



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado



Ideas de América Latina y de Chile en el período de "fundación" y "normalización" de la filosofía en Chile: el caso de Enrique Molina Garmendia

Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Latinoamericanos

Autor: Aldo Ahumada Infante
Profesor Guía: Carlos Ossandón Buljevic

Santiago de Chile, 2017

AGRADECIMIENTOS

Dentro del "yo" con el que escribo esta tesis se hallan muchas personas. Parto por agradecer a Carlos Ossandón, no solo por aceptar ser mi guía de tesis, pues indirectamente viene siendo mi "profesor guía" hace ya varios años atrás. Agradezco a Cristina Hurtado por hacer uso y abuso de su biblioteca, su cariño y sus consejos. A Javier Pinedo, por toda la ayuda y la disposición para resolver dudas y ayudarme con bibliografía. Quiero agradecer también a Ricardo Ferrada, por toda la buena onda y disposición. Agradezco al CECLA y a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile por brindarme todas las facilidades posibles para proseguir y concluir mis estudios de postgrado.

Agradezco a los amigos, a Camila Narváez por su disposición sin interrupciones y su infinito cariño; a Stefan Vrsalovic por los comentarios, ediciones, revisiones múltiples de este trabajo y las siempre buenas salidas y conversas. A Javier Romero, tal como en mi tesis de pregrado dejo aquí las mismas inalterables palabras: por ser prácticamente un maestro de vida. A mi familia, en especial a mi hermana Paula, quien una vez mirándome a los ojos me dijo que no tuviera miedo: ¡y aquí estoy, terminando este ciclo! A Ignacio Gálvez, sin su apoyo prácticamente no habría existido este trabajo. A Natalie Ortiz, por el apoyo y paciencia...y más paciencia.

RESUMEN

Esta tesis analiza la idea de América y Chile que se expresa en la filosofía chilena en la primera mitad del siglo XX. Para ello se utiliza la conceptualización realizada por el argentino Francisco Romero, quien postula que en la primera mitad del siglo XX comienza un proceso de "normalización" de los estudios filosóficos en América Latina. Aquella "normalización" es realizada por una generación de intelectuales que Romero caracteriza bajo el nombre de "fundadores", de los cuales el chileno Enrique Molina Garmendia es uno de sus representantes. Para los efectos de esta tesis, se hace el vínculo entre filosofía y cultura desde el estudio de las ideas que hay de Chile y Latinoamérica en distintas expresiones culturales de la época, como así en diversos pensadores chilenos del período, enfatizando en Molina.

ÍNDICE

1- INTRODUCCIÓN.....	1
2- CAPÍTULO 1	6
2.1 - Delimitaciones, conceptualizaciones y aproximaciones.....	6
2.2 Breve aproximación a la América de algunos filósofos chilenos de la primera mitad del siglo XX: el caso de Jorge Millas, Luis Oyarzún y Clarence Finlayson	19
2.2.1 Jorge Millas.....	21
2.2.2 Luis Oyarzún	25
2.2.3 Clarence Finlayson.....	30
3- CAPÍTULO 2	35
3.1 - Francisco Romero: normalidad filosófica y los fundadores de la filosofía en América Latina.....	35
3.1.1 Antecedentes básicos del autor	35
3.1.2 La Normalización de la Filosofía a través de los "fundadores"	37
4- CAPÍTULO 3	51
4.1 - Enrique Molina Garmendia: Normalizador de la filosofía en Chile.....	51
4.1.1 Abordando la vida intelectual de Enrique Molina.....	53
4.1.2 El Instituto Pedagógico.....	54
4.1.3 Distancia del positivismo.....	59
4.2 Enrique Molina: fundador y normalizador de la filosofía académica en Chile	63
4.2.1 La normalización filosófica en clave cultural: el Chile de Enrique Molina	68
4.2.2 La América de Enrique Molina Garmendia	76
5- PALABRAS FINALES.....	87
6- BIBLIOGRAFÍA.....	89

1- INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca contribuir a una interrogante que vengo desarrollando desde mi tesis de pregrado: ¿Hay filósofos en Chile con sensibilidad latinoamericana?, es decir, ¿existe lo que podríamos denominar 'latinoamericanismo' en la filosofía que se ejerce en Chile? ¿Se puede encontrar en Chile tal sensibilidad americana tal como ocurre en otros países del continente, en cuanto a filosofía respecta? Las preguntas se limitan al siglo XX, particularmente en lo que podemos denominar filosofía académica. Estas interrogantes esencialmente parten de otra pregunta que ha emergido en múltiples instancias dentro del siglo XX en Chile y América: ¿Existe una filosofía latinoamericana? Para el caso chileno, esta pregunta ha estado presente, por ejemplo, en el Congreso de Filosofía del 56' realizado en Santiago; en las discusiones en torno al tema entre Humberto Giannini y Joaquín Barceló a fines de los 70' inicio de los 80'; en seminarios realizados en la Academia de Humanismo Cristiano¹, antes de transformarse en universidad, entre otras instancias que de seguro olvido colocar aquí.

Buscando aproximarse a la pregunta formulada, el presente trabajo estudia las apreciaciones de Chile y América Latina que posee Enrique Molina Garmendia. Para llevar a cabo lo mencionado, se tratará al intelectual chileno y su obra bajo la categoría de 'patriarcas' o 'fundadores'² de la filosofía, como también bajo la categoría de 'normalidad filosófica'³, desarrolladas por el filósofo argentino Francisco Romero. Previamente explicados y problematizados estos conceptos, se planteará que: si la normalidad filosófica que postula el pensador argentino tiene como una de sus características el proceso de que "la cultura se hace parte de la filosofía y la filosofía se hace con la cultura", es decir, la filosofía se transforma en una expresión más de la cultura; una lectura posible de este proceso se puede realizar a partir del estudio del Chile y la América Latina que está operando en el imaginario cultural del país. De esta manera, podemos comprobar que en la instalación de la filosofía como disciplina

¹ En específico me refiero al seminario "¿Es o no posible –de serlo en qué sentido y de no serlo por qué– un quehacer filosófico y/o científico latinoamericano?" realizado en 1982.

² Según la concepción romeriana, los fundadores son los pensadores que "supieron, en un mismo tiempo, abrir las puertas de la universalidad a nuestra filosofía y subrayar la preeminencia del tema americano (Ossandón, 1984: 21). Además, se debe agregar que, para Romero, a los denominados patriarcas o fundadores "les debemos haber integrado nuestra cultura con la preocupación filosófica, haber completado nuestra espiritualidad con una nueva dimensión, que es precisamente la dimensión en profundidad" (Romero, en Ossandón, 1984: 73).

³ Por "normalidad filosófica", tomando las palabras de Carlos Ossandón, entenderemos "la conquista de un espacio para el desarrollo de la 'conciencia filosófica', la incorporación definitiva de ésta a nuestra cultura, el consiguiente auge, extensión y generalización de los estudios filosóficos, constituyen precisamente esas características de 'normalidad' en este quehacer, necesarias para el inicio de un nuevo estadio de la cultura americana" (1984: 70).

autónoma (normalidad filosófica), vemos propagado también este imaginario operante existente en la cultura de la época.

El imaginario al que aludo, como se comprobará más adelante, es el de un Chile como país excepcional frente a sus vecinos países que conforman nuestra América. Aquello lo podemos apreciar tanto en Molina como en otros filósofos chilenos de la época. Esto es lo que se intentará comprobar a través del estudio de la América de los filósofos chilenos de la primera mitad del siglo XX, teniendo a Enrique Molina como el principal pensador a estudiar.

A través de lo mencionado, se afirma que:

a) A pesar de los cambios de enfoque con que Enrique Molina se aproxima a América Latina a lo largo de su vida, sus diagnósticos, las salidas supuestas y la condición de la América Hispana como un lugar para la filosofía no tendrán cambios significativos.

b) Para Enrique Molina, Chile es un país excepcional en la región latinoamericana, pues, influenciado por teorías como el darwinismo social y otras perspectivas de corte positivista, el chileno desarrolla una imagen del país distanciada del resto de los países del subcontinente. Sin desconocer sus ánimos de unidad latinoamericana, pero problematizándolos.

c) En cuanto a la aproximación al pensamiento filosófico latinoamericano, se sostendrá que Francisco Romero tendrá diferencias con Enrique Molina. Se afirma que el primero posee un proyecto tras su sensibilidad latinoamericana; en el segundo puede apreciarse la misma sensibilidad, pero sus aproximaciones son más atenuadas.

Las preguntas y planteamientos esbozados surgen de mi interés por el estudio del 'pensamiento latinoamericano'. Interés que fui adquiriendo gracias a profesores, algunos los considero mis maestros, que compartían tal sensibilidad y me fueron guiando a medida que fui profundizando en ciertas temáticas.

Desde que comenzó mi interés por leer a los intelectuales 'nuestros', paulatinamente me fui acercando a los autores que poseían una sensibilidad que, para identificar de una manera más precisa, denominaré 'nuestroamericana', aludiendo al concepto de Horacio Cerutti⁴. De este modo, mis lecturas se redujeron en cierto momento a un pequeño espectro de pensadores que levantaban un discurso rabiosamente latinoamericanista. Transcurrido un tiempo en la

⁴ Cerutti, Horacio (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: CCYDEL - UNAM.

experiencia de conocer esas fuentes, comencé a entender que tras la América Latina que defendían los distintos pensadores, tras sus discursos se hallaban representados distintos sujetos. Lo más paradójico de todo, es que las 'latinoaméricas' enunciadas por cada uno, en ciertas instancias, estaban en frontal conflicto unas con otras. Así, se aniquilaba una ilusión de homogeneidad que creí haber encontrado como estandarte, frente a un eurocentrismo que impedía, según creía, la reflexión propia. Con el tiempo fui tomando distancia de tal maniqueísmo.

En cuanto a lo filosófico, una de mis primeras lecturas fueron las fraternas polémicas entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea⁵, que giraban en torno a la pregunta por la originalidad de un pensamiento filosófico latinoamericano. Aquellos pequeños libros me mostraron la afirmación –de una u otra forma– de una filosofía propia de esta parte del planeta. A partir de conversaciones con el profesor Ricardo Salas, conocí la "filosofía de la liberación", y me sugirió leer a un tal Enrique Dussel. Sin tener muchas lecturas a cuestas, entendí el grueso de su propuesta, notando así que el intentar comprender a los filósofos latinoamericanos sin haber estudiado filosofía no iba a ser tan sencillo, pues siempre sus reflexiones estaban ancladas al pensamiento filosófico europeo y norteamericano.

Así inicié mi interés. Pero había más, luego de algunas lecturas que años después creo haberlas entendido un poco mejor, me hablaron de Arturo Andrés Roig. Inmediatamente fui a la biblioteca en busca de sus libros, de los cuales *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* fue crucial, pues, con él me adentré en distintas temáticas y distinciones que hasta el día de hoy considero fundamentales para aproximarse a los pensadores de esta parte del mundo.

Luego, a través de lecturas poco guiadas, noté que no era fácil encontrar profesores interesados en la filosofía chilena y americana. A pesar de eso, estuve en una universidad –la Academia de Humanismo Cristiano– en la cual tuve una linda coincidencia. En ese lugar quise adentrarme en los intelectuales chilenos que se preocupaban por la filosofía latinoamericana, sin preguntarme por su existencia, pues entendí que esa pregunta era una de las más estériles que uno podría hacerse y hasta el día de hoy sigo afirmando tal postura. Buscando tema para mi tesis, de entre los profesores que me ayudaron en ese entonces, las palabras de Cecilia

⁵ Hablo principalmente de los libros Salazar Bondy, Augusto. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI; y Zea, Leopoldo. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI. También se pueden ver los trabajos leídos en las IV Jornadas Académicas de la Universidad de San Salvador, Argentina; las cuales aparecen en la revista *Stromata*, XXIX (4) del año 1973.

Sánchez fueron las que me abrieron las puertas. Ahí me enteré que en Chile existían pensadores que en líneas más filosóficas se preguntaban por un pensar latinoamericano, y que justamente fueron acogidos –y ahí la coincidencia– en la Academia de Humanismo Cristiano, antes de transformarse en universidad. Así había descubierto que a eso de los 80', había personas que se preguntaban por cosas similares a las que leía en autores de otros países del subcontinente que habían instalado ese tipo de preocupaciones décadas antes.

En ese tiempo buscaba los exponentes chilenos de la "filosofía de la liberación", de los cuales no hallé existencia. Entonces, mi pregunta comenzaba a cambiar. Ahora era el por qué no hubo tal cosa en Chile. Como un intento de responder la interrogante, comencé a entrevistar a varios intelectuales chilenos que estuvieron deambulando por la Academia de Humanismo Cristiano de ese tiempo. Entrevisté a Eduardo Devés, Humberto Giannini, Carlos Ruiz, Carlos Ossandón, entre otros. Gracias de la información rescatada de las entrevistas, comencé a sospechar que en este país, al parecer, la sensibilidad latinoamericana se expresaba de forma diferente a como se realizaba en otros países de la región. Comenzando a leer a autores chilenos, me di cuenta de que, por ejemplo, la discusión sobre una filosofía latinoamericana se había hecho casi dos décadas después de Zea y Salazar Bondy⁶, sin siquiera citarlos como referencia. Aquello me extrañó debido a que texto que leía de autores de otras nacionalidades sobre el tema, siempre aparecían tales discusiones, muchas veces como punto de partida. En Chile no, sólo se citaban chilenos o europeos, nada de latinoamericanos o muy escasamente.

Leyendo a los autores que estuvieron en la Academia de Humanismo de ese entonces, y que compartían una sensibilidad filosófica y latinoamericana, encontré varias reflexiones que hablaban de una suerte de vacío entre los pensadores chilenos a la hora de pensar América Latina, filosóficamente hablando. Para ese entonces me quedé más menos hasta ahí: pensando y afirmando que en el siglo XX el pensamiento filosófico latinoamericanista en Chile, se establecía desde fines de los 70' inicios de los 80' gracias a pensadores que estando en el exilio, se dieron cuenta que un grupo no menor de intelectuales, influenciados por la "filosofía de la liberación", pensaba en América Latina 'latinoamericanamente'. En otras palabras, lo que afirmaba era que los pensadores chilenos se dieron cuenta que estaban en América Latina estando fuera de ella, en el exilio.

Aquella afirmación con el tiempo fue matizándose, cambiando ciertas posturas más bien gruesas hasta llegar a preguntarme por la América de los filósofos chilenos. Me di cuenta que había más de lo que pensé y de lo que solían decirme, es decir, había mucho más de lo que se

⁶ Hablo de los escritos de Giannini y Barceló.

había estudiado hasta ese entonces. Así, quise comenzar el recorrido con uno de los primeros exponentes del pensamiento filosófico chileno del siglo XX, Enrique Molina, y, en especial, sus apreciaciones sobre Chile y América.

En mis lecturas sobre el autor y otros filósofos contemporáneos a su época, me di cuenta de que existía la preocupación sobre Chile, en menor grado sobre América Latina y sus filósofos. Llegué a creer que esa parte de la historia del pensamiento estaba algo vetada. Que hablar sobre filosofía latinoamericana era algo mal visto. No estaba tan alejado de la realidad, pero tampoco era tan así la cosa. Se reflexionaba en torno a la sensibilidad latinoamericana, más de lo sospechado, pero así y todo era poco sistemático y disperso. Además, la gran mayoría de las veces se realizaba de forma negativa, remarcando, además, una excepcionalidad de Chile frente a sus países hermanos.

En una clase que diera Rojas Mix en el IDEA-USACH, le pregunté sobre esa mirada de Chile frente a los otros países: en realidad mi inquietud iba en relación a la sospecha de un eurocentrismo más marcado en Chile que en otras latitudes del continente; a lo que él me sugirió que fuera a buscar la respuesta en la Guerra del Pacífico. Aquella idea me quedó dando vueltas, y en varias ocasiones me aparecieron apreciaciones similares en relación a los efectos de aquella guerra en la cultura chilena, de entre los cuales la intensificación de un nacionalismo que alejaba a Chile del resto de los países de América Latina fue a la que más le puse atención. Así es como llego definitivamente a la realización de este trabajo. Que es una de las tantas maneras de abordar la primera mitad del siglo XX chileno en su filosofía y cultura.

