanzar con la paciencia que exige el reformismo de lo posible. Lo en efecto posible, no es casi nunca el sueño que quisiéramos, sino lo que las circunstancias y el momento permiten. El ejercicio de la política exige ese principio de realidad del que el pensamiento tampoco puede sustraerse sin traicionarse a sí mismo.

15 Tal vez parezca a este punto que lo que al principio se sacó por la puerta ahora se cuelga por la ventana y que lo que se dijo en relación a Schmitt (que las categorías políticas son siempre relativas a un horizonte de pensamiento y que sin los debidos distinguos no es legítimo aplicarlas a contextos de acción para las que no fueron pensadas) ahora se desdice para Vattimo y Zagrebelsky. Es obvio que no es así, pues no se trata ahora de algo que sin más se impone desde fuera y fuerza la realidad, sino de algo que en atención precisa de la realidad chilena y de su momento político constitucional llama a la posibilidad de servirse útilmente del pensamiento ajeno. Pero es claro que se trata de un "servicio" de muy distinta naturaleza y carácter del que prestaron las categorías schmittianas, pues aquí no se trata de legitimar ninguna hegemonía, sino, al contrario, de contribuir a la construcción de un espacio constitucional post-hegemónico.

Bibliografía

- G. Agamben, *Homo sacer*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2018.
_____, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2017.
- F. Atria, *La forma del derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2016.
- R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, LOM, Santiago de Chile, 2000.
- J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.
- E. Díaz, *El derecho y el poder*, Dykinson, Madrid, 2013.
- L. Ferraioli, *Iura paria. Los fundamentos de la democracia constitucional*, Trotta, Madrid, 2020.
- P. Häberle, *Pluralismo y constitución*, Tecnos, Madrid, 2002.
- C. Nino, *Fundamentos de derecho constitucional*, Astrea, Buenos Aires, 1992.
- M. Saralegui, *Carl Schmitt pensador español*, Trotta, Madrid, 2016.
- C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2014.
_____, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009.
- G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995.
_____, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.
- G. Zagrebelsky, *El derecho dúctil*, Trotta, Madrid, 1995.
_____, *Libres siervos*, Trotta, Madrid, 2017.



RESEÑAS

ALICE GUY, MEMORIAS 1873-1968

Prólogo *Tiziana Panizza* / Traducción *Pablo Fante*
Banda Propia Editoras, Concón, Chile, 297 pp.

Este libro contiene las memorias de aquella directora de cine francesa que realizó las primeras películas de cine a partir del año 1896, cuando ya llevaba un tiempo trabajando para la Compañía Gaumont en Francia. A partir de ahí no paró de filmar por los siguientes 26 años, momento en el cual, apremiada por las circunstancias, dejó esa actividad. Su trabajo fue creativo, riguroso y prolífico. Sabemos que el número de filmes realizados por ella alcanzó una cifra cercana a los mil, aunque hoy sean pocos los que se conservan. El texto evidencia una escritura directa y sencilla que describe, fundamentalmente, un quehacer, evitando teorizar sobre esa labor, llegando a su máxima capacidad descriptiva —en nuestra apreciación— cuando se refiere a la naturaleza, así como al ambiente cinematográfico francés de los inicios, y así como el norteamericano (en plena transformación durante los años en que residió y filmó en los Estados Unidos, 1907-1922).

Alice Guy inició la redacción de sus memorias en 1940, esto es, a los 67 años, a casi dos décadas de haber abandonado su oficio. Se advierte su intención de dejar en claro ciertos puntos que consideró muy significativos del período, así como de reivindicar el papel que desarrolló en aquellos años del cine silente, un tiempo al cual se prestó escasa atención a partir de la introducción del sonido y el color. Estos períodos tienen algunos puntos en común y otros diferentes, según el período recuperado por la autora: inicios en Francia, estadía en Estados Unidos y el retorno.

Los inicios en Francia contienen aquel momento inicial marcado por la presentación de ciertas imágenes en movimiento, ocasión en que le propuso a Gaumont “escribir uno o dos sainetes y que los actuaran los amigos. De haber previsto lo que vendría después, jamás me habrían autorizado” (p. 81). Y aquello que le autorizaron se convirtió, a poco andar, en *La Hada de los Coles* (1896), su primer cortometraje mudo en el que una bailarina extrae a tres bebés de unos coles (acceso libre en *youtube*). Con su rostro alegre, la actriz establece complicidad con el espectador en los 59 segundos que dura la filmación.

Exageraría si dijera que es una obra maestra, pero el público no fue indiferente, los intérpretes eran jóvenes, atractivos y la película tuvo el éxito suficiente para que me permitieran repetir el intento (p. 85).

Diez años más tarde, cuando filmó *El Colchón Alcohólico* (*Le Matelas Alcoolique*), una historia construida a partir de un agudo sentido del humor y con una excelente actuación de su protagonista, además de haber sido filmada en exteriores, se pueden apreciar los avances en su labor directorial (acceso abierto). Cabe consignar que hay una disputa en torno a la génesis de la idea de este corto de 9 minutos que narra Alice Guy en sus memorias.

Estos años iniciales (1896-1907) son presentados por la memorialista como aquellos generados a partir de la imaginación —narrar historias con imágenes—, la creatividad —el uso de cada espacio disponible para fabricar un set efímero—, la agrupación de distintos voluntarios que prestaban su concurso sin haber tenido, la mayoría, experiencias anteriores en el rubro que estaba naciendo. Son, en suma, aquellos del entusiasmo ilimitado y la superación de los incontables obstáculos. Alice Guy se asigna el rol central del proceso, siendo ella quien convence a los ejecutivos, reúne a los artistas, tramoyistas, etc. Ellos le responden a ella y ella hace lo mismo frente a sus colaboradores.

Hay un país, un cine y un público: “Las proyecciones se realizaban en una gran sala cubierta con lona como un circo...” (p. 103). Los asistentes mostraban su entusiasmo frente a la película y lo manifestaban abierta y sonoramente. Aparece así el último componente de este aspecto social del cine, ese que corre de manera paralela al desarrollo tecnológico que permite las filmaciones a través de cámaras cada vez más modernas y eficientes, y de formas de registros de mayor duración, todos aspectos a los cuales Alice Guy concede bastante espacio en su escrito. Este aspecto adquirirá mayor importancia cuando viaje a los Estados Unidos y se encuentre con el cine norteamericano.

En los años franceses y también en los siguientes, Alice Guy se presentará a sí misma como alguien dedicada de manera apasionada a su trabajo de directora, aunque haya debido alternar con las actividades administrativas, propias de su cargo en la organización Gaumont. No se refiere a otros aspectos tales como su vida afectiva. Esta es una opción de relato que mantiene a lo largo de todo el texto y que podemos entender como un hermetismo voluntario. Simplemente va informando de manera escueta al lector sobre su matrimonio (1907 con Herbert Blaché, también ligado a la producción de cine) y las dificultades que experimentaron a través del tiempo de residencia en Estados Unidos. En la página 156 nos informamos que había tenido una hija, mientras que en la 165 llegamos a saber, a través de una referencia más que breve, de un segundo hijo. Cuando más adelante se separe de Herbert Blache, dirá solo: “Mi marido en la crisis de los cuarenta y preso de nuevos deseos, se fue de la casa con su principal intérprete hacia California” (p. 195).

Su matrimonio en 1907 le significó un, inicialmente, tortuoso traslado a Estados Unidos “convencida de que abandonaba para siempre mi hermosa profesión” (p. 133). A partir de este punto el relato retoma fuerza e incluso se acrecienta en la medida que se introduce en sus años norteamericanos. En relación a este ámbito se advierte una decidida intención por establecer ciertos puntos.

El primero de ellos, tal como se advierte uniendo varios fragmentos de estas memorias, radica en su consolidación como guionista y directora en un escenario distinto al francés. Su labor fue permanente y en algunas de sus creaciones, como *La Tigresa* (película de 1914, perdida, catalogada como thriller y que contó con la actuación de Olga Petrova, actriz a la que Alice Guy presentó y puso en el plano internacional), alcanzó una amplia aceptación del público y la crítica. Ella, como directora, recalca que mantuvo durante este tiempo su condición pionera en términos de género en la actividad cinematográfica.

Una segunda imagen que se presenta con frecuencia es la de la ejecutiva cinematográfica exitosa en U.S.A. El aspecto central gira en torno a la creación de los estudios Solax en 1910, bajo su dirección administrativa, comercial y artística. Se inician algunos años en que las filmaciones serán constantes y con encargos importantes por parte de instituciones norteamericanas. Si todo esto terminó en un fracaso en los años venideros parece haberse debido a la deficiente administración llevada adelante por Herbert Blaché, a partir del año 1913. Como sucede siempre que se refiere a sus relaciones familiares íntimas, la información de este punto es escueta e indirecta.