2- CAPÍTULO 1

2.1 - Delimitaciones, conceptualizaciones y aproximaciones

Generalmente, el estudio del pensamiento latinoamericano se enmarca en dos polos con los cuales se intenta explicar, construir y demostrar ciertas características que dicho pensamiento tendría a través del tiempo. Por un lado, está la búsqueda de las influencias que van nutriendo la elaboración intelectual de los distintos pensadores del continente. Con esto se demostraría que a medida que cambian las formas del pensamiento en países como Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, etc., al tiempo, también, irían cambiando las formas de cómo pensar en los países que componen esta parte de América. Es decir, independiente de que se diga que sean reflejos deformados, copias, apropiaciones, asimilaciones, entre otras maneras de interpretar el hecho, lo que se analiza es la historia del pensamiento latinoamericano en función de lo que se realiza en Europa occidental y Estados Unidos, entre otros países menos influyentes. De este modo, tendríamos una periodización de las ideas muy similar a la realizada en Europa, pues las corrientes de pensamiento serían prácticamente las mismas con la diferencia de que en América Latina éstas se darían de forma más tardía debido a la recepción. Otra forma de estudiar el pensamiento latinoamericano está relacionada a un método más 'arqueológico', y su objetivo es ir en la búsqueda de los pensamientos que puedan caracterizarse, de una u otra forma, de originales. Es decir, una suerte de periodización de ideas consideradas propiamente americanas. El esfuerzo aquí radica en poder demostrar que en América Latina no solo se vive de la copia, sino que también se afirma que hay pensamiento creativo y, lo más importante quizá, originador de nuevas ideas. Parte de esto podrían considerarse algunas corrientes indigenistas, afroamericanas, liberacionistas y de la dependencia, e intentos –fallidos o no– de descolonización epistémica.

A mi juicio, el estudio de las ideas en América Latina ha estado transitando entre estas dos polaridades. Dándole énfasis a lo propio unas veces, otras enfatizando las influencias. Se aventura a veces un frágil equilibrio entre ambas posiciones, sin reparar muchas veces que los límites para ello son tan difusos como cambiante son los modos de leer e interpretar el pensamiento a medida que avanzan los años. Esta interpretación que, dicho sea de paso, es algo aventurada y con ciertas obviedades, no estaría en conflicto, por ejemplo, con la interpretación sobre el pensamiento latinoamericano del siglo XX que realiza Eduardo Devés. Coloco aquí a Devés porque, a mi juicio, es una de las maneras más acertadas de interpretar lo que se ha pensado en el siglo XX latinoamericano. Ambas propuestas no estarían en conflicto,

principalmente porque la primera repara en las formas de cómo se ha historizado el pensamiento latinoamericano a nivel global (como se han elaborado historias intelectuales, de las ideas, etc.); y la de Devés remite a las ideas que surgen a lo largo del siglo, y lo que propone es un modo de historiarlas (exponerlas, analizarlas).

Según la interpretación de Eduardo Devés, el pensamiento latinoamericano ha oscilado entre la búsqueda de la modernización y el énfasis en lo identitario (Devés, 2000), sin la intención de llevar a ambas posturas necesariamente al conflicto:

Junto con afirmar que el pensamiento latinoamericano se divide entre quienes han acentuado la identidad o la modernización, puede afirmarse a la vez y sin contradicción que el pensamiento latinoamericano es la historia de los intentos explícitos o implícitos por armonizar modernización e identidad (Devés, 2000: 17).

Entre la oscilación que plantea el autor chileno y la oscilación entre Influencias extranjeras y creación propia, creo que hay un complemento que, a mi juicio, es insoslayable. La búsqueda de ideas propias inevitablemente remite a la reafirmación de una identidad particular; en cambio la búsqueda de influencias externas daría cuenta de una búsqueda de reactualizar los modos de reflexionar e interpretar el mundo circundante, en otras palabras, se puede decir que esa lectura podría estar dando cuenta de una manera de modernizar las ideas; como diría Devés, de 'ponerse al día'. Quiero dejar esto como una panorámica general sin intenciones de concederle carácter absoluto.

Más allá de identificar modernidades, identidades, influencias y originalidades, mi intención y forma de lectura estará basada principalmente en la búsqueda de las huellas dispersas que conforman el Chile y la América Latina de Enrique Molina. Para esto, y tomadas de manera más bien libre, me basaré en ciertas reflexiones del pensador argentino Arturo Andrés Roig. De este modo, lo que busco es una delimitación conceptual que ayude clarificar y brindar claves de lectura que podrán ser rastreadas a lo largo del presente trabajo.

Como se ha mencionado, las apreciaciones que Molina tiene sobre Chile y América Latina, no son reflexiones sistemáticas ni mayoritarias en su obra. Más bien, lo que el chileno nos dejó fueron ciertos pensamientos que en este trabajo han sido abordados de manera similar a como Roig estudia el pensamiento latinoamericano. Siguiendo a Gramsci, Roig nos dice que la historia del pensamiento latinoamericano, en cuanto a discurso latinoamericanista, ha sido disgregada y episódica. Por lo mismo, la podemos ver subalternizada bajo los macroperiodos que conforman una historia que refleja la voz de ciertos grupos de intelectuales que representan a las facciones hegemónicas en nuestras sociedades. Ellos buscarían con esto un 'proyecto de continuidad' que estaría representado bajo una ilusión de homogeneidad que

habría tras su historia. Antes de proseguir, se debe aclarar que por discurso latinoamericanista entiendo al sujeto colectivo que se afirma como valioso para sí mismo, reconociéndose como parte de una historia y siendo consciente de vivir en un lugar y tiempo determinado; es lo que Arturo Andrés Roig denomina bajo el concepto de *a priori* antropológico⁷. Nunca hay que dejar de lado que aquellos sujetos que hablan 'latinoamericanamente', no siempre representarán a los mismos sujetos. El sujeto colectivo que está detrás de un José Carlos Mariátegui no será el mismo que está tras el discurso de José Enrique Rodó; el sujeto que está detrás de Luis Emilio Recabarren no será el mismo que está detrás de Enrique Molina. Continuando, el Chile y la América de Molina son episódicos frente a su obra mayor. Volviendo a Roig:

Un "episodio" es, en efecto, algo relativo en cuanto es siempre entendido en función de aquello respecto a lo cual es episódico. Una idea de "proceso" resulta inevitable y no hay nada que se oponga a que los "valores episódicos" acaben siendo "periódicos" (Roig, 1994: 139).

Con esto se quiere afirmar que, a pesar de que el Chile y la América de Molina aparecen esporádicamente en sus escritos, se puede identificar un 'pensamiento operante' al decir de Bernardo Subercaseaux; y es más, esa operatividad que aparece en el imaginario que el filósofo chileno tiene de su país y región, puede ser rastreada en otros filósofos académicos chilenos de su época. De este modo, los "valores episódicos" que poseen tales reflexiones podrían transformarse en "periodos". Esto da la posibilidad de construir el Chile y la América Latina que estaría detrás de los filósofos chilenos, y cómo estos imaginarios van cambiando a través del tiempo y a través de los distintos pensadores y contextos. Creo que una historia de esos "Chiles" y "Américas" aún está por realizarse, y en cierta medida, el presente trabajo es un esfuerzo que va en esa dirección.

Tomando las cosas bajo las perspectivas señaladas, se pueden demostrar ciertos continuos que existen en la imagen que Molina tiene de su país y su subcontinente. Como forma de entender la figura de Molina dentro del ámbito del pensamiento filosófico latinoamericano, se recurrió a las conceptualizaciones que el argentino Francisco Romero realizó para caracterizar la consolidación de una filosofía académica en América, cuya temporalidad y características pueden identificarse en Molina. De hecho, Romero considera al pensador chileno como uno de los forjadores (fundadores, patriarcas) de la filosofía en América Latina, filosofía universitaria, institucionalizada, al decir de Cecilia Sánchez. También, podríamos decir que Enrique Molina es

⁷ Para esto ver Roig, Arturo A. (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, Introducción. También se puede ver en "Un escribir y un pensar desde la emergencia", aparecido en Roig, Arturo A. (2008). *EL pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego; entre otros trabajos.

un filósofo 'normalizador' debido a ciertas características que comentaremos en su debido tiempo.

Cuando hablamos de 'pensamiento operante', nos referimos a un imaginario, una cierta noción (imagen) de algo que puede ser comprobado desde distintos ámbitos del espectro cultural de una sociedad, país, etc. Para el caso de Chile, será una imagen-país que comienza a construirse a fines del siglo XIX⁸, en específico después de la expansión que el país realiza tanto al norte como al sur: hablamos de la Guerra del Pacífico en el norte y el avance que el Estado realiza hacia el sur a punta de exterminio de hombres.

Como es sabido, en esa fecha la mayor parte de América Latina entra en un nuevo periodo histórico. Desde mediados del siglo XIX, los países de la región comienzan un proceso de consolidación de los estados nacionales, parte de esta consolidación se refleja en el interés por delimitar de manera precisa las fronteras entre naciones. El proceso debe tomar en cuenta la creación de un 'espíritu' nacional que se propague por el interior de las fronteras; el cual también debe tener la capacidad de reflejarse fuera de sus límites para que otros países puedan identificar, por ejemplo, de qué se habla cuando se habla de Chile. En palabras de Marcello Carmagnani:

El interés nacional otorga un contenido concreto al concepto de soberanía e independencia, ya que se presenta a la opinión pública como difusor de una imagen de unidad geográfica situada dentro de fronteras naturales. Esta idea se difunde con mucha fuerza en las áreas latinoamericanas cuyas fronteras son aún imprecisas (2015: 203).

A esto, se suma la paulatina consolidación de un pensamiento liberal que "en principio favorecería una mayor apertura a las ideas, una participación más amplia de la ciudadanía y una sociedad más abierta" (del Pozo, 2002: 63). Recordemos que es el tiempo de una economía que con ahínco mira 'hacia afuera' para tratar consolidarse, lo que cambiará a fines de la Primera Guerra; además, es el tiempo en que comienzan los 'discursos integradores', en donde se busca delimitar e identificar lo que se dice cuando se habla de 'lo propio'. Esta construcción, porque efectivamente lo es y la realizan los grupos dirigentes de los distintos países del continente, tal como Subercaseaux lo dice, es un proceso que:

No se realiza desde el vacío o desde una tabla rasa: por una parte, ocurre en una sociedad estratificada y de predominio oligárquico, y por otra, se despliega desde un ideario republicano y liberal que termina imponiéndose en todo el espectro político, incluso entre los sectores conservadores de la elite. Se trata de un ideario que se canaliza con vehemencia a través de

⁸ Hay autores que plantean que el imaginario de la excepcionalidad de Chile parte prácticamente desde su nacimiento, para esto ver Pinto, Jorge (2008). "Proyectos de la elite chilena del siglo XIX (I)". En Revista Alpha N°26, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad de Los Lagos.

diarios, revistas, obras históricas, tratados de jurisprudencia, discursos político, leyes, agrupaciones sociales, clubes de reformas, partidos políticos, logias masónicas, instituciones educativas, novelas, piezas de teatro, expresiones gráficas y hasta modas y actitudes vitales (2011: 315).

Continuando con Subercaseaux, ya que nos da una contextualización muy precisa respecto a lo que estaba pasando en el Chile de inicios del XX, nos dice que este 'discurso integrador' –el concepto es utilizado por él– tiene relación con la concientización de lo que significa la consolidación de un Estado nacional. Recordemos que la América Latina finisecular y de inicios del XX inicia un nuevo intento de consolidación. En esto la autoconciencia de estar en un país con sus respectivas delimitaciones, es una idea que la elite dirigente tiene más que presente, pues, la propaga al resto de las capas sociales.

El territorio tiene, por ende, un significado moral, político y hasta metafísico. En esta perspectiva hay que entender la preocupación constante por resaltar la Guerra del Pacífico y los problemas limítrofes pendientes, o el propósito de un discurso que buscó chilénizar como ciudadanos a los mapuches, presentándolos como virtuales individuos que se encontraban en el camino de la civilización, o asociándolos en *illo tempore* a la conformación de una raza chilena única y excepcional (Subercaseaux, 2011: 318).

Por último, Subercaseaux afronta la temática del nacionalismo desde tres frentes teóricos. Desde una perspectiva histórica, una política y una sociológica o funcionalista. Las resumiré brevemente, puesto que resultan útiles para los efectos de este trabajo.

La teoría histórica o difusionista, es una ideología que surge a inicios del XX en Europa y que luego se propaga a otras latitudes, como por ejemplo América. "Una de estas oleadas sería el darwinismo social y el pensamiento organicista y racial europeo" (Subercaseaux, 2011: 320); ideas que, como se podrá apreciar más adelante, son de gran influencia en el pensamiento latinoamericano de fines del XIX inicios del XX. En cuanto a las teorías políticas, Subercaseaux nos indica que es una ideología vinculada a las luchas políticas, en donde se caracterizan las luchas de liberación nacional. Además, "en situaciones de quiebre inminente de una determinada sociedad por una extrema polarización de esos intereses, el nacionalismo opera como una ideología de suturación política" (2011: 320-321), la cual el autor nos indica que suele estar acompañada por una fuerte represión.

Por último, nos quedan las teorías sociológicas o funcionalistas. Esta perspectiva, asocia la hegemonía del nacionalismo con los procesos de modernización. Es la perspectiva que más interesa para los efectos de este trabajo, pues, estas teorías destacan "el rol de la *intelligentzia* como promotora del nacionalismo" (2011: 321). Enrique Molina, a *su modo*, creo que es parte

integrante de esta tarea de instalar un nacionalismo, o bien, una imagen de Chile que cumple con lo que se ha indicado más arriba, al decir de Bernardo Subercaseaux:

Se trata, por ende, de una realidad histórica que calza con la teoría sociológica y funcionalista del nacionalismo, de un nacionalismo que en las primeras décadas [del siglo XX] devino en cultura hegemónica; nacionalismo que se corresponde también –como instancia de cohesión social– con la escenificación de un tiempo histórico en clave de *integración* (Subercaseaux, 2011: 323).

Sumado a lo que hemos indicado recientemente sobre Molina, hay que agregar que su formación en el Instituto Pedagógico, del cual hablaremos bastante más adelante, instala un nacionalismo vinculado, precisamente, a la modernización de la educación.

Hay un proyecto que busca una reestructuración educativa en miras de la construcción de un otro Chile, un país moderno y en vías de desligarse aún más del campo cultural latinoamericano que ve como culturalmente atrasado. Para este caso el rol de los intelectuales es fundamental, ya que son los que llevan la palabra de la cohesión social en 'buenos términos', sumado a que buscan las luces de una modernización que por fin cubra los tradicionalismos operantes que dificultan el avance hacia un desarrollo más acorde a lo que debería ser el país, es decir, más acorde a lo que venía llegando del mundo occidental. Sobre esto, las palabras de Subercaseaux son bastante clarificadoras, ya que efectivamente los intelectuales son similares a los evangelistas, más aún los que poseen una importante carga pedagógica como es el caso de Molina:

En todos los continentes, la *intelligentzia* habría desempeñado un rol crucial en la aparición (o reaparición) de los movimientos nacionalistas. Aunque la *intelligentzia* corresponde a un sector educado y con formación artística y cultural, no denota una clase social determinada, puesto que recluta a sus miembros en todos los sectores de la sociedad [...] Corresponde a una minoría reducida de la población, pero de origen diverso, tanto social como geográficamente y, por lo mismo, con capacidad para extender sus ideas e influenciar a grupos más amplios [...] La *intelligentzia* sería un grupo de interés que, alimentando el ideario nacionalista, busca situarse y extender su influencia en un nuevo escenario cultural, en una sociedad que ya no corresponde a la tradicional. Según este punto de vista, en su carácter amplio de ideología, el nacionalismo obedecería a los problemas y preocupaciones de la *intelligentzia* (Subercaseaux, 2011: 324),

Como se verá más adelante, el proyecto educativo que estaba implantado en el Instituto Pedagógico, de corte positivista, es formador en gran parte de este espíritu reformador, modernizador, de la educación. También funciona como impulsador del imaginario del Chile que se expande por todo el territorio nacional, y más allá de sus fronteras. Con respecto a esto, creo que se nos hacen precisas las ideas de Arturo Andrés Roig en cuanto a los recomienzos del pensar.