Un tercer aspecto, especialmente interesante, se refiere a los ámbitos que eligió para ingresar e instalarse en la sociedad a la que había llegado. Buscó insertarse socialmente en el 'mundo del cine' a través de directores y actores: Griffith, Chaplin, los hermanos Barrymore —todo un fenómeno actoral de la época—, Mary Pickford, probablemente el rostro femenino mejor valorado. Ella, Alice Guy, destaca la buena recepción que tuvo en este ámbito y el trato cercano que llegó a tener con ellos.

Pero, desarrolló también otra manera de penetrar la sociedad norteamericana y así poder encontrar algunos argumentos para su trabajo creativo: “La actividad de cineasta no siempre es alegre. La preocupación por la verdad obliga a documentarse en fuentes a veces trágicas” (p. 161). Esta búsqueda la llevó a los fumadores de opio en el barrio chino: “No era nada alegre, se los aseguro. En literas superpuestas, unos pobres seres exánimes, hombres y mujeres, esperaban ansiosamente la pipa que les preparaba un empleado chino”. A esto siguieron visitas al hospicio de huérfanos, al de niños con enfermedades incurables, a un manicomio en las islas del East River, a sesiones de tribunales que trataban casos juveniles, etc. Es probable que algunos de estos temas aparecieran en aquella vasta parte de su producción que se encuentra perdida.

“Estados Unidos, se dice, siempre toma de vuelta lo que da. Completamente desanimada, decidí regresar a Francia con mis hijos”, declara de manera algo abrupta cuando inicia las referencias de su retorno. El relato venía entregando pistas sobre

la crisis en que se estaba sumergiendo: dificultades económicas, especialmente aquellas relacionadas con la pérdida de Solax y la mala administración posterior, la grave situación de su ex marido en la bolsa durante el año 1918, “y después de un divorcio que fue para ella una cruel desilusión, pensó naturalmente en volver a Francia junto a su familia” (p. 215). Quién escribe esto último es Simone Blaché-Bolton, la hija de Alice Guy, a quien describe de la siguiente manera:

Mamá era una aventurera apasionada y generosa, con una energía y una juventud excepcionales. Un espíritu abierto, siempre curioso ante las novedades científicas y culturales. Su amor profundo por la naturaleza y su entusiasmo por la vida eran contagiosos...

Los breves recuerdos del retorno a Francia indican que no fue un tiempo grato para ella. No volvió a hacer cine, tema este último que constituye el hilo narrativo de estas memorias. Obtuvo algunos reconocimientos por su obra y concedió unas pocas entrevistas, dedicando una parte de su tiempo a recopilar sus filmes, aunque con un éxito escaso. A partir de 1922, con 46 años, se fue ahondando aquel silencio que siempre rodeó su figura, agravado más adelante por el olvido del período silente del cine, cuando debutó el sonoro, considerado por una parte significativa de la historiografía como el nacimiento del cine moderno.

Actualmente Alice Guy es una figura en recuperación y ha pasado a simbolizar la subvaloración y olvido voluntario del trabajo de directoras mujeres en los tiempos iniciales del cine. Tatiana Panizza, en el prólogo de la edición que comentamos, la ubica en aquella historia de desapariciones, tanto de las películas realizadas, como de quienes las dirigieron. Esta recuperación tiene algunas fechas conocidas: su muerte en 1968, la publicación de sus memorias ocho años después, con el título *Autobiographie d'une pionniere du cinema 1873-1976*; la producción del documental *Qui est Alice Guy?*, realizado por Nicole-Lise Bernheim; la edición en inglés de las memorias (1996), a la cual corresponde agregar ahora ésta, realizada en español por la editorial Banda Propia.

La figura de Alice Guy, más allá de su libro, ha sido objeto de múltiples referencias que actualmente se encuentran sin mayor dificultad en Internet. Tatiana Panizza señala que una parte significativa de ellas apuntan a su condición de “olvidada, omitida, pionera, desaparecida, excluida, perdida; pero la información es casi siempre la misma y solo se encuentran unas pocas películas en línea” (p. 19). Agrega, a continuación, la conveniencia de dar el paso hacia “la búsqueda de otros cines ignorados que podrían incorporarse al entramado cultural de su tiempo”. Menciona algunos casos como los de Lois Weber, Dorothy Azner, Ida Lupino y Marguerite Duras. Solo rescatamos estos nombres en relación al ejercicio que haremos a continuación, agregando el de Alice Guy.