Si el territorio tiene un significado moral y hasta metafísico, como nos dice Bernardo Subercaseaux, no será algo tan complejo el captar "un pensamiento ético y de formas de praxis" que le acompañen, dentro de un "desarrollo del pensar en América Latina" (Roig, 2002). Aquello se identifica con los 'modos de objetivación' que realizaría un sujeto a la hora de pensarse, a la hora de autorreconocerse y de autoafirmarse como tal. No hay que olvidar que esos 'modos de objetivación' "son, por cierto, históricos y no siempre se ha logrado, a través de ellos, una afirmación de SUJETIVIDAD plena" (Roig, 2002: 109). Al ser históricos son cambiantes, Roig nos dice que aquellos esfuerzos por reafirmarse como sujeto es un proceso tedioso con pocos resultados exitosos, en sus palabras:

Más aun, diríamos que esa afirmación ha sido y es altamente defectiva, a tal extremo que nos vemos obligados a exponer nuestro pensamiento como sucesivos "comienzos" y "recomienzos", como una búsqueda de "huellas", o como una serie de "emergencias" (2002: 109).

Específicamente relacionado a esto de los comienzos y recomienzos, creo que el inicio del siglo XX nos brinda una nueva forma de reafirmación del sujeto, ya que se tiene conciencia de estar en un tiempo de distanciamiento frente a un modo de pensamiento que se caracteriza por su apego al quehacer científico. El pensamiento de corte positivista suele estar caracterizado por dejarle a la filosofía poco espacio a la especulación, y por eso es que al intentar romper con eso se levantan tantas reflexiones en torno a la libertad, en palabras de Roig:

Nuestros "fundadores" hablaron todo ellos sin excepción de "libertad" y su filosofía podría ser caracterizada para todo el continente como una "teoría de la libertad". Korn, Deústua, Caso, pusieron la libertad como categoría básica de su pensamiento (Roig, 1988: 365).

Mi intención solamente es mostrar esta conciencia de libertad, no criticarla a pesar de tener serios reparos con ella, como por ejemplo, la libertad basada en un pensamiento cada vez más academicista y eurocentrado que deja gran espacio a las formas de cómo expresar tal concepto, aunque tales formas, sin desconocer sus elaboraciones, no logran impregnarse de experiencia histórica y contextual. Me explico: la "normalización filosófica" que expresa Francisco Romero, la de los filósofos nombrados en la cita y a los cuales se debe agregar a Enrique Molina, se caracteriza más por levantar un discurso formalista que por darle cabida a su realidad histórica, así, el concepto de libertad está más pendiente de su uso en el pensamiento europeo de avanzada, en donde Bergson es voz de autoridad.

Continuando, creo que en Molina podríamos ver un 'recomienzo' del pensar. Por un lado, tenemos esta toma de distancia respecto de un pensamiento fuerte finisecular, es decir, el positivismo. También, identifica a un sujeto latinoamericano que por más que se identifique negativamente, realiza un 'nosotros' (sea cual sea) y buscan ciertas salidas a la condición en

que se está. Por último, este recomienzo en el pensamiento tiene vínculos con todo el proceso de reestructuración que viven los países latinoamericanos en términos políticos e históricos. Sobre los recomienzos, Roig nos dirá:

Cada etapa es un volver a empezar, por cierto en un nivel que es el propio de esa etapa. Esta idea, eliminado el marco de la necesidad expresada en la relación "potencia-acto" que signa todo el proceso y en una prioridad del segundo, aun cuando no desarrollado, sobre la primera, es a nuestro juicio rescatable (Roig, 2008: 136).

En relación a esta idea de Roig de los "comienzos" y "recomienzos", una cita que explicita y clarifica aquellos conceptos es la que nos brinda Vilma Figueroa Casas, ella nos dice que:

Los conceptos de «comienzos» y «recomienzos» de forma dialéctica responden en su teoría [la de Roig] a la búsqueda, a través de la historia de las ideas de los orígenes del pensamiento latinoamericano, de ahí que el comienzo sea de forma local, regional o continental, corresponden al pasado, al presente o al futuro, mientras que el recomienzo está relacionado con la renovación constante de las categorías, las influencias y los modelos metodológicos para enfrentar desde la historia de las ideas los comienzos de nuestra historia (Figueroa Casas, 2000: 141).

Estos comienzos y recomienzos corresponden a un sistema abierto, el cual se renueva tanto en sus metodologías como en la elaboración de categorías. Así, se dan nuevos contenidos a conceptos ya utilizados. El tener en vista tales conceptos de Roig, sirve para tener siempre presente que tal como las formas de alienación y dominación se van rearticulando; las formas y mecanismos para enfrentarlas también deben ir variando. La historia de las ideas que propone Roig desde sus comienzos y recomienzos busca, a *su* modo, el mismo objetivo que los teóricos de la postcolonialidad: dar a conocer los mecanismos que utiliza la colonialidad.

Como hemos mencionado, el subcontinente a inicios del XX está en proceso de consolidación de los estados nacionales, unos parten antes, otros lo hacen posteriormente; unos logran un éxito no menor, otros lo logran a duras penas, como por ejemplo Bolivia. De esta forma, quiero dar un paso más. Y es el vínculo que se debe establecer entre filosofía y cultura, para así poder analizar a Enrique Molina y sus apreciaciones nacionales y continentales.

Para el caso de América Latina, filosofía y cultura no son un vínculo que uno pudiera establecer de manera mecanicista. Sobre todo si hablamos de los albores del siglo XX, donde en varios pensadores de esa época se instala la idea de una filosofía con enormes pretensiones asépticas, es decir, una filosofía que logre sacarse las cargas políticas, culturales y todo lo que huela a ciencia social. La filosofía debía ser filosofía a secas. Al menos, los que Romero denomina "fundadores", y posterior "normalización", tienen la mirada puesta hacia allá; en Roig vemos esta idea de la siguiente forma:

Esta fórmula de "filosofía sin más" tiene, pues, el mismo sentido de la que había enunciado Frondizi y es la base teórica sobre la que Romero fundó la categoría de "normalización filosófica", la que consiste en "aproximarnos lo más posible a Europa", en "achicar distancias respecto de ella" (Roig, 1993:138).

No obstante a lo dicho, si se quiere interpretar la filosofía como filosofía latinoamericana⁹, hay que estrechar lazos entre filosofía y cultura inevitablemente: según estimo, justamente habría que realizar lo contrario a lo que se pretendía hacer cuando se decía 'filosofía seria'. Respecto a esto, y al sujeto que filosofa, debemos entenderlo como un sujeto que se "siente y se entiende como latinoamericano, que parte del supuesto de una cultura a la que denomina como latinoamericana y que entiende que es precisamente su cultura" (Roig, 1993: 130). Molina, en este sentido, sí se siente latinoamericano, y su filosofía más allá de querer realizarla apeándose a las formas europeas del pensar, tiene también una función social. Por lo mismo, se debe estudiar desde esa función social y qué sociedad es la que lo está rodeando y qué quiere transformar de ella. En otras palabras, lo que se pretende es ver el posicionamiento político que hay en Molina al buscar lo que busca tras su quehacer filosófico. Para poder esclarecer este punto al que quiero llegar, me es necesario citar, una vez más, a Arturo Andrés Roig. Esta vez en extenso:

El descubrimiento de que entre un "discurso filosófico" y un "discurso político" es posible determinar una estructura epistemológica común, por la cual ambos pueden ser entendidos como discursos opresivos o libertadores; en otras palabras, que es posible analizarlos desde el punto de vista ideológico común en relación estrecha con el *a priori histórico* del cual surgen ambos, abre las puertas para una ampliación del campo de investigación. Metodológicamente, lo que proponemos es simplemente aceptar una verdad que muchas veces se ha enunciado pero no siempre ha podido ser incorporada a la tarea del historiador, que es la de afirmar la necesaria relación que hay entre el discurso filosófico y el sistema de conexiones de una época dada. Si la filosofía es expresión de una determinada cultura es porque está integrada en ella y lo que se ha de buscar es cómo en su raíz misma se da esa relación (Roig, 1988: 381).

Una de las cualidades de la 'normalización filosófica' postulada por Francisco Romero, es precisamente que la filosofía se hace parte de la cultura y viceversa. No ahondaremos mucho en esto ya que será un punto que elaboraré más adelante, sin embargo, quiero dejar claro que si la filosofía es con la cultura, de una u otra forma la filosofía, en este caso la de Enrique Molina, debe reflejar lo propio de su historicidad, y parte de eso son los imaginarios que están dando vueltas en la sociedad, como por ejemplo la imagen de América Latina y la de Chile

⁹ Para los efectos de esta investigación, no me haré cargo de la posibilidad de la existencia o inexistencia de la filosofía latinoamericana, pues, como nos dice Mario Berríos: "El juicio implícito en la duda "no metódica" de si existe o no filosofía en América Latina, no es otra cosa que el primer paso a la negación de su existencia" (1988: 1), y al negarla ya este trabajo carecería de todo sentido realizarlo.

dentro de ella como país excepcional. Por último, y cerrando esta parte de la relación filosofía y cultura, quiero adscribirme a la definición que el filósofo mendocino tiene del concepto de cultura. Así se instalan los límites necesarios para no entrar en confusiones.

La cultura se encuentra integrada por el conjunto de bienes y de relaciones a través de los cuales un determinado hombre histórico ha puesto en ejercicio una de las funciones más decididamente definitorias del ser humano: la de **objetivación**. Y como la función de objetivarse no se realiza de una misma manera sino que hay modos históricos de hacerlo, pues, no cabe duda de que debemos ampliar aquella primera definición de cultura, agregando a los bienes y relaciones, los modos funcionales con los que los producimos a todos ellos. Pero la cuestión no concluye ahí, pues, las culturas son hechos históricos y es por eso mismo que deberíamos mencionarlas inevitablemente en plural (Roig, 1993: 131).

Al ser las culturas hechos históricos, las formas de valorar, o bien enjuiciar, imaginar, proyectar, también tienen ese proceso dinámico. Para el caso de este trabajo, el Chile de los filósofos de la primera mitad del siglo XX, sospecho que no será el mismo de los que escriben en la segunda mitad del siglo. Ahondar en ello sería tema para una próxima investigación.

La cultura sería, entonces, "un fenómeno social, y la historia de la cultura es una historia social del hombre atendiendo al proceso constante de objetivación" (Roig, 1993a: 82). Por último, si se quiere afrontar esta problemática de la relación filosofía y cultura, "la metodología que se ponga en ejercicio no será ajena a cuestiones de método características de las ciencias sociales" (Roig, 1993: 131). Así, la filosofía diluye las fronteras que celosamente custodian los vigías desde las atalayas académicas.

Ahora, queda el estudio de un concepto que aparecerá a lo largo de este trabajo, el cual está en sintonía con lo que venimos proponiendo. Hablamos del concepto de 'institucionalización de la filosofía'. El concepto es trabajado por Cecilia Sánchez, quien lo viene proponiendo hace un tiempo para trabajar tanto las ideas como el ejercicio de la disciplina filosófica y su desarrollo en América Latina.

La mirada institucional, es una perspectiva analítica que repara en las relaciones existentes entre las ideas y sus lugares y formas de enunciación, dando así una perspectiva que no atiende a las ideas desde sí mismas, es decir, no busca una mirada inmanentista, sino más bien intenta analizar la red de acontecimientos de los cuales las ideas son parte. El énfasis en la institucionalidad, "permite entender las ideas y corrientes filosóficas provenientes de los diversos centros del saber a partir de su forma de circulación por lugares político-epistemológicos de enunciación" (Sánchez, 2015: 147). Para Cecilia Sánchez, esta perspectiva estaría ampliando la mirada al estudio de las ideas y las corrientes filosóficas, en contraste al estudio que realiza la historia de las ideas como disciplina. En breve, una mirada institucional

profundiza en las mediaciones existentes entre instituciones, formas y lugares de enunciación.

En palabras de la misma autora:

La pregunta por la institucionalidad atiende más bien a las mediaciones y excedentes provenientes de instituciones como el Estado, la Iglesia, el mercado o la sociedad civil en los sistemas educacionales y en el saber en general. En la esfera de la institucionalidad habría que incluir también las mediaciones y repercusiones provenientes de la cultura local, del género o la diferencia sexual, de la lengua y de las economías mundiales. Estas mediaciones son voces que permean las ideas o corrientes de pensamiento emitidas o recepcionadas (Sánchez, 2015: 147).

Este punto de inicio para el tratamiento de las ideas y de las corrientes de pensamiento, quiere indicar que las ideas no 'están en el aire', que inevitablemente tienen nexos con distintos poderes que van, de una u otra forma, normando y dando forma las enunciaciones. Aquí las ideas son estudiadas al "trasluz de las *marcas* propinadas por los grandes y pequeños acontecimientos, signos y poderes que, traducidos, vuelven legítimas determinadas estrategias de significación" (Sánchez, 2005: 569).

El campo del saber siempre estaría mediado por otros campos, tal como los otros campos también lo estarían. En esta perspectiva, se puede afirmar que el saber y las ideas sólo son realmente discernibles en la medida que se estudien sus nexos, influencias y condiciones de posibilidad dentro –o fuera– de formas y lugares determinados, pues, "el saber no se comprende si no se lo reconoce en un tipo de *economía* que establece maneras autorizadas de escribir, de leer y de hacerse oír" (Sánchez, 2005: 569). Se trata de indagar cómo el pensamiento filosófico logra tener un lugar cuya validez "se revela en dimensiones que son, a la vez, topológicas, políticas y epistemológicas" (2005: 569).

Se dijo que la mirada institucional confronta una cierta manera de entender y practicar la "historia de las ideas". Una historia que se concentra en las ideas únicamente desde sus lógicas internas, ajenas a las tramas que existirían en torno a ellas, sin considerar el modo como se especifican o forman parte de una red de relaciones. Para tal afirmación, Sánchez contrapone la visión institucional a dos formas del estudio de las ideas que se enmarcan dentro de lo que se reconoce como 'historia de las ideas'. Hablamos de la mirada denominada *racionalista* y *racionalista-romántico*.

La forma *racionalista* del tratamiento de las ideas, acude a una organización progresiva de las ideas, en donde ellas estarían organizadas de "acuerdo al progreso por *edades* o *etapas* de ciertas *ideas magistrales*" (Sánchez, 2005: 570). Para Cecilia Sánchez, dicha organización asume una coherencia interna, autónoma y evolutiva del pensamiento, el que estaría ligado a

un 'patrón enciclopédico del saber'. Aquella forma se legitimaría mediante el Estado nacional de corte republicano del siglo XIX.

La forma *racionalista-romántico*, más que en el texto reparará en el autor. En la forma anterior, se hace énfasis en la trama temporal del pensamiento (edades, generaciones, períodos), aquí el autor estaría cohesionando el saber. Según Cecilia Sánchez, la debilidad que tendría esta perspectiva es la de considerar al autor como una unidad autónoma de pensamiento. En sus palabras:

El problema es que el autor se concibe como un *genio*, cuyo pensamiento se genera desde sí mismo, ignorando el campo complejo de discursos que contribuyen a forjar el pensamiento de un autor, así como el conjunto de relaciones sociales que posibilita la aparición del fenómeno discursivo (Sánchez, 2005: 570).

De este modo, se busca ir más allá de la idea misma conectándola con su temporalidad histórica y las tramas políticas que la envuelven. Como ejemplo, podemos decir que en América Latina el pensamiento filosófico, tanto en los siglos XVIII y XIX, giró primeramente en torno al poder de la Iglesia; luego el espacio comenzó a ser disputado con el poder del Estado, el cual termina siendo hegemónico sin desmerecer el poder de la primera. De esta manera, "el espacio político-epistemológico se encontraba, por así decirlo, *fusionado* al territorio normativo de una u otra de las instituciones mencionadas" (Sánchez, 2005: 572). Ambas instituciones velaron por la homogenización del saber, pues, solamente validaron ciertas formas así como desestimaron y censuraron muchas otras. Se agrega a que los cultores de la filosofía en ese entonces, se caracterizaban por ser pensadores autodidactas cultos que compartían el interés por lo filosófico tal como también se interesaban por la literatura, la jurisprudencia, la política, etc. Lo que al pasar el siglo irá cambiando.