Alice Guy denunció ser ignorada en las primeras historias que se escribieron sobre el cine, acudiendo donde los autores y solicitándoles el reconocimiento que, según ella, le correspondía, tal como relata haberlo hecho con el influyente Georges Sadoul, obteniendo buenos resultados luego de un tiempo e insistencias. Las cosas han cambiado, tal como ya hemos tenido oportunidad de señalar, pero solo parcialmente. En español hay tres historias del cine que han tenido una amplia circulación: la de Gubern (1969, con varias reediciones, algunas bastante recientes), la de Cousins (2005) y la de Kemp (2011). El primero de ellos incluye una breve referencia a una Alice Guy de la que dice poco y nada, mientras que Kemp, halando de Louis Feuillade escribe solamente “Después de una larga y poco exitosa carrera literaria, entró en la industria del cine escribiendo guiones para Alice Guy”. Solo Cousins presta mayor atención a “la injustamente olvidada Alice Guy Blache” y describe someramente sus trabajos, incluyendo una mención a Solax”. Agrega, eso sí, una frase interesante: “La importancia de Georges Melies en los principios del cine, en cambio, no han sido olvidados”.

Este desconocimiento no solo se refiere a ella, se extiende a la labor filmográfica de Margarite Duras, muy reconocida en las historias de la literatura, de quien solo se encuentran tres menciones mínimas en la obra de Gubern. Algo similar puede decirse de Lois Weber, quien merece alguna atención en Cousins, mientras que no figura en las otras dos. Dorothy Azner, directora con una amplia cantidad de direcciones tanto en el cine mudo como en el sonoro, simplemente no figura en estas historias. Ida Lupino, una directora de películas interesantes, es mencionada por Cousins y Kemp, pero no por Gubern. Es en este contexto donde adquiere profundidad la reflexión de Tatiana Panizza cuando señala que las mujeres directoras deben colocarse y entenderse en una dimensión social; ámbito que, a partir de cierto momento, fue masculinizado sin contrapeso en el ambiente del emergente cine nortamericano.

El libro en su edición española contiene, además del prólogo y las memorias, una carta de Simone Blaché, hija de Alice, en la que describe el carácter de la directora de cine y aspectos de la relación afectiva entre ambas. A esto se añade el “Prólogo de Alice Guy a sus memorias”, que contiene una serie de claves sobre su pasión por el cine. A todo lo anterior, se agregan una ordenada cronología de su vida, un elenco de las películas realizadas y un índice onomástico.

Nicolás Cruz Barros

MEMORIA DEL ALZHEIMER

Natasha Valdés

Valparaíso, After Poetry, 2021.

Leer este poemario de Natasha Valdés es un tránsito por la conmoción del olvido y la memoria, por la zozobra y la pavorosa perplejidad de un sujeto lírico que intenta construir, para su amado compañero —el sujeto que se construye como un “tú”—, los recuerdos que ha perdido en las escaramuzas de su “ser”. Sin saberlo, quizá, ella está recreando líricamente su propia memoria, su necesario memorándum existencial, con aquél tú al que apela y se rehace como sujeto de los poemas, juntos como señales que permitirían que puedan reconocerse, más allá de la muerte, al otro lado infinito donde los desvía Caronte.

Al leer este poemario, no podemos evitar hacer la relación con los tiempos del insomnio, que llevó al olvido absoluto, a los habitantes de Macondo:

Fue Aureliano quién concibió la fórmula que había de defenderlos durante varios meses de las evasiones de la memoria. Un día estaba buscando el pequeño yunque que utilizaba para laminar los metales y no recordó su nombre. Su padre se lo dijo: «tas». Aureliano escribió el nombre en un papel que pegó con goma en la base del yunquecito: tas. Así estuvo seguro de no olvidarlo en el futuro.

La relación de *Memoria del Alzheimer* de Natasha Valdés, si bien nos recuerda estos textos del “realismo mágico”, nos introduce en una memoria más frágil y menos mítica, más presente y más “realista”.

Valdés, en este poemario indispensable, nos habla de su propia experiencia con el “otro”, que no necesita pegar recuerdos a la realidad, sino que cada poema sea una suerte de recordatorio, como un *sticker*, adosado a la memoria del olvido: una memoria muy actual que, si bien nos habla de una carencia y un drama personal, nos parece que finalmente está refiriendo la memoria de un país todo: tenemos mala memoria, parece decirnos Natacha Valdés, y esta mala memoria no es solo personal sino histórica.

Cada poema del libro alude a un cierto olvido, personal, histórico, mítico, literario, intertextual, existencial y *textual*: el hombre que amo se olvidó de mí, y por más que intente hacerle recordar la urgencia de recordar, insiste en el olvido: el olvido del exilio, el olvido de los años de la dictadura, el olvido que finalmente nos niega esta actual y necesaria existencia. Estamos, parece decirnos Natasha, viviendo una borradura del presente que se viene arrastrando desde su historia, cuando se exilió en Nueva York, y se trajo toda la memoria obliterada en la enfermedad como metáfora. Tal como escribió Susan Sontag en su memorable libro *La enfermedad y sus metáforas*: «Existe un vínculo entre la manera de imaginar la enfermedad e imaginar lo extranjero. Quizá ello resida en el concepto mismo de lo malo que, de un modo arcaizante, aparece como idéntico a lo que no es nosotros, a lo extraño». Y es lo que la poeta, alejada por años de su tierra natal, ahora

tiene que enfrentar como una extranjera que intenta reubicar su poesía a través de la peste del olvido que padece su compañero: la enfermedad de la memoria como un castigo mítico y también político, la enfermedad de la mente, la falta del recuerdo de *aquellos* años, que ella tiene que reconstruir, porque su amor —el otro necesario e imprescindible— ya no puede hacerlo, y parece que todo nos sume en el olvido de un país, de una historia y sus historias, de un Amor y sus amores —nuestros amores—: nuestra pasión y nuestro deseo de un renacer a un Mundo mejor.

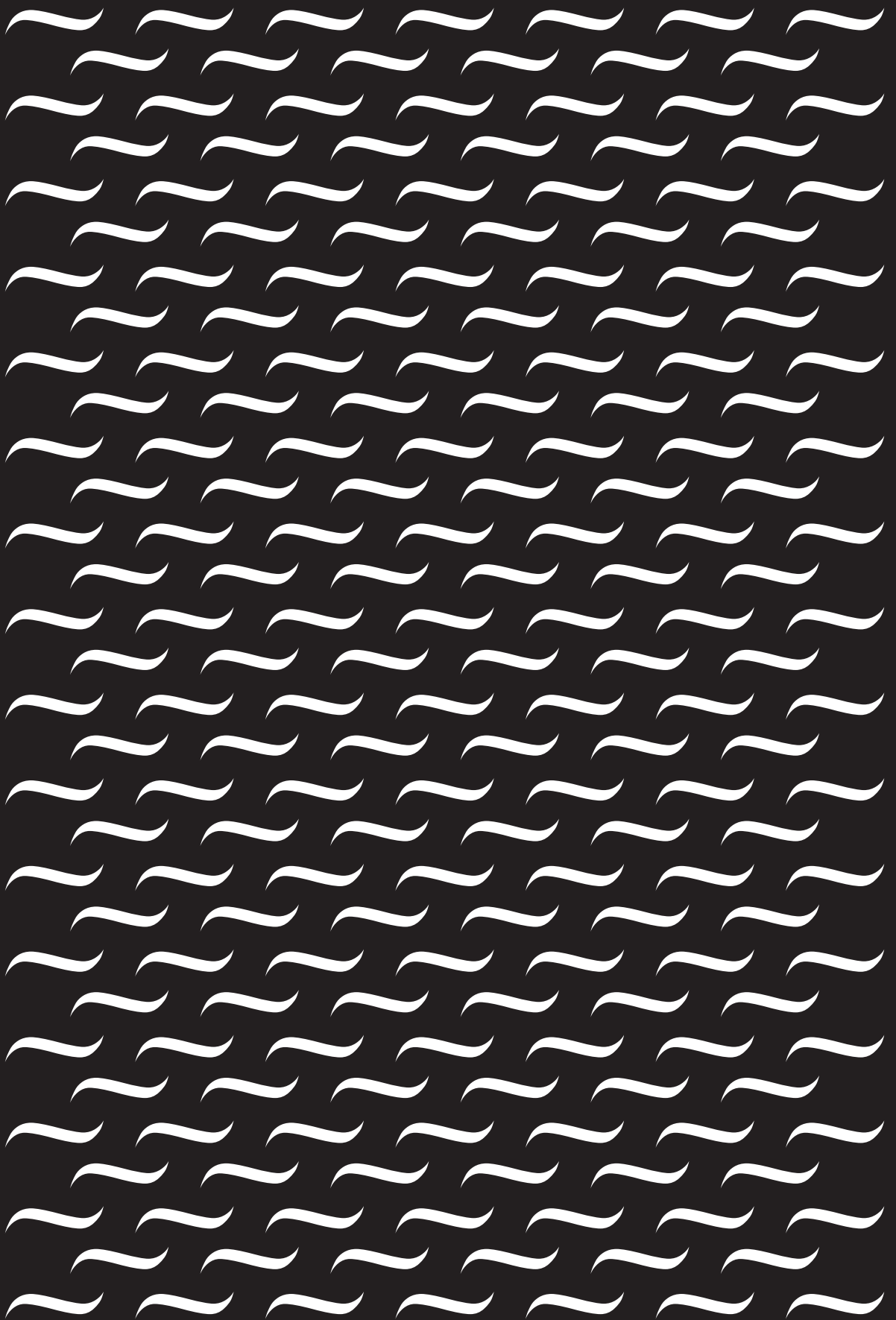
Entonces, en cada poema de *Memoria del Alzheimer* se reconstruye un momento de su necesidad de recordar —como un saber de lo que ahora nos impele— que el otro, que el amor de toda una vida, haga un gesto imposible. Y por lo cual cada poema es el gesto necesario de la historia pasada y también de sus consecuencias actuales.