En la América Latina del siglo XX, el pensamiento filosófico comienza a ser un ejercicio cada vez más especializado, teniendo así al autor como un hombre avocado únicamente a la labor –para nuestro caso– filosófica; además de que la disciplina comienza a ganar una cierta autonomía para la realización del ejercicio intelectual, pues, comienza a dejar su condición de saber auxiliar. La especialización del saber, es un fenómeno que no sólo corresponde al ámbito filosófico, sino que también afecta a otros saberes y discursos, lo que produce una ampliación y diversificación de las especialidades en el campo de la cultura. Al decir de Cecilia Sánchez:

Al ampliarse y diversificarse socialmente, los sistemas culturales han ido gestando –no sin contradicciones– una estructura conforme al modelo intelectual moderno. La producción y transmisión de bienes culturales se especializa según una creciente y compleja división del

trabajo intelectual, volviéndose predominantes los grandes "aparatos hegemónicos", en especial la universidad y la prensa (Sánchez, 2005: 572).

Decíamos que esta perspectiva confronta aquella historia de las ideas que estudia el pensamiento desde sus lógicas internas. A mi juicio, esta crítica solamente tiene plena validez en relación a la historia de las ideas más tradicional, no correría, o solamente de manera muy parcial, para la historia de las ideas que realiza Arturo Andrés Roig, entre otros.

Como hemos señalado, para el estudio de las ideas poco provecho tendría si lo hiciéramos desde las ideas mismas, lo que importa es la función social que poseen; además de las tramas del poder que hay detrás, las cuales serían identificadas, entre otras formas, a través de los 'modos de objetivación' que ejercen los distintos sujetos. Esto lo notamos en la filosofía que propone el pensador argentino, ya que para él la filosofía debe tomar conciencia de su tarea y de los poderes que hay en juego, pues "se trata de una historiografía marcada muy fuertemente por situaciones históricas y sociales que no pueden ignorarse" (Roig, 2008: 164). Para Roig, la filosofía, además del reconocimiento de ciertos sujetos que se reafirman como valiosos para sí mismos, que es parte central de su construcción para una filosofía latinoamericana, también debe identificar los modos cómo la filosofía ejercida en América Latina ha tendido a ser más opresiva que liberadora. Para esto es esencial introducirse en el tema de las ideologías y cómo estas logran instalarse a través de formas de construir la historia, como bien nos dice Roig:

Los sectores de poder, con sus intelectuales, crean su propia imagen histórica continua y aseguran su permanencia; esos mismos intelectuales colaboran para que esa clase se "apodere" de las "imágenes" de la Historia, que son, en última instancia, imágenes de ella misma (Roig, 2008: 137).

Las 'formas de hacer historia', también son formas de subjetividad que realizan objetivaciones, y aquella construcción tiene que ver con la red de entramados que van atravesando los discursos que la componen, y que, al final de cuentas, vemos esto como la imagen histórica continua que puede ser mostrada. Aquí es donde Roig nos habla de un cambio a la hora de estudiar las ideas y las corrientes de pensamiento:

Tal vez el cambio a que aludimos pueda ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento (Roig, 1973: 218).

Aquel 'sistema de conexiones' es el que hay que analizar, y es al final de cuentas algo similar al que se analizaría desde la mirada institucional, que muestra con todo algunas diferencias. Creo que la distancia recaería en que la historia de las ideas que propone el argentino, tiene una

función de reivindicar cierto sujeto que suele estar marginado de los discursos hegemónicos, la cual es realizada reivindicando esas actitudes que dan un 'nosotros' particular, un 'nosotros' que suele emerger desde los quiebres, las fisuras del poder. La mirada institucional pudiera, en cambio, estar más interesada en el modo no exterior, estrictamente político, de determinación de las ideas o enunciados.

Teniendo presente los conceptos considerados clave para este trabajo, pasaremos ahora a revisar una lacónica panorámica chilena sobre la reflexión en torno a Latinoamérica. Aquella se nos hace pertinente para así precisar ciertos patrones que unen a distintos pensadores filósofos chilenos de la época. Remarco que no hay una intención de abarcarlo todo, sino más bien la de dar a conocer ciertas ideas o patrones más generales que nos proporcionan un determinado "marco". Así se presenta una problemática que podría ser de mucho provecho si se quiere ahondar en el estudio de la América Latina de los filósofos chilenos.

2.2 Breve aproximación a la América de algunos filósofos chilenos de la primera mitad del siglo XX: el caso de Jorge Millas, Luis Oyarzún y Clarence Finlayson

Como se mencionó, mi intención aquí no es mostrar la totalidad de reflexiones que han realizado sobre América los filósofos nombrados en el título del apartado; puede que tampoco aborde las ideas más emblemáticas que posean Millas, Oyarzún y Finlayson. Una labor de tamañas características sería realizar una nueva tesis con nuevas propuestas. Además, creo no tener la suficiente claridad aún como para discernir qué ideas son las más emblemáticas de cada filósofo, pues carezco de la información suficiente para tal tarea. Sin embargo, creo poder aventurarme en ciertas reflexiones de utilidad para apoyar este trabajo.

Tomaré ciertas ideas de los pensadores nombrados que considero esclarecedoras, en relación a la posibilidad de una filosofía americana y su relevancia como tema reflexivo. De este modo, quiero demostrar que la América Latina sí estaba en el interés de los filósofos chilenos emblemáticos de la primera mitad del siglo XX, a pesar las pocas veces que escribieron en relación al subcontinente. Ahora, que sus diagnósticos y sus respuestas a las preguntas sean de carácter más bien negativos, es "harina de otro costal". Los trabajos a los que haré mención serán "Carta a José Ortega y Gasset" (1937) de Jorge Millas, de Luis Oyarzún será el trabajo "Nota sobre la inquietud americana" (1944), y finalmente expondré algunas ideas aparecidas en el escrito "Expresión de la cultura americana" (1945) de Clarence Finlayson. Los primeros

dos trabajos aparecieron en la revista *Atenea*, de la Universidad de Concepción; el último apareció en *Revista de las Indias*, de Bogotá, Colombia.

El interés principal de este apartado, radica en la demostración de que Latinoamérica sí era una cuestión a tener en consideración a la hora de hacer filosofía. De una u otra forma sí aparece la interrogante en ciertos filósofos chilenos. Eso sí, siempre de manera menos marcada que en otros países, sobre todo en lo que respecta al estudio de las ideas de los pensadores latinoamericanos.

A medida que uno se va introduciendo en el tema, se puede notar que en la filosofía chilena de la primera mitad del siglo XX hay mayor insistencia en un filosofar que dé cuenta de un pensar afirmativo y original, que un estudio y lectura de los distintos pensadores latinoamericanos que andan en busca de semejantes reflexiones. No quiero decir con esto que no existan tales trabajos, lo que afirmo es que esa forma de abordar la problemática, acudiendo a una historia del pensamiento filosófico latinoamericano, es una aproximación escasamente afrontada por los filósofos chilenos. Si bien son sensibles a la posibilidad de un pensar afirmativo y original, desconocen –en cambio– lo que viene haciéndose en América Latina en esta dirección.

Esto, no solo correría para la construcción de una historia de las ideas latinoamericana, lo mismo sería para una historia de las ideas en Chile. Respecto a esto, es dable ensayar distintas hipótesis de trabajo, dentro de las cuales podríamos destacar, por ejemplo –y de manera bien aventurada–, las diferencias que existen con los pensadores argentinos que poseen semejantes preguntas. Dentro de esta comparativa, creo que en Chile no tuvimos alguien semejante a un Alejandro Korn que incentivara un pensamiento chileno, lo cual, evidentemente, produjo menos interés en el estudio de la producción filosófica local, independiente de los juicios que se pudieran hacer respecto a su calidad y autenticidad.

En esto creo que Enrique Molina fue uno de los filósofos más destacados del periodo junto a Luis Oyarzún; la diferencia de Molina radica en que hizo el esfuerzo de historiar el pensamiento filosófico en Chile. A Luis Oyarzún, mediante Leopoldo Zea, se le había pedido algo semejante, que realizara 'la historia de las ideas en Chile', lo que se vio truncado debido a la temprana muerte del pensador y poeta chileno.

Sumado a lo mencionado, este apartado tiene la intención de mostrar otras aproximaciones a América Latina realizadas por filósofos chilenos que escriben en los tiempos de Enrique Molina. Así, vemos ciertas coincidencias en las maneras de entender y las formas de pensar tanto al continente americano como a Chile. De esa forma, reforzamos las ideas que nos

proporciona Bernardo Subercaseaux en cuanto a los 'pensamientos operantes' que existen en la cultura en un momento histórico dado.

En síntesis, se busca un modo de reforzar las ideas de Enrique Molina en torno a la temática, intentando dar así un sucinto panorama que ayude a comprender mejor las ideas que deambulaban sobre la América nuestra.

2.2.1 Jorge Millas

"Esta carta que ahora recibe, no lo olvide, es el de «un joven que estudia filosofía»", escribía Jorge Millas a Ortega y Gasset. Una de las razones principales que tiene la carta de este joven chileno estudiante de filosofía, es decir al filósofo español "ciertas cosas sobre América, que, se me antoja, resumen un gran asunto mundial" (1937: 565). Antes de proseguir en el avance de este particular escrito de un muy joven Millas –de 20 años–, es importante indicar que el escrito del que estamos dando cuentas, era parte de un trabajo mayor que llevaría por título *Cuatro temas de América*, obra que no fue llevada a término por razones que desconozco. Lo importante de este hecho, es que independiente de que la obra no fue llevada a cabo, existen las intenciones de una reflexión en torno a lo americano, no es, por lo tanto, un tema que se soslaye.

Este joven de veinte años, en reflexión sobre América, nos va a mostrar su apatía, su cansancio frente a la producción que se elabora en torno a dicho continente. En sus palabras, Millas nos dice que "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" (1937: 565). Luego advertirá que las cosas que dirá no pueden ser confesadas en América misma, la razón es que en el continente americano se padece de un "exceso grave de optimismo". Aquí la gente vive diciéndole sí a todo, y nadie quiere hacer preguntas. Este "sí emocionado es más patente y radical en lo que atañe al sentido mismo del continente como cultura" (1937: 565-566). Para Millas, esta suerte de cualidad que identifica en el hombre americano, no la entiende como virtud, de hecho todo lo contrario. Para el joven chileno, la vida no sólo se vive de afirmaciones, la negación es la parte que equilibraría las cosas, es la parte que completaría el sistema. Por eso es que aquí en América se vive una atrofia:

La vida es por esencia creadora de valores, y éstos van quedando en el camino como la huella de plateados arabescos en la ruta de la oruga. Mas siendo todo valor positivo sólo una fase del

sistema total que con el afirmativo se completa (bueno-malo; valioso-no valioso), toda afirmación articula necesariamente en la negación respectiva (1937: 566).

Cuando una persona opta por un valor, cualquiera sea este, al no confrontarlo con el no-valor que le sería adyacente, la ecuación final no estaría en condiciones de ser resuelta. El sistema sólo puede ser completo en la afirmación de un valor y la negación de un no-valor que sería el complemento indispensable.

En todo proceso de valoraciones debe haber dos fases simultáneas que marchen a parejas: la fase afirmativa y la negativa que le sigue, la adhesión y el repudio, el sí y el no. A este pensamiento lo aclara mucha la siguiente paradoja: la afirmación de un valor ha de consistir, no sólo en el sí clarividente de la afirmación, sino además en el de la negación respectiva. Ha de haber tanto de positivo en el sí como en el no (1937: 566).

Como Millas lo indica, América olvida la "porción negativa de esta arquitectura positiva del continente". Precisamente la tarea que invita Millas a realizar es la de construir, levantar, exponer las negatividades de toda positividad por la cual se opta. Además, se percibe en el barómetro cultural de Millas una soberbia anormal en el hombre de su tiempo de estas latitudes. Sobre las reafirmaciones culturales americanas, el filósofo chileno es algo pesimista, no les encuentra sensata validez, y es más, el intento de levantar siquiera la inquietud de la búsqueda de una originalidad ya sería caer en un absurdo:

¿Qué sentido tiene la afirmación de América como cultura, que de eso se trata aquí precisamente? El fundamental es este: pensar en la posibilidad de una cultura estrictamente americana, como fuente creadora de nuevos valores y de estilos inéditos. Lo absurdo no estriba tanto en desear semejante cosa, como en creerla posible, aunque ya el simple desearla implica muchas anomalías, que a su visión [la de Ortega y Gasset] de seguro no escapan (1937: 567).

Continuando con el tema de esta reafirmación de una cultura particular, cosa que como hemos visto sería una aventura infructuosa, Millas nos dirá las siguientes palabras:

Pero la mayoría de los que juzgan este problema han dado en bregar por un americanismo cultural observando que, especialmente en el arte, tiene América riquísimas fuentes ocultas de originalidad y de temas: tiene su indio, su paisaje, su tipo humano, en fin, su política y su revolución (1937: 567).

Para el autor de esta 'carta', el prenderse de objetos y temas con los cuales poder establecer originalidades, es un modo muy débil de querer pretender postular la tan anhelada particularidad del hombre de este continente. Aquella debilidad se expresa en que anterior a los objetos y temas a los cuales uno pudiera recurrir como tabla de salvación a la hora de postular originalidades, deben estar el estilo, el ritmo, la acción misma del vivir, la cual debe entenderse bajo una lógica determinada. Por lo dicho es que Jorge Millas dirá que:

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 (1937: 567).

En palabras de Roig, lo que Millas nos dice es que el hombre americano primeramente debe objetivar su mundo, darle actitud reivindicativa al sujeto colectivo que, si se piensa bien, debería ser el propio chileno quien dé el paso. Falta el valorarse a uno mismo, así la historia no sería la misma que identifica el joven filósofo que escribe, pues, una forma valorativa en el sujeto tarde o temprano devendría al plano discursivo, y en ese momento ya veríamos otra historia, y, por supuesto, otra sería la filosofía.

De la problemática de nuestra condición defectiva, incompleta, pasamos a una que podría identificarse como un lugar común. ¿Qué cosas nuevas podría aportar un continente como el americano si todo lo que aprende lo aprende de Europa? ¿Qué cosas nuevas aportaría el hombre americano si él practica lo que el hombre europeo piensa, al decir de Alberdi? Para Millas, América no es que no pueda contribuir en nada, sólo que aún debe buscar. Eso sí, la salida a esta problemática no está tan lejana como se piensa, ya que los valores cada vez más se universalizan, y América es parte de esa universalización.

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: 569).

América en la historia mundial. Desde ese proceso de inserción es que el hombre americano tendría la posibilidad de aportarle algo a la humanidad. Desde una óptica así ¿nuestra América simplemente debería callar para siempre, pues su boca no estaría habilitada para ser voz? Es una lectura posible: desde lo que nos plantea el Jorge Millas de 20 años, América se concibe básicamente como una prolongación de un universalismo no cuestionado. Esa supuesta universalidad llega a tal punto, que su proceso de expansión se produce en los siglos XVIII y XIX; es decir, lo que sucede en Millas, remarco lo de joven ya que hay que entenderlo bajo esa lógica, es que confunde la historia europea con la historia mundial; lo que para ese tiempo no era tan de extrañarse porque la historia de Europa tendía a ser la historia de todos.

América como venero de energías remozadas, como fuente de impulsos, como retoño emergente de vitalidad; he ahí el aporte nuestro. Vitalidad, pero no logos. Estos quinientos años que hay de historia americana, son la historia de nuestra incorporación a una vida

mundial, como el oriente ha tenido la suya, aunque más tarda y más arisca, tal vez si por su anterioridad al proceso de universalización de la cultura, que empieza eficaz y definitivamente sólo en los siglos XVIII y XIX, con la «ilustración» y la «revolución industrial» (1937: 569).

En América hay vitalidad, la vitalidad de un pueblo joven con supuestos quinientos años, juventud vital que puede jactarse de aquello, pero jamás de poseer el logos. No, el logos ya son palabras mayores, ya que el logos en bocas pueriles es un seguro devenir en desastre. Por eso es que en América sólo se pueden reforzar las ideas gestadas en un lugar ajeno. Respecto a la cultura, esto no sería tan así, ya que culturalmente América cada vez más se estaría 'universalizando'.