*Te muestro fotos de la vida / instantes compartidos / apenas /
sabes que ese joven fuiste tú ¿Reconoces a esa mujer a tu lado? / —No sé quién es /
la conoceré / ayer.*

El hombre sin memoria —como en la memorable película *El hombre sin pasado* de Aki Kaurismäki (2002)— no solo ha revuelto las piezas del recuerdo: ya no solo no se reconoce a sí mismo ni a la mujer que posa a su lado en una fotografía; todo se ha vuelto el jeroglífico indescifrable de su propia existencia y ya no hay retorno, porque ha cruzado ante nuestros ojos todas las líneas del tiempo: *No sé quién es / la conoceré / ayer.*

Natasha Valdés, sacerdotisa, poetisa, maga, quien ve hasta lo que no quisiera ver, ha regresado con la potencia de su palabra cada vez más vigente y poderosa. Que se desplieguen todas las alfombras rojas para recibir su memoria porque habrá de permanecer para siempre en la letras del mundo. Ha llegado a Itaca, una necesaria, querida compañera, con su necesaria y cada vez más actual voz.

Teresa Calderón G.



**POLÍTICAS Y NORMAS
EDITORIALES**

Política editorial

Mapocho nace en 1963 y es una publicación semestral dependiente de Ediciones Biblioteca Nacional. Acercando la literatura con las artes, la filosofía con las ciencias sociales, la revista publica artículos, reseñas o testimonios que busquen arrojar luces sobre tópicos diversos. *Mapocho* se concibe como un espacio abierto, libre, plural, que permite la convergencia de modalidades discursivas muy distintas, desde artículos más literarios o sensibles a las afecciones del alma hasta otros más impersonales o cercanos a las criticidades o positivities propias de las disciplinas científicas. Es parte permanente de su preocupación destacar actividades asociadas al patrimonio y la creación, tales como presentaciones de libros, epistolarios de escritores nacionales, recuerdos, entrevistas, fuentes bibliográficas sobre autores de distintas nacionalidades, la publicación de textos inéditos o de difícil acceso, entre otros bienes necesarios para el examen o la valorización de la herencia cultural.

Normas editoriales

La revista busca dar libre curso a la creatividad y singularidad de los autores cuidando, con particular atención, el rigor, la calidad y la pertinencia que exigen los diversos “códices” que circulan por sus páginas. El respeto al orden, al estilo o a la lógica que propone el autor es un valor que se desea resguardar, comprometiendo este valor la identidad misma de la revista. Sin embargo, hay ciertas normas o protocolos que se deben seguir con el objetivo de asegurar uniformizaciones básicas que permitan la coherencia estructural de la publicación.