Cuando uno habla de eurocentrismo y no sabe cómo explicitarlo, cómo expresar aquel proceso de tener a Europa como la medida de todas las cosas, creo que las palabras de Millas vienen de mucho provecho, más que cualquier diccionario de conceptos afines a estos temas:

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. Fué tal clave, el proceso creador de una cultura como *ser ideal*, que poco a poco fué 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. No otra cosa que andamiaje del universo son las ciencias, el arte, todas las formas de la acción del hombre [sic] (1937: 570).

El punto cúlmine de esta universalización, es decir, el mayor estadio alcanzado por Europa, lo proporcionaría *la vida como técnica*. Aquel modo de vida vendría a ser la forma universal por excelencia. En esa etapa estaría escribiendo Jorge Millas, aquellas serían las aguas por donde se moviliza su presente.

En efecto, ha habido en el último siglo una como etapa escolar del mundo, en que un maestro exigente, Europa, enseñaba a sus alumnos del resto del orbe las primeras letras de una cartilla entretenida y tentadora: la técnica novecentista de la diplomacia y de la industria. Los discípulos fueron muy aventajados, tanto como lo exigían las duras «lecciones» del profesor (1937: 571).

En breve, el proceso de universalización de los valores sería lo que salvaría a la América del vacío existencial del que daría cuenta Millas. Además, en esta parte del mundo no habría aún capacidad de reflexión auténtica, propia, sino las posibilidades de éxito estarían apuntando al perfeccionamiento de ideas nacidas en Europa, es decir, nuestra salida del mutismo recae en qué tan integrados estemos a esta supuesta 'cultura universal'. Respecto de dicha cultura, nada más sensato y ubérrimo que dejarse llevar por la corriente del río, pues, ir a contracorriente es sólo tarea de ilusos héroes de causas perdidas.

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 (1937: 572).

Lo último que me quedaría por agregar, sería el no confundir cultura hegemónica con cultura universal. Desde una óptica que reafirme a los pueblos que no detentan el poder, una reafirmación consciente de la condición desventajosa, "asumiéndola sin resignación", creo que podría tener más capacidad heurística en el pensamiento que desde la posición que toma el joven autor. Como veremos más adelante en este trabajo, las apreciaciones que posteriormente tendrá Millas sobre América no serán muy diferentes a las ya comentadas, y es más, creo que profundiza la negatividad de sus apreciaciones.

Pasemos ahora a las apreciaciones de Luis Oyarzún, el poeta, ensayista y filósofo chileno que escribió un diario íntimo, que de íntimo al parecer poco tenía ya que cuentan algunos que en varias oportunidades lo dejaba olvidado en lugares varios. Del 37' pasamos ahora al 44'. Tengamos presente que aún no termina la Segunda Guerra, aún se está en un mundo bastante caótico, lo que es un contexto relevante para entender el texto del chileno.

2.2.2 Luis Oyarzún

Para Oyarzún, en el presente en el que escribe ocurre un fenómeno que considera digno de análisis: ha nacido una inquietud que, a pesar de no cargarla de negatividades, sí guarda ciertas aprensiones con la liviandad con que algunos pensadores afrontan la temática. Aquella temática de la que hablo es precisamente la América Latina. Para Oyarzún, esta sensibilidad de los pensadores americanos por su continente toma cada vez más fuerza. Como vemos, la temática no es un tema invisible, hay personas que se hacen cargo de él: y son chilenos. Citemos el inicio del trabajo de nuestro poeta filósofo:

La mirada vigilante del espíritu puede advertir que en estos mismos días se está produciendo entre nosotros un crecimiento del interés por las cosas chilenas y americanas, sobre todo en ciertos sectores juveniles. Semejante fenómeno, ocasionado en buena parte por la ansiedad que sentimos por nuestro destino futuro, es auspicioso y estimable en sí mismo, por tratarse de un movimiento espontáneo que demuestra cómo gana terreno en los espíritus la idea de que nuestra propia existencia constituye un problema apasionante y grave, que requiere de la concentración total de nuestros esfuerzos, si es que deseamos avanzar por el camino de las realizaciones efectivas (1944: 164).

El pensador chileno, nos advierte que el estudio de 'lo nuestro' debe tener presente ciertas cosas que podría hacernos caer, como chilenos y como latinoamericanos, en una posición que, más que poco provechosa, es ciega. La ceguera recaería en el contexto mundial que se estaría viviendo. Como hemos mencionado, la guerra ya había mostrado todos los dientes que hubiese podido mostrar, exceptuando el golpe bajo –en el más amplio sentido de la palabra– que espetaría Estados Unidos el 6 y 9 de agosto del 45' a Japón. Desde esa óptica, a mi juicio, es que hay que entender este escrito de Luis Oyarzún. Lo que hay detrás de sus críticas, es un llamado de atención a lo que está pasando fuera de las fronteras latinoamericanas. Cuando uno vive tranquilo, la realidad ajena es difícil hacerla parte de uno, la desgracia de 'los otros' cuesta no mirarla a lontananza, y precisamente ese es el llamado que hay detrás del poeta chileno, hay que dejar a veces de mirarse a uno mismo:

Sin duda está desarrollándose entre nosotros, y he oído decir que lo mismo sucede en otros países del continente, una vigorosa corriente de pensamiento que aspira a dirigir la visión hacia los horizontes más cercanos; en nuestro caso, Chile y América Latina. Comparto plenamente esta actitud en el sentido de que debemos polarizar nuestras energías, concentrándolas alrededor de nuestra realidad y consagrándonos a trabajar por la resolución de nuestros problemas fundamentales. Esta afirmación me parece un axioma esencial como principio realista, intelectual y activo al propio tiempo. Sin embargo, ¿podríamos olvidar que vivimos en un mundo cuya historia tiende a hacerse universal y cuyas fuerzas combatientes giran también dentro de nosotros mismos? No somos ajenos, como algunos propugnan, a lo que en este momento sucede lejos de nuestra tierra. La lucha mundial y sus vicisitudes, así como las ideologías que operan en su seno, se desarrollan en un plano único, que es justamente el mundo entero (1944: 165).

Esta cita nos demuestra el llamado que existe en Oyarzún, el juicio que hay no recae en lo que se está realizando por los distintos pensadores latinoamericanos que poseen cierta sensibilidad por 'lo nuestro', sino que lo que se critica es precisamente lo que no se está haciendo. A mi entender, el llamado de atención que Luis Oyarzún realiza está dirigido a una vertiente latinoamericanista algo polarizada, la cual bajo su lógica de americanismo impediría una reflexión en torno a la degradación del ser humano, el cual habita tanto la América Latina como la Europa atestada de bombas y gritos.

Por lo tanto, este escrito sería más bien un llamado a la humanidad. Un llamado a entender que la búsqueda de originalidad, de llamados de atención sobre la enajenación del pensamiento que se realiza en esta parte de América, producto del repetir lo europeo, no siempre es la tarea urgente. Respecto a lo que se vive en ese entonces, nuestro pensador chileno abre la siguiente pregunta: "¿podríamos olvidar que todos los pueblos actuales, por diferentes que sea, tienen que resolver, entre muchos propios, algunos problemas comunes?" (1944: 165); aquello precisamente sería lo que estarían olvidando quienes proclaman un

aislamiento cultural que Oyarzún considera profundamente peligroso. Y lo peligroso no solamente recaería en la inhumana ceguera, sino también porque muchos de los problemas que se estarían planteando desde estas perspectivas latinoamericanistas a ultranza, estarían en plena convergencia con problemáticas que también tendrían carácter 'universal'. Entonces, la idea sería tener altura de miras a la hora de plantear ciertos problemas que podrían tener válidas reivindicaciones, pero que a fin de cuentas dejan de lado problemáticas que deberían tener una urgencia ineludible. Para la fundamentación de esta idea, se me hace imposible no citar a Oyarzún en extenso, pues, sus palabras realmente poseen gran lucidez:

Es innegable que dentro de lo más urgente está la consolidación de una conciencia chilena y la formación de una conciencia latinoamericana, puesto que Chile y Latinoamérica son los ámbitos más próximos que contienen a nuestra vida y, en consecuencia, las órbitas naturales de nuestro amor y de nuestra acción, pero no por eso es menos condenable la idea de que constituyamos un mundo aparte, con un destino completamente desligado del de las otras regiones del mundo. Es abusivo especular *a priori* con la existencia de un «hombre chileno» o de un «hombre americano» específicos, neutrales ante la emergencia bélica de estos años e indiferentes en el fondo, con respecto a Europa. Se disertan largamente y se escriben eruditos artículos sobre los males que la filosofía europea ha hecho en América, partiendo de la base de que nuestro pensamiento no calza dentro de los moldes ni de los temas que el hombre ha empleado hasta hoy como continente de su espíritu (1944: 166).

Luego, el autor va a hacer mención de que nosotros, los que habitamos en esta parte de América, compartimos con Europa la misma matriz cultural, sea para bien o para mal; es decir, América Latina es parte de la cultura occidental. El patrimonio de la cultura occidental es nuestro también, sea, como nos dice Oyarzún, por vocación o por herencia. Si bien, "es posible desarrollar en la América Latina nuevas modalidades de la vida, no tenemos por qué salirnos de la gran órbita cultural en que naturalmente estamos" (1944: 166).

De esta reflexión se pueden desprender principalmente dos cosas: América Latina como parte de la cultura occidental; y América tiene y puede aportar con sus formas de vida particular. No hay negación de la voz americana, de hecho todo lo contrario. Desde aquella voz particular, dentro de una matriz cultural occidental, América Latina tiene la misión, que no sería solamente de la gente que habita este continente sino que es de perspectiva mucho más amplia, de defender ciertos valores que Oyarzún considera propios de esta cultura occidental. Esto se debiese realizar sin reparos ni sospechas por una supuesta clausura en el pensamiento al asumir así sin más la pertenencia a dicha cultura; sobre esto Oyarzún nos dice:

No quiero defender un europeísmo basado en la imitación, que a nada podría conducirnos, pero me doy cuenta de que los valores fundamentales del Occidente son también los nuestros y de que no se trata sino de hallar los caminos más adecuados y más nuestros para realizarlos. Sin duda estos caminos tendremos que abrirlos nosotros mismos, pero el punto ideal de

término es idéntico para nosotros que para los europeos o para los norteamericanos. ¿o es que nuestra intuición fundamental del mundo es radicalmente distinta a la europea? Es claro que nuestra voz, dentro del concierto de Occidente, no ha de ser ni inglesa ni norteamericana ni española, sino latinoamericana, si es que en verdad poseemos profundos elementos comunes que nos ligen y si es que disponemos de una fuerza espiritual que nos permita expresarnos auténticamente (1944: 167).

Ya lo hemos indicado, Oyarzun hace un llamado a la humanidad. El auto posee la suficiente sensibilidad para criticar con fuerza lo que se está llevando a cabo en la Europa de la década del 40'. Hay que hacerse cargo de aquellas desventuras que recaerían en hombres que compartirían la cultura occidental. Respecto a esto, el pensador chileno es claro y crítico a la hora de plantearlo, pues nos dice que:

Y, antes de soñar con una cultura inexistente o dudosa, debemos prepararnos para que cada uno de nosotros, y con nosotros nuestras instituciones, tengan la competencia y la elasticidad que requerirán las responsabilidades inmensas que recaerán sobre nosotros el día de mañana. Y, al hablar de la competencia, me refiero sobre todo a una visión general de nuestros problemas, que nos permite superar el mediocre detallismo que ha ido desquiciando la vida nacional en las últimas décadas (1944: 168).

Continuando con el texto, Oyarzún realiza la pregunta "¿Qué sentido tendría nuestra vida, en el plano económico y en los demás, dentro de un régimen de aislamiento, aun concibiéndonos en medio de una América Latina férreamente unida?" (1944: 168), es decir, de qué nos serviría si realmente se cumpliera el manido sueño bolivariano si nos concibiéramos como una *cultura isla*. Para el pensador chileno, el levantar voces de autonomía latinoamericana no quiere decir que a la vez se deban levantar voces denigratorias, o de olvido, a otros pueblos. En ello nos dice Oyarzún que "el abrigar una especie de hostil resentimiento en contra de determinadas naciones o razas es ya un comienzo de soberbia insularidad espiritual" (1944: 169). Y sigue diciendo que no hay peor enemigo de la verdadera grandeza que el resentimiento, lo que estaría intensificado en ciertas actitudes nacionalistas o iberoamericanistas y, más aún, se encuentra en el "amargado corazón de los que desprecian a los Estados Unidos" (1944: 169). Lo dicho no se afirma por el hecho de hacer juicios de valor respecto a la conocida política exterior del país del norte, más bien a lo que Oyarzún apunta es a los juicios, o prejuicios, infundamentados o realizados bajo consignas que a esa altura podrían estar considerados como ya caducos.

Respecto a las críticas a Estados Unidos que realizan algunos pensadores, según nos dice Oyarzún, hace un guiño a una suerte de lugar común sobre este tema: El *Ariel* de José Enrique Rodó. Recordemos que *Ariel*, libro que, podríamos decir, abre el siglo XX latinoamericano para

varios pensadores¹⁰, es uno de los libros más visitados en la época para recurrir a una crítica contundente a la cultura norteamericana. Según el pensador chileno, que, dicho sea de paso, hará una apreciación que no estaría tan lejana a lo que Enrique Molina dijera en su tiempo sobre el *Ariel* en su *Llamado a la superación a la América Hispana* (1944); dirá que esas apreciaciones de inicios del XX ya no correrían para la década del 40'. Tomamos sus palabras:

Han pasado muchos años desde que Rodó escribiera su famoso «Ariel» y estos años han sido tal vez menos estériles para los Estados Unidos que para cualquier otro país del mundo, quizá excluyendo a Rusia. Es posible que sean muchos y muy graves los defectos de Norteamérica, pero en todo caso es imperdonable sentar dogmáticamente juicios a priori sobre un material tan delicado y multiforme (1944: 1669).

Sólo queda agregar que Estados Unidos al término de la Segunda Guerra, como bien se sabe, toma la hegemonía a nivel mundial, por ende las apreciaciones de Oyarzún no están muy lejanas al contexto de su tiempo.

Por último, expongo el explícito llamado que hace Oyarzún en cuanto al levantamiento de un discurso en pos de la defensa de la humanidad. Citemos las palabras de cierre que hace el chileno en su *Nota sobre la inquietud americana*:

Y, si bien es cierto que nuestras órbitas son Chile y la América Latina, hay una órbita mayor que es el hombre. Por eso, al pensar y trabajar sobre lo próximo, no olvidemos lo distante que, además de estar también adentro de nosotros mismos, puede servirnos de orientación y guía, así como de espejo para ver nuestra individualidad por contragolpe (1944: 170).

Creo que este escrito de Oyarzún es bastante esclarecedor en lo relativo a Chile y América, quizá no para los particulares fines de este trabajo, pero sí en lo relativo a la afirmación de un sujeto latinoamericano que se tiene como valioso a sí mismo. Eso sí, para valorarse, también habría que valorar a los otros, sean quienes sea, con todas las críticas que uno pudiera realizar. Así, podemos afirmar que la América en los filósofos chilenos existe, no es un tema tabú, y es diversamente tematizada.

¹⁰ Eduardo Devés (2000) podría ser un ejemplo.

2.2.3 Clarence Finlayson¹¹

En el comienzo de este apartado mencionamos que los pensadores chilenos, al enfrentarse al tema americano, han sido más propensos a reflexionar en torno a las originalidades y a las condiciones de posibilidad de un filosofar con tintes propios, que al estudio de las ideas que se han elaborado en esta parte del mundo, y, desde ahí, plantearse las problemáticas ya señaladas. Bueno, Clarence Finlayson será uno de los casos excepcionales y a la vez más relevantes. Finlayson, a mi juicio, es el que posee las ideas más potentes en relación a Latinoamérica de los filósofos revisados, Enrique Molina incluido. En este pensador chileno, rara excepción, se puede percibir claramente su deambular por distintos países del continente, ya que posee un conocimiento sobre el tema como ninguno. Si quiere hablar de América Latina, él lo hace conociendo lo que se ha realizado y lo que se realiza, no especula sin acudir a lo que se ha especulado ya ¿será que cree que lo pensado en estas latitudes tiene valor y sustento a la hora de reflexionar en torno a la América nuestra?. No me atrevo a ir tan lejos, pero las ideas que expone son similares a las que uno puede apreciar en pensadores que demuestran –y valoran– lo que han leído de los distintos autores americanos de distintos países, pues, al plantear sus ideas siempre hay un cierto anclaje respecto de lo que se ha venido elaborando. En otras palabras, podemos encontrar en Finlayson lo que Roig denomina 'legado', es decir:

[se trata] de una posición según la cual es necesario reconocer la existencia de ciertos elementos culturales a los que ha de concedérseles un peso axiológico tal, que no podemos menos que apoyarnos en ellos. De este modo, el "legado" no juega como un determinado mundo de bienes que nos abre a ciertas perspectivas opcionales, sino como una suerte de imperativo cultural insoslayable e indiscutible (Roig, 1981: 46).

El texto de este filósofo chileno, inicia de similar forma a como lo hace el texto de Oyarzún. Recordemos que los escritos solamente poseen un año de diferencia, lo que nos da cierta seguridad de que efectivamente existía un crecimiento en el interés por lo 'nuestro'. Cito a Finlayson:

En nuestras tierras de América surge hoy un movimiento que busca desesperadamente su expresión. Las tentativas sociológicas, los intentos filosóficos, los ensayos literarios, son muestra de dichos anhelos. Todos ellos manifiestan un íntimo deseo de conciencia y reflexión. Cuando la maduración intelectual de un proceso histórico deviene a sus estaciones álgidas y

¹¹ Para profundizar, revisar Ochoa Disselkoe, Hugo (2012). "La identidad latinoamericana según Clarence Finlayson", en Santos-Herceg, José, *Nuestra América inventada o imágenes de América Latina en los pensadores chilenos*. Santiago: USACH - Ril Editores. Pp. 257-268. También puede ser visitado Ochoa Disselkoe, Hugo (2013). "La América indígena según Clarence Finlayson", en *Estudios de Filosofía*, n° 48, pp. 73-83.

climatéricas la tendencia pensante camina en derechura hacia el interior y hacia la crítica. Transcurrimos por un estadio de inicial madurez y sazón (1969: 27).

Luego de esto, el autor realiza un cierto 'estado de la cultura' de las Américas en perspectiva sociológica. Nos habla de las matrices religiosas, las diferencias entre la corriente protestante y la católica en cuanto al trabajo, etc. Posteriormente, vemos el primer diagnóstico propio de la América Latina, en donde, como punto de partida, se aprecian las condiciones en las cuales se encontraría nuestro subcontinente:

Nosotros los hispanoamericano atravesamos condiciones muy especiales. Supongamos el orden económico. Por un lado, vivimos condiciones interiores de semifeudalismo en los métodos de explotación y en la distribución de la propiedad, y, por otro lado, estamos historiando en carne viva los potentes empujes del industrialismo moderno, la trama y el manejo del sistema capitalista en nuestras relaciones comerciales y, lo que es más terrible y trágico, pertenecemos y nos movemos dentro de la órbita internacional del capitalismo, ya en decadencia, lo que unido a nuestras circunstancias y condiciones económicas y políticas nos pone en pie de ostentosa desigualdad, de situación colonial. Así, por un lado, pertenecemos a un proceso en avance, y, por el otro, vivimos dentro de una esfera cuyos puntales se derrumban. Estas condiciones son base de inestabilidad social, económica, política y aun intelectual (1969: 31).

Para Finlayson, nosotros los latinoamericanos tuvimos una *Edad Media sui géneris*. De esta suerte de Edad Media, que habría nacido en la colonia, nace un hombre único en el planeta: el *Iberoafroindígena*, el cual sería el "elemento triádico de nuestra gestación". Haciéndole guiños a los procesos ocurridos en Europa, nuestro filósofo nos dice que en América Latina también tuvimos nuestra 'Revolución Francesa', pero aquí se realizó sin clases medias. Además, nos dice que sin haber alcanzado la suficiente madurez sociopolítica, se aplicaron ideas provenientes de otras experiencias, como las ideas de los ingleses de Estados Unidos y las provenientes de la Revolución Francesa. Aquel desarrollo de nuestra historia sociopolítica nos habría dejado algo truncos en el desarrollo.

Sobre la originalidad de nuestros pensadores, Finlayson es directo a la hora de hablar. Para él, la creatividad de los intelectuales en América Latina ha sido una difícil aventura, difícil, pero no imposible. El despegue suele verse frustrado por tener esa especie de imán que nos vuelve una y otras vez hacia la repetición de ideas ajenas. En sus palabras esto se expresa en las siguientes del siguiente modo:

Nosotros, usando de una expresión de López de Mesa, nos hemos contentado con sembrar sobre lo ya sembrado. Nuestros pensadores no hacen sino repetir hasta la fatiga las cogitaciones de los filósofos europeos, trasplantados y manoseados sin paso por censales ni coladores (Finlayson, 1969: 33).

Y prosigue diciendo que, ahora –en la década de los 40'–, ha surgido la moda de hablar a lo Heidegger, escribiendo y hablando en su estilo, pero con sus conceptualizaciones llevadas al español "sin reparos en la esencia de nuestros fenómenos y nuestras cosas" (1969: 33). Y luego prosigue con una "historia" de lo que hemos pensado:

Todo el siglo XIX fue un ruín y pobre comentario a los libros de Comte y Spencer. En algunos de nuestros países –como en el Brasil y Chile– consiguió rango de obligación oficial en la educación para limitación de esas juventudes, constriñendo su imaginación y velando campos inmensos. Es también difícil, muy difícil, que nuestra América latina llegue a ser idealista o solipsista. No cuajamos todavía en moldes de esa clase. Ni debemos cuajar (1969: 34).

Luego de dejar en claro la condición intelectual de nuestra América, y de pasada decir que no debemos por qué seguir las etapas intelectuales europeas, cosa excepcional para un filósofo chileno de la primera mitad de siglo XX; prosigue con otra excepcionalidad para un filósofo chileno: reflexionar en torno a lo pensado en nuestra América dialogando con pensadores del continente, en este caso Francisco Romero. Clarence Finlayson interpela a Romero, ya que para el argentino sería un milagro que surgiera en esta América una filosofía de tipo original, lo cual para el chileno serían palabras poco felices. Lo cito:

Yo disiento de su afirmación. Creo que pronto daremos una nueva filosofía. Hoy ha comenzado –desde unos diez años a esta parte– un surgimiento intelectual notable. Poco a poco marchamos hacia una etapa que romperá en algo nuevo. Ya hay perfiles que así lo manifiestan (1969: 34).

Posteriormente a lo dicho, Clarence Finlayson hará mención de "tres grandes corrientes de pensamiento reflexivo que aparecen en el teatro hispanoamericano", hablará de la corriente mexicana, la argentina y la colombiana. Pero hay más, a diferencia de todos los filósofos chilenos de la primera mitad del siglo XX que hemos visto (y que veremos), él se hace cargo de los panoramas que demuestra con notable erudición respecto al tema. Por ejemplo para Argentina, nos dice que:

La corriente argentina es tal vez la más racionalmente europea y la menos original, siendo la más fuerte y la más estructurada. Los movimientos más modernos de la gran república se orientan bajo la égida de la filosofía alemana. Husserl, Scheler y Heidegger parecen ser sus guiadores y animadores. Así se perfilan en filósofos como Romero, Astrada, Erro, Vasallo y otros. La más numerosa es la neotomista de Tomás Casares, Octavio Nicolás Derisi, etc (1969: 34).

Remarquemos la frase *tal vez la más racionalmente europea y la menos original*, puesto que nos posiciona en una dimensión totalmente diferente a las efectuadas por los otros pensadores vistos. Luego nos dirá que la corriente mexicana será, tal vez, la más autóctona y, a la vez, la más desesperada. Nos muestra como figura destacada a José Vasconcelos, quien se

inclina por una sensibilidad indoamericana, la cual tendría destacadas novedades para nuestro filósofo chileno. En seguida, se explaya en torno a lo realizado en México:

En la Universidad Nacional de México bulle uno de los más interesante movimientos filosóficos de nuestra América, auxiliado por el aporte de los españoles que allá viven y que expulsó la revolución. El segundo más antiguo establecimiento universitario de la América continental cuenta con figuras como las de Antonio Caso, Oswaldo Robles, Menéndez Samara, García Maynez, Leopoldo Zea e innumerables jóvenes investigadores entre los que descuella el licenciado Antonio Gómez Robledo, escritor por vocación auténtica (Finlayson, 1969: 35).

Para el caso colombiano, se destacan solamente dos personajes que sobresalen: Luis López de Mesa y Julio Enrique Blanco. Pero no se queda ahí. Para el caso de Chile y Brasil, nuestro filósofo nos dirá que durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX, "por desgracia", el positivismo ha dominado oficialmente la educación.

No hay nada que como el positivismo de Comte y Spencer haya ejercido más constreñidora influencia en la mentalidad de esos países, limitando su invención intelectual y poniendo carcelarias fronteras a su imaginación (Finlayson, 1969: 36).

Eso sí, hay pensadores nuevos, para el tiempo en que escribe nuestro autor, que han realizado cosas novedosas y prometedoras "direcciones y proyecciones en el terreno espiritual" en los países nombrados.

Pero hay más, y aquí necesito citar en extenso a Clarence Finlayson porque realmente su concepción filosófica, a mi juicio, se diferencia muy claramente de los otros autores mencionados. Siempre mirándolo desde una perspectiva latinoamericana, es decir, en sus apreciaciones en torno al continente. Remarco eso ya que mi preocupación en este apartado es dar cuenta únicamente de esa perspectiva:

Los sistemas filosóficos son realizaciones y plasmaciones que se sazonan definitivamente en los estadios álgidos de un proceso histórico-cultural. Necesitan contar con bases vivas en la vida económica, social y aun instintiva de los pueblos. La vastedad geográfica de las tierras americanas, sus distancias marinas y sus inmensas montañas, la tristeza indígena pegada a la tierra y a la vegetación, la escasez de población, las oportunidades siempre abiertas, las posibilidades inagotables de sus ingentes recursos, los sistemas agrarios y semif feudales de su economía comerciando en sus productos dentro de una órbita internacional de capitalismo, los movimientos sociales de reivindicación que agitan los anhelos de las multitudes obreras y campesinas por lograr mejores condiciones de vida, las edificaciones sociopolíticas que se han realizado y continúan realizándose, la libertad a que aspiramos en nuestros destinos, la forjación de un nuevo *Jus Internationale*, Derecho Internacional que, aunque en su esencialidad es calcado en el derecho francés, surge con tonalidades nuevas, generosas, basadas en la generosidad y altura de miras que contemplan el valor espiritual y autónomo de las naciones y los individuos, todo ello constituye un acervo vivo, viviendo a cada instante y entrañándose en el corazón de nuestra América latina. Sobre esos soportes vivos y para reflejarlos nacerá dentro

de poco una filosofía. Los conceptos o las imágenes matrices y motrices ya están echados y viven vitalmente y no solamente en libros y bibliotecas (Finlayson, 1969: 36-37).

Luego de esta extensa cita, no cabe más que remarcar que la filosofía en América Latina, para que sea como tal, debe hacer un ejercicio de observación. La realidad viva es la realidad que habría que expresar filosóficamente, pues ahí radicaría la línea divisoria entre el pensador que sólo repite y explica teorías, y el que provocaría una reflexión más creativa proveniente de su realidad. A mi parecer, este autor escapa un poco de los filósofos ya visitados: aquí hay una realidad y una sensibilidad que no se ve en otros intelectuales chilenos. Al parecer, aquello estaría vinculado a sus estadías en distintos países de nuestra América, lo que le da un espesor cultural latinoamericano que no veo, al menos con claridad, ni en Millas, ni en Oyarzún y, como veremos más adelante, tampoco en Molina. Al menos no se ve tal magnitud de conocimiento sobre el acontecer intelectual del continente. No es casual lo expuesto sobre lo que acontecía en distintos países americanos, ya que Finlayson nos da esa 'excepción que confirma la regla' sobre esto.

Otra excepcionalidad que encontramos en este filósofo, es el levantamiento de sujetos que en los demás intelectuales están olvidados:

Nuestros gobiernos han descuidado a las razas aborígenes, las primitivas dueñas de estas tierras. Las han explotado y las continúan explotando. Debemos absorberlas, asumirlas con aportaciones de sangre nueva y vital. Y debemos ayudarlas espiritualmente y materialmente (Finlayson, 1969: 37).

Al parecer, producto de las influencias del neotomismo, principalmente, la corriente francesa en donde destaca la figura de Jaques Maritain, y su experiencia por diversos países de la región, el pensamiento de Finlayson nos muestra una América algo más diversa que la que de Millas, Oyarzún y Molina. Para este pensador cristiano, América se construye desde un anclaje social más diverso, en "su América" se incluyen actores sociales que en el resto de los pensadores nombrados no se logra apreciarse con claridad, como, por ejemplo, los indígenas. Esta arista permite una interesante entrada para futuras investigaciones.

A continuación, expondremos los conceptos de 'normalidad filosófica' y el de 'fundadores' de la filosofía en América Latina, conceptos elaborados por Francisco Romero que nos permiten entender a Enrique Molina como propulsor de tal filosofía 'normalizada' en Chile.

3- CAPÍTULO 2

3.1 - Francisco Romero: normalidad filosófica y los fundadores de la filosofía en América Latina.

Hablar de "normalidad" y de "fundadores" (de la filosofía), es tomar una ínfima parte de lo elaborado por Francisco Romero, y sería muy injusto comentar este apartado sin dejar esto establecido desde ya; de hecho, una de las preocupaciones más intensas de nuestro autor fue el estudio sobre el hombre, que fue expuesto en diferentes trabajos de los cuales destaca *Filosofía de la Persona* (1944) y *Teoría del hombre* (1952). Además, tiene obras sobre la historia de la filosofía moderna, filosofía de la cultura, entre otras. Estos estudios han quedado, lamentablemente, escasamente analizados por los pensadores latinoamericanos, en comparación al análisis de los conceptos ya mencionados. Enfatizo análisis de su obra por los pensadores de nuestra América porque sabido es que en países fuera del orbe, el trabajo de Romero ha sido estudiado en tesis y publicaciones varias, el caso de Estados Unidos es el más emblemático.

Tanto la "normalidad filosófica" y la categoría de "fundadores" de la filosofía en América Latina han tomado prácticamente vida propia, alejándose incluso algunas veces de las intenciones con las que el propio Romero las utilizaba. Aquellos conceptos han sido reproducidos a través de distintos pensadores del continente, con distintas sensibilidades y posturas. A pesar de lo mencionado, para las intenciones de este trabajo se hace imperativo el volver a visitar ambos conceptos, exponer ciertas interpretaciones que se han hecho de ellos para finalmente proponer una visión particular; sin la intencionalidad de encontrar algo ambiciosamente novedoso, pero sí buscando establecer parámetros claros a la hora de referirnos a estos conceptos.

3.1.1 Antecedentes básicos del autor

Francisco Romero nace en Sevilla en 1891; llega aún niño a Argentina en 1904, lugar donde hará toda su carrera intelectual hasta su muerte en 1962 en la ciudad de Buenos Aires. A la edad de dieciocho años comienza la carrera militar. Uno de sus profesores en aquel entonces fue J. Alfredo Ferreira, el cual ha sido denominado por Enrique Dussel como "el jefe del

positivismo comtiano en Argentina" (1970: 81). Siguiendo con Dussel, nos dirá que este encuentro que establece Romero con el positivismo le "permitirá [...] conocer desde su juventud la posición filosófica que criticará en su edad adulta" (1970: 18). En 1931 nuestro autor abandona la vida militar para dedicarse en exclusiva a la investigación filosófica y al dictamen de cátedras. No obstante, Francisco Romero desde 1915 -según Dussel- comienza su caminar filosófico, inicio que tuvo carácter más bien asistemático y autodidacta. En la misma época comienza a estudiar el alemán, lengua que termina dominando como lector, no así a la hora de hablarlo (Dussel, 1970). En 1923 tiene uno de sus encuentros más importantes, y el que, en definitiva, marca su carrera como intelectual: el encuentro con Alejandro Korn. Korn, de hecho, es quien incentiva a Romero a abandonar la carrera militar:

En 1930 convenció Korn a Romero de admitir a renunciar a la carrera militar para reemplazarlo como profesor de metafísica en la Facultad de Humanidades de La Plata. Desde 1928 estaba ya en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires y un año después en La Plata. Pero sólo desde el 30 era profesor titular interino y comenzaba así su carrera de profesor universitario, abandonando su oficio de oficial de ingenieros en 1931 (Dussel, 1970: 82).