1. Aunque la revista se reserva el derecho, previa autorización, de reeditar textos, los materiales que postulan a la publicación deben ser necesariamente inéditos.
2. Todos los textos serán evaluados por el consejo editorial.
3. Las referencias bibliográficas se deberán incluir a pie de página. Al término del texto, ordenada alfabéticamente, se deberá incluir la lista total de las referencias que ha venido mencionando al pie.
4. Los títulos de libros o de obras en general deben ir con letra cursiva (itálica), mientras que los artículos de revistas o capítulos de libros deben ir entre comillas.
5. Las referencias bibliográficas incluidas a pie página deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: autor, título del libro (artículo o capítulo de libro), lugar, editorial, fecha y página (s). Ejemplo de libro: Pablo Neruda, *Con-*

fieso que he vivido, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 347. Ejemplo de artículo o capítulo de libro: Michel Foucault, "Nietzsche, la Genealogía, la Historia", *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, p. 20.

6. Cuando las referencias se repitan, el autor deberá emplear la nomenclatura clásica contemplada para distintos casos (Op. cit., Idem., etcétera).

7. Las citas deben ir entre comillas redondas, y la cita dentro de la cita debe ir entre comillas simples. El uso de cursivas se reserva solo para destacados del autor y para citas de textos poéticos. Ni el uso de negritas ni tampoco el de subrayados forman parte del estilo de la revista.

8. El cuerpo del texto es punto 11, interlineado simple, con sangría entre cada párrafo, salvo aquel que comience el texto o sea subcapítulo del mismo. Las citas que se desprenden del texto por su extensión y que se constituyen en un párrafo aparte deben ir con sangría y sin comillas. Las notas a pie de página deben ir en punto 9. El nombre del autor se debe poner inmediatamente bajo el título del texto.

9. El autor debe consignar título, grado académico u otra identificación pertinente, además de su adscripción institucional. Esta información debe ir a pie de página, antes de las notas numeradas, y precedida por un asterisco.

10. Las reseñas de libros deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: título de la obra, nombre del autor, lugar, editorial, fecha y número de páginas. El autor de la reseña debe poner su nombre y apellido al final de la reseña.

11. El autor debe enviar textos en archivos que se puedan intervenir o que sean modificables en su formato.

C O L O F Ó N

Se contemplan dos temas: uno referido a la actual discusión constitucional y el otro a los aportes realizados por pensadores chilenos. El texto fue compuesto con la familia tipográfica *Biblioteca*, desarrollada por Roberto Osses junto a Diego Aravena, César Araya y Patricio González, y para los títulos se utilizó *Amster* de Francisco Gálvez. La forma de este colofón está inspirada en el trabajo que Mauricio Amster realizó en la obra *Impresos Chilenos 1776-1818*. Es un homenaje a su contribución al desarrollo del diseño y la producción editorial de nuestro país. Esta edición consta de 200 ejemplares y fue impresa en Santiago de Chile, segundo semestre de 2021.

✧ DOSSIER: PENSADORES ¶ PRESENCIA DE LA
FILOSOFÍA SPENGLERIANA EN LA OBRA DE EUGENIO
GONZÁLEZ ROJAS *Marcelo Alvarado Meléndez* ¶ EL
JOVEN JORGE MILLAS Y SU VISIÓN DE AMÉRICA
Stefan Vrsalovic ¶ HUMBERTO GIANNINI Y EL
DEMONIO DEL LENGUAJE *Pablo Solari* ¶ DIÁLOGO
CON UN ESCRITO DE JORGE ACEVEDO SOBRE
HEIDEGGER Y NUESTRO HABITAR EN UNA ÉPOCA
TÉCNICA *Jaime Sologuren L.* ¶ ROBERTO TORRETTI:
LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL COMO ONTOLOGÍA
Carlos Rojas Osorio HUMANIDADES ¶ EDUCACIÓN
Y CONSTITUCIONES EN CHILE 1810-2019. ENSAYO
DE INTERPRETACIÓN HISTÓRICA *Claudio Gutiérrez /*
Mercedes López / Carlos Ruiz-Schneider ¶ LA UTOPIA
CONSTITUCIONAL DE LA DEMOCRACIA (DERECHO
DÚCTIL Y PENSAMIENTO DÉBIL) *Francisco Martín*
Cabrero RESEÑAS ¶ ALICE GUY, MEMORIAS
1873-1968 *Nicolás Cruz Barros* ¶ MEMORIA DEL
ALZHEIMER. NATASHA VALDÉS *Teresa Calderón G.* ✧