De las cátedras impartidas por Francisco Romero en las universidades argentinas, una de las más destacadas será la que lleva el nombre de su maestro: la Cátedra Alejandro Korn. Aquella cátedra tenía un muy importante objetivo: hacer, de cierta forma, visible un pensar filosófico que, por ejemplo en Chile -y me arriesgo a asegurarlo- ni siquiera se estaba pensando a modo de cátedra, quizá ni en sueños. En palabras de Juan Carlos Torchia:

Paralelamente a su labor personal (creativa, de enseñanza y de difusión) Romero realizó una tarea de promoción de la filosofía latinoamericana y de acercamiento y vinculación de jóvenes estudiosos. Utilizó para ello la Cátedra Alejandro Korn del Colegio de Estudios Superiores de Buenos Aires. Con este objeto, procuraba reunir y difundir información sobre instituciones y personas dedicadas a la filosofía en América Latina (2009: 868).

Para los fines de este trabajo, repararemos en lo que Torchia denomina "la obra paralela" que realiza Romero, es decir, su interés por el conocimiento y difusión del pensamiento filosófico latinoamericano. Nos interesa este punto porque los conceptos que hemos mencionado anteriormente, Romero los elabora precisamente para dicho propósito. Lo que hay tras las intenciones de nuestro autor, es la búsqueda de una intensificación del quehacer filosófico colectivo tanto a nivel nacional como continental. Esto es producto de un panorama que Romero no ve con ojos muy positivos. Según su visión, la filosofía en América Latina carece de diálogo consigo misma; los que elaboran reflexiones filosóficas, los denominados "fundadores", lo hacen de manera aislada y en su mayoría de forma poco sistemática; idea,

únicamente en este sentido, similar a la que Humberto Giannini realizara en 1978¹², sólo que Romero lo hace unos cuarenta años antes aproximadamente. Para revertir tal situación Romero con ahínco realizó importantes conexiones con diversos intelectuales del panorama filosófico latinoamericano¹³, entre ellos contamos a Enrique Molina; lo que -dicho sea de paso- tuvo a mi juicio el suficiente éxito para que palabras como: "Hay una condición previa para que se produzca una auténtica y continua reflexión en Latinoamérica y esta es que América empiece a hablar consigo misma y llegue a reconocerse" (Giannini, 1978: 32), queden totalmente extemporáneas para el año en que ellas son escritas. No por mero capricho un filósofo de la categoría de Francisco Miró Quesada lo denomina el "forjador" del diálogo filosófico en América Latina, el cual lo identifica como un "movimiento colectivo":

Lo colectivo es producto de un dinamismo objetivo-espiritual, de una dirección interna de la historia. Pero se realiza a través de personas individuales, de personalidades simbólicas. La energía del viento mueve el mar entero pero el oleaje se reparte en aisladas crestas de espuma. En el caso de la filosofía latinoamericana Francisco Romero destaca en primer término, es la cresta más elevada (Miró Quesada, 1974: 121).

La importancia de la obra de Francisco Romero es vital a la hora de revisar el pensamiento filosófico en nuestra América, sería solamente una curiosa excepción el no incluir a este pensador argentino en una historia de la filosofía de esta parte del planeta. Más aún, si se trata de la filosofía que reafirma el contexto y el sujeto del filosofar latinoamericano. Además, sin los conceptos que abordaré, sería difícil la reflexión filosófica sobre la concepción de Enrique Molina y su visión de América, ya que tanto el concepto de "fundadores" como el de "normalidad filosófica" son claramente pertinentes para entender al pensador chileno. Molina estaría incluido dentro de ambos conceptos, es decir, es reconocido como uno de los fundadores del filosofar a nivel no sólo nacional sino continental; y también se le reconoce como uno de los filósofos que realizan una labor "normalizadora" de la filosofía en América Latina.

3.1.2 La Normalización de la Filosofía a través de los "fundadores"

Los denominados "fundadores" de la filosofía latinoamericana tienen nombre y apellido: Antonio Caso en México, Alejandro Deustua en Perú, el argentino Alejandro Korn, Enrique José

¹² Giannini, Humberto (1978). "Experiencia y Filosofía (a propósito de la filosofía en Latinoamérica)", en *Revista de Filosofía*, 16 (1-2): 25-32.

¹³ Además realiza correspondencias con pensadores de otras latitudes; para ello ver el dossier sobre el epistolario de F. Romero de la revista *Cuyo*, Anuario de Filosofía argentina y americana, v.29, 2012.

Varona en Cuba, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira y el chileno Enrique Molina. Los pensadores nombrados son los que inician un proceso que para Francisco Romero es importante, y lo denomina con el nombre de "normalización". Estos pensadores nacen bajo el positivismo, corriente de pensamiento que llegó a ser prácticamente un *ethos* en la América Latina de la segunda mitad del siglo XIX, producto de la difusión y de la profundidad con que se recogieron ciertos "dogmas" de él; además, "transitan" entre un pensamiento positivista y antipositivista, asumiendo con ello un tipo de ejercicio filosófico que era poco válido en el siglo XIX. Es decir, la historia sería del siguiente modo: positivismo, fundadores y luego normalización. Los fundadores serían los que "echan las bases para que se produzca la esperada y ansiada 'normalización' filosófica" (Cerutti, 1986: 87). Todo lo dicho anteriormente, Francisco Romero lo describe bajo los términos que siguen:

Los fundadores de la filosofía latinoamericana, los hombres que filosofan por su cuenta y con resuelta consagración, pertenecen, salvo casos aislados, a la etapa positivista y al subsiguiente impulso antipositivista. Tras esta reacción contra el Positivismo, el interés filosófico se amplía, gana en hondura y continuidad y, podría decirse, *se normaliza*, acortando sucesivamente la distancia respecto a los países de vida filosófica intensa, en un afán por repensar los grandes temas de la actual problemática que se va consolidando, sin que hasta ahora haya logrado la autonomía (1952: 11; cursivas añadidas).

Los fundadores en términos simples son los pensadores que, lentamente, comienzan a abrir la filosofía al campo de la cultura. Son los hombres que paulatinamente comienzan a salir de un estado de aislamiento, de incomunicación entre sus pares a nivel continental.

Uno de los rasgos de esta serie de maestros eminentes ha sido el aislamiento. Salvo una que otra excepción, estaban acostumbrados a la soledad, y hasta podría decirse que contaban con ella por adelantado: ni los desanimó ni se rebelaron contra ella (Romero, 1951: 148-149).

Romero identifica este problema y realiza una especie de diagnóstico histórico en el pensamiento latinoamericano, aquel diagnóstico fue el despertar que tuvo la filosofía en la América Latina a inicios del siglo XX, despertar que, como hemos visto, va en sincronía con la despedida del pensamiento positivista en los filósofos nuestros.

Su capacidad y energía, la magnitud del esfuerzo que debieron cumplir no necesitan ser ponderados: maestros de sí mismos, nada han debido sino a su propio esfuerzo, y se aplicaron a una tarea que ni tuvo el estímulo del auxilio magistral ni se vió incitada por una consideración o respeto general hacia este género de estudios. A veces ejercieron influjo en pequeños núcleos; a la larga el resultado de su magisterio ha sido grande, mayor probablemente de lo que ellos mismos esperaban (Romero, 1951: 148).

Esto no quiere decir en absoluto que en este período hubo un distanciamiento radical al positivismo, sino más bien es un alejamiento que deja ciertos vestigios, más en algunos menos

en otros; en Molina, por ejemplo, tenemos vestigios que no desaparecerán del todo ya que el positivismo estatuyó un rigor que tiene la suficiente importancia para ser reconocido como influencia a la hora de hacer filosofía. Sobre los fundadores, Romero nos dirá lo siguiente:

En los combates contra el Positivismo se aumenta este grupo con pensadores ilustres, que vienen a completar el equipo de los que merecen ser llamados *los fundadores*, es decir, aquellos que, por la capacidad especulativa, la autenticidad de la vocación y la autoridad moral (esto último tan importante en cualquier tentativa de ensanchamiento espiritual), echan las bases del pensamiento filosófico iberoamericano, que hoy se desenvuelve en gran parte bajo su advocación y reconociendo su influencia directa o indirecta, por obra del estímulo, el ejemplo, el magisterio o el aporte doctrinal (1952: 13; cursivas añadidas).

En otras palabras, Romero denomina "fundadores" a los primeros filósofos que, de una u otra forma, han logrado hacer escuela en sus respectivos países, son los "patriarcas" como denomina nuestro pensador, por ejemplo, a A. Deustua para el caso del Perú. Filósofos que logran cierto renombre y le dan un impulso a la filosofía que antes no se percibía con la intensidad con que se da en este periodo. Para nuestro pensador argentino ellos:

Filosofaron e hicieron además muchas otras cosas, y por lo general con energía y clarividencia; contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias, y su aporte fué así más efectivo y oportuno que si se hubieran apartado en una reclusión que en su caso fuera egoísmo. El examen de sus escritos pone de manifiesto la seriedad de una información obtenida con ingente sacrificio y empeño, la hondura de una meditación que no tiene que envidiar en calidad a la de las más famosas inteligencias de otras culturas (1951: 154).

Además, son los pensadores que instalan un filosofar cada vez más sistemático, riguroso e identificable como disciplina. Así, se distancia del trabajo de otras como la psicología y la sociología, por mencionar disciplinas con las cuales se suelen identificar ciertas formas de hacer filosofía en América Latina. En palabras de Raúl Fonet-Betancourt:

Para Romero, pues, los "fundadores" fundan tradición filosófica desde la soledad de su personal vocación filosófica; y es por ello que su acto fundador marca una radical inflexión en la vida intelectual de América Latina, a saber, la aparición de la filosofía como una función de la cultura. Lo que significa que en la cultura iberoamericana, que "había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica", suena la hora de la reflexión filosófica pasándose así a una nueva etapa de madurez intelectual (2000: 120).

La disciplina filosófica se distancia de otras, entra en un cierto "proceso de purificación", en donde cada vez más se puede reconocer la tradición aprehendida desde las escuelas de pensamiento que llegaban a puertos de la América del Sur. Obviamente que la filosofía que se busca producir es la dictada por Europa, y en menor medida, Estados Unidos y otros países excepcionales. A este proceso es al que Francisco Romero denomina el "proceso de normalización" de la filosofía.

La "normalidad filosófica" es una categoría que tiene ciertas complicaciones a la hora de abordarla, ya que las interpretaciones que existen no son para nada unívocas. Sin embargo, creo que es posible separar las aguas en dos principales corrientes. Existen, a grandes rasgos, aquellos pensadores que encuentran en la normalidad filosófica un proceso de ahondamiento en la reflexión, la que incluye el aprendizaje de una "técnica" que debe internalizarse para así elaborar filosofía verdadera, pura y, por qué no decirlo, filosofía universal abstracta. Estos pensadores verían la filosofía como una reflexión de problemáticas transversales, es decir, "la filosofía sería una ciencia (sea de conceptos o de la realidad) y, como tal, los principios e inferencias a los que llega, intentan ser universalmente válidos" (Gracia; Jaksić, 1983: 16); ni hablar de castraciones mentales por imitar, absurdo sería hablar de ello; tal como la física o la biología, la filosofía es una ¿se podrá hablar de la biología africana o europea? O bien ¿se podrá encontrar una física auténticamente latinoamericana? La respuesta más lógica sería que no hay tal diferenciación porque la biología es una disciplina *global*. Continuando con esta vertiente, podríamos indicar que la filosofía en esta parte del planeta, gracias a la normalización filosófica, tuvo la posibilidad de entrar en el concierto universal de la filosofía, ya que ella nos brindaría el rigor necesario.

En la otra vertiente -también a grandes rasgos- estarían los que sospechan de este proceso de normalización: ellos tendrían ciertos resquemores a la hora de aproximarse a esta conceptualización, puesto que tal normalización sería sinónimo de sometimiento y copia, ¿copia a qué? ¿a quién?: la respuesta puede pasar por pueril obviedad, pero siempre es necesario recalcarlo a mi juicio. Se copia el pensamiento europeo y según el modelo que ellos dicten, será el modelo válido, sin posibilidad de salirse de ese cauce ya que aquello sería pecado, heterodoxia, en fin, filosofía de segunda mano o bien simple ensayística con diversos grados de inteligencia de elaboración. Desde esta normalización "crecerá así la comprensión para el esfuerzo serio, la estima para el aporte válido; disminuirá el aprecio hacia la improvisación brillante, hacia cualquier conato de suscitar la sorpresa o el deslumbramiento (Romero, 1951:150). En fin, "la categoría de normalidad permite [permitiría] distinguir entre la filosofía y los híbridos que no merecen llevar ese nombre" (Santos-Herceg, 2010: 112). Viendo las cosas desde esta perspectiva, la normalidad filosófica sería una clausura para el pensamiento filosófico en nuestra América, el aprendizaje de las formas del filosofar como se hace en los países productores de conocimiento "serio" sería un nuevo ajuste de tuercas del pensar eurocentrado, se desperdiciaría tiempo en imitar en vez de contribuir a la creación real. La filosofía debería ser una reflexión que nazca desde las entrañas culturales de nuestra

América, desde sus peculiaridades y sus formas auténticas de reflexión. Lo paradójico de todo esto, es que para ambas posturas hay citas de Romero que las sustentan.

Desde ambas posturas, sostendré que la normalización es un recomienzo del pensar filosófico, siguiendo con ello la postura sobre el pensamiento latinoamericano que sostiene Arturo Andrés Roig, a sabiendas que este autor es bastante crítico de Romero. Aquel recomienzo daría pie a una filosofía que bien puede identificarse como imitativa, lo que Romero tendría plena conciencia, sin embargo, esto sería solamente en principio, ya que el proyecto que hay detrás del proceso señalado es el de una filosofía latinoamericana auténtica. Ahora, que la normalidad como la categoría de fundadores se haya interpretado como clausura o universalización (copia) de la filosofía, es gracias a posturas que comienzan a circular ulteriormente a los planteamientos de Romero.

La "normalidad filosófica" nos daría ciertas claves para poder determinar, con juicio disciplinar, a qué escritura podríamos darle la venia de ser filosófica y cuál juzgar categóricamente de escritura ensayística, literatura, sociología, etc. En concatenación a lo anterior, con la normalidad podríamos identificar a quién podríamos llamar filósofo. Este concepto serviría como guía, como modelo, nos daría ciertas facilidades de carácter más bien pedagógico para poder esquematizar la historia de la filosofía latinoamericana. En otras palabras, la "rayada de cancha" que elabora Romero al llenar de significado la normalidad como concepto analítico, articularía lo que hemos de entender hoy por hoy como filosofía académica y profesional, la cual sería un quehacer del pensamiento centrado en el análisis especulativo; en palabras de Romero: "Los hombres de esta etapa segunda hacen, en diferente medida, vida filosófica, es decir, ponen los intereses especulativos en la zona central de su espíritu" (1957: 13). Además, tal normalidad se establecerá con la cada vez más amplia difusión de la filosofía a través de variadas instancias:

De este modo se van dando las condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, con la conciencia de participar en un trabajo solidario y conexo; la filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple excepcional de los varones de la tanda anterior. En pocas palabras, se inicia una etapa de normalidad filosófica (Romero, 1951: 149-150).

En breve, la normalidad tendrá dos principales aristas: la expansión de la filosofía a través de la cultura mediante libros, conferencias y cursos, es decir "marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural" (Romero, 1951: 149); y la profesionalización y colectivización de la filosofía, es decir, la salida del aislamiento de los pensadores para darle la

paulatina bienvenida al diálogo entre pares, tanto a nivel de país como latinoamericano. Sobre este último punto Romero nos dirá lo siguiente:

Uno de los signos más promisorio es la voluntad de agrupación y de mutuo conocimiento entre quienes se consagran a la faena filosófica por profesión o vocación. Van surgiendo núcleos o sociedades en varios países, que reúnen a muchos, si no a todos los que en ellos trabajan en filosofía (1951: 151).

El diálogo que Francisco Romero realiza de forma sistemática con distintos pensadores, es una de las más importantes contribuciones que hace para que "América comience a hablar consigo misma". Aquello se enmarcaría dentro de lo que Francisco Miró Quesada (1974) reconoce como el *proyecto latinoamericano de filosofar*. Desde este proyecto como base del pensar filosófico normalizado es que daremos pie a nuestra concepción de las categorías romerianas.

En adelante, toda crítica personal que exponga no apuntará hacia el pensamiento de Romero, más bien será una crítica y distanciamiento a ciertas instrumentalizaciones que se le han hecho a la categoría romeriana que hemos estado analizando. En sí, las reflexiones que vienen a continuación serán las que, a mi parecer, realmente le han dado vida a la normalidad como concepto, puesto que ellas son las que han dado la pauta, quizá hasta el día de hoy, de lo que hemos entendido por normalización.

Veamos una cita de Romero que será útil para seguir gravitando en torno a su percepción sobre la filosofía en América Latina de la primera mitad del siglo XX:

Veamos lo que entendemos por "normalidad filosófica" en este caso. Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia. No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aun requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina (1951: 150).

Normalidad como algo aceptado y naturalizado, es decir, la filosofía no es algo extraño, ajeno a la cultura; la filosofía es con la cultura, es parte. "Normal, porque la filosofía se convertía en una actividad 'normal', habitual, aceptada comúnmente, dentro de las actividades culturales" (Cerutti, 2009: 92). Entonces:

La normalización no solo tenía que ver, entonces, con la apropiación de la tradición filosófica universal (occidentalización), o con la instalación de un oficio entre otros (institucionalización)

sino que además, en el contexto latinoamericano, implicaba una toma de conciencia sobre el valor del filosofar en la *conformación cultural* de los pueblos (Betancur, 2015: 146).

La reflexión filosófica es un signo de avance cultural que anteriormente era algo difuminado en nuestro horizonte reflexivo. Los pensadores anteriores a este nuevo "estado de la cultura" eran semillas dispersas que aún no estaban a tiempo de dar frutos en abundancia; Romero respecto a esto nos dirá lo siguiente:

En tiempos distantes se ha filosofado sin duda en la América de habla española y portuguesa, pero sin que ello atestigüese un interés notable por la intensidad ni por la extensión. O se filosofa en función de la cátedra, por exigencia de planes de estudio, o el interés personal era tan solitario que constituía rareza y quedaba sin eco efectivo (1951: 148).

Como bien lo dice Horacio Cerutti, "de la docencia va pasando a la autonomía en la reflexión personal" (1986: 90). Con el crecimiento de la reflexión personal, viene la sistematización, la profesionalización y lentamente se "marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural" (Romero, 1951: 149). Ahora, los llamados fundadores son los que comienzan a cimentar las bases de este proceso, ellos son los que brindan el clima filosófico idóneo; "los 'fundadores' viven esa contradicción, ese 'reparto entre la teoría y la vida', hasta que se va creando el ambiente académico y los filósofos pueden profesionalizarse" (Cerutti, 1986: 93). Esta profesionalización es la parte que me interesará ahora, ya que ella nos dará las bases para ver "qué es lo que constituye rigor, paciencia, fundamentación, calidad filológica, y qué es improvisación, guitarreo, charla de café, manipulación práctica de la filosofía (Cerutti, 2009: 97). De esta profesionalización es que se va a asumir una especie de punto cero, un inicio de la filosofía en América Latina, y además de ese inicio, vendría de la mano a ella una cierta clausura del pensamiento.

La clausura del pensamiento se debe leer como un pensamiento enajenado, alienado, que imita y no rebasaría las formas del cómo se filosofa en Europa. Desde ciertas ópticas, la normalidad estaría ligada a un saber esclavo, un saber que ahondó en la ceguera, que no brinda caminos de salida a nuestra situación de sometimiento epistemológico. Para ello quiero dar la visión de dos pensadores de los que han sido parte de la(s) filosofía(s) de la liberación: Osvaldo Ardiles y Mario Casalla. Utilizo a ellos por dos motivos esenciales, por una parte no han sido representantes muy visitados a la hora de revisar la producción elaborada por los pensadores que en la década de los setenta, bajo el nombre de filosofía(s) de la liberación, elaboraron un pensar crítico frente a las corrientes filosóficas europeas de moda; por otra parte, ambos han reflexionado de manera similar la conceptualización de normalidad

filosófica, y la consideran como un pensamiento y/o momento histórico que impulsa el pensar en los universales abstractos como tal, sin reparar en su evidente visión eurocentrada.

Desde esta visión, Romero nos estaría impulsando a seguir -desde la arista de la filosofía- hacia una profundización de la "*deformación planificada* que han incorporado como 'cultura'" (Casalla, 1973: 38) las elites intelectuales latinoamericanas. Ya que la normalización sería una nueva clausura, y quizá la definitiva, de un pensar innovador. Causa de esto, es básicamente la importancia que se le da al comprender e imitar el cómo se hace filosofía en los países que en la década de los setenta los denominaban metropolitanos. Con respecto a esto Mario Casalla nos dirá lo siguiente:

Es así que, esta "reducción academicista" *supone una comprensión desarrollista de la labor filosófica*. Europa habría fijado el modelo y los cánones del filosofar -de *todo* auténtico filosofar posible- al cual nosotros, los "primitivos" latinoamericanos, nos iríamos acercando más o menos gradualmente. El ideal de alcanzar la "normalidad filosófica" predicado por Francisco Romero sería el inicio en esta dirección. Pero, como el ingreso en dicha vía sería el ingreso "en la Filosofía sin más", se desprende, en consecuencia, la negación de cualquier particularidad geográfica o espiritual posible y el problema de un "filosofar latinoamericano" (en sentido estricto) queda desvirtuado y reducido al terreno de la anécdota o del folklore (1973: 40).

En términos similares, Osvaldo Ardiles nos planteará lo que sería esto de la normalización filosófica como ese quehacer reflexivo que por fin comienza a adquirir la técnica necesaria para crear pensamiento filosófico sin más. Ya que en América Latina los pensadores deben seguir la onda de un pensar siempre novedoso, por eso es que primero hay que aprender y luego comenzar a filosofar. En palabras de Romero:

La naciente filosofía tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aun se le debe incitar a que prolongue la escolaridad, porque todas las precocidades -y más la de la inteligencia- son peligrosas, y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo (1951: 153).

La filosofía en la América de habla hispana debe ir a la escuela, debe aprender a cómo se piensa. En el fondo Romero nos estaría diciendo que en Europa se piensa de un modo que se puede denominar -sin problemas- filosofía, mientras que acá aún se debe depurar el pensamiento, permitir un proceso de decantación, ya que el pensamiento filosófico latinoamericano es de baja ley; respecto a este proceso Osvaldo Ardiles, en una escritura que a mi juicio es de muy grata lectura, nos va a decir las siguientes palabras:

Manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su "visión de mundo" (axiología, fenomenología existencial y ontológica, materialismo dialéctico, historicismo diltheyano u orteguiano, etc.), importábamos sus

problemas y copiábamos sus soluciones. Con un poquito de suerte, podríamos lograr que nuestro disfraz fuese perfecto y pasar por distinguidos ciudadanos del mundo (del mundo metropolitano, claro está). Si hasta el acento vernáculo habíamos perdido. ¿Cómo podía ser de otro modo, si nos habíamos educado en francés, inglés o alemán; si los catálogos de las librerías y editoriales de París, Frankfurt o Londres casi no poseían secretos para nuestros curiosos espíritus? ¿Acaso no es eso cultura; no consiste en eso hacer filosofía? ¿Qué más podían exigirnos para darnos carta de ciudadanía en la prestigiosa "República metropolitana de Filosofía y Humanidades"? (1973: 20).

Lo que Ardiles nos comenta en la cita que acabamos de ver, es precisamente ese "ir a la escuela" del que nos habla Romero. Ahora, claramente vemos que tanto Casalla como Ardiles no verían con buenos ojos el proceso normalizador. Quizá el que se haya expandido el saber filosófico a través de nuestras culturas no sea el reparo, y hasta afirmaría que aquel proceso sí estaría valorado por estos pensadores, pero la forma del cómo se busca hacer filosofía es lo que se pone en cuestionamiento. Puesto que el ir a la escuela, como nos lo dice Romero, equivale a importar las ideas para reflexionar sobre ellas, y desde ellas -si es que hay cabida para ello- poder reflexionar la realidad latinoamericana que distaría bastante de la situación social y cultural de donde nacerían estas filosofías. Este ir a la escuela era parte de esa "deformación planificada" de la que nos hablaba Casalla (1973). En Ardiles esto mismo se verá reflejado en las palabras que leeremos a continuación:

Hacer filosofía, en esta "tierra extraña" y semibárbara, consistía en repetir continua y esforzadamente los tópicos de la dominación. Cuando la moda europea (diríamos, parafraseando a Sartre) gritaba: ¡"Positivismo"!, aquí se repetía jubilosamente: "...ismo". Cuando la voz de orden metropolitana imponía: "¡Tomismo!", aquí se contestaba sumisamente: "...ismo". Cuando las ondas hertzianas y el celuloide transmitían: "¡Existencialismo!", nuestros receptores captaban sordamente: "...ismo" (1973: 24).

Repetir y pensar desde lo repetido; caminar en caminos ya cimentados y delimitados por otros; creer y convencernos de que una filosofía auténtica era la que se producía en un lugar del cual no éramos parte; había que imitar ese pensar, esa técnica y por eso mismo es que los denominados fundadores de la filosofía en América tenían tal importancia, pues, desde ese momento es que la filosofía en América al fin ya adquiriría algo más de seriedad. Filosofía sin más, universal y abstracta; respecto a esto Cerutti nos diría:

La noción de normalización filosófica perdió de vista que la filosofía es más academia que profesión y oscureció las connotaciones políticas del trabajo académico, como si profesionalizar significara privatizar (2000: 116).

Estimo que Horacio Cerutti en esto tiene mucha razón, puesto que academia no es lo mismo –necesariamente– que profesionalización, y más aún que esa suerte de profesionalización no debiese por qué dejar de lado los aspectos políticos que contaminarían la labor filosófica.

Respecto a la visión que se tiene por filosofía, tanto Ardiles como Casalla buscarán un pensamiento en situación, contextualizado, es decir, que nazca desde las entrañas mismas de la cultura de nuestros pueblos: única gestora de un auténtico filosofar de matiz propio. Desde esta perspectiva, la filosofía sí debiese ir a la escuela, es verdad, pero no a tomar las mismas asignaturas que Romero nos dice que este pensar debiese tomar. Aquí la mira estaría apuntando hacia otro lugar, es más, el lugar hacia a donde apuntaría una reflexión filosófica propia de nuestra América, obligaría a quien quisiera ver en –y pensar desde– ella, tener que darle la espalda a la tradición occidental/europea, al menos por el tiempo necesario para poder –y esta reflexión la recojo de Walter Mignolo– no solo cambiar el contenido de la conversación, sino también los términos de la conversación. Para esto, tanto Ardiles como Casalla buscarán una filosofía que suena y resuena como quien busca El Dorado por tierras amazónicas: el pensamiento universal concreto o situado. Cito a Mario Casalla:

De este ejercicio de lo *universal-situado* hablamos propiamente, cuando utilizamos la expresión *filosofía latinoamericana*. En consecuencia, ella no es ni la variante geográfica de un pensamiento universal sin más, ni el agregado del "color local" a aquel supuesto modelo, ni la aplicación del modelo de filosofar eurocéntrico a temas específicamente argentinos o americanos. Muy por el contrario, trátase de la gestación de un horizonte ontológico (que nace de nuestra propia situacionalidad histórica y cultural), desde el cual podemos reconocernos profundamente como pueblo (como comunidad de cultura) y, al mismo tiempo, participar creativamente (y no bajo la forma pasiva de la dependencia) del inexcusable diálogo planetario de las culturas (1986: 26-27).

Se trata, desde otro ángulo del pensador en situación que destaca Osvaldo Ardiles:

Por lo tanto, todo lo que haga, lo realizará *en y desde* una situación histórica concreta que le imprimirá sus peculiares características. Y esto vale sobre todo para la filosofía. Originada en una situación concreta, cuando es genuina, asume *desde dentro* todos sus problemas e inquietudes, da cuenta de ellos comprometiéndose a fondo en la respuesta. Desde esta perspectiva, es lícito hablar de la posibilidad de una filosofía "americana" con proyección universal. En realidad, nunca ha existido una filosofía "universal". Lo que se ha dado históricamente ha sido una filosofía griega, romana, europea, etc., con atisbos de universalidad (1973: 11).

Aquellos pensadores latinoamericanos que captaron en el proceso normalizador una lógica opresora, la cual iniciaba un proceso de clausura en el pensamiento, fueron parte de los que "le dieron vida propia" a este concepto, más allá de las mismas proposiciones de Francisco Romero dentro del contexto en que estas reflexiones fueron hechas. Sus reflexiones parten desde una inquietud que compartían varios pensadores en el continente, parte de este grupo lo inician el mexicano Leopoldo Zea, el uruguayo Arturo Ardao y Francisco Miró Quesada, quien ya ha sido mencionado anteriormente. Aunque suene paradójico, creo que podría incluir en esta lista al mismo Francisco Romero; de hecho, gracias a Romero fue que Francisco Miró

Quesada conoció a Zea, ya que a todos los unía la misma inquietud: pensar desde una aproximación filosófica la América de habla hispana.

Un pensamiento distinto tendrán los que afirmarán que gracias la normalización filosófica, la filosofía adquirió un carácter más propio de su quehacer disciplinar, produciendo así una conciencia que tendría la posibilidad de entender a qué se le debe denominar filosofía. Aquí el pensamiento no se vuelve a lo que se le ha denominado "pueblo", sino que la filosofía tiene un corte más academicista y a la vez más apegado a la norma. Esto no quiere decir necesariamente que lo que se quiera hacer es un pensar eurocentrado, tampoco que la filosofía no se pueda crear en situaciones como la latinoamericana, ni siquiera que sólo se preocupe de un quehacer celosamente inmanentista; sólo se espera que la labor filosófica sea una forma reflexiva particular que no porque otros ya la empleen, y quizá hasta la hayan descubierto, se tenga que negar y querer reflexionar desde una forma otra.

Desde esta perspectiva, y aquí pondré como ejemplo lo que nos plantea Risieri Frondizi en cuanto a la filosofía: respecto a la filosofía latinoamericana nos dice que, en palabras algo simplonas, no hay por qué hacer vanos esfuerzos en buscar ciertos modos de pensamiento y temáticas que, al ya estar avanzadas, no debiésemos por qué sobrescribir en ellas. No hay por qué volver a descubrir la rueda si ya hace años está siendo parte de las labores de las distintas culturas. Aquí la filosofía no tiene un lugar de residencia, al menos permanente, ni mucho menos la filosofía tiene esa evidente forma europea que impide la reflexión propia. La filosofía es universal, filosofía sin más.

En los términos de la normalidad filosófica, la filosofía en América Latina tendría la condición y posibilidad histórica de emprender vuelo autónomo. Es decir, la filosofía a la vez que se institucionaliza, que se normaliza, se despegaba cada vez más de otras corrientes de pensamiento y posicionamientos que al estar apegadas a la filosofía, esta última perdería el carácter tan propio que la caracterizara. Una de las depuraciones más evidentes que la filosofía habría comenzado a hacer en esta situación de normalización, sería la separación entre filosofía y política. Con respecto a esta separación de la filosofía de otros quehaceres del pensar humano, Frondizi nos dirá lo siguiente:

De nuevo habrá que separar la actividad filosófica de otras actividades espirituales que la acompañan si queremos evitar otra clase de equívocos. Del principio general de la unidad del espíritu humano y de la cultura se ha querido derivar la imposibilidad de distinguir la filosofía de las preocupaciones estéticas, políticas, sociales, etc. (1988: 212-213).

Estas preocupaciones en torno a la precisa delimitación de la filosofía se deben a la peculiaridad de nuestra historia. Frondizi nos dice que la labor filosófica que realizaron los hombres en Hispanoamérica, siempre fue acompañada de otras preocupaciones, nunca hubo pensamiento filosófico "puro"; es decir, la filosofía nunca se desarrolló "como preocupación propia o aislada sino en íntima relación con actividades y preocupaciones literarias, políticas y docentes (Frondizi, 1988: 213). Esto ha provocado que la filosofía siempre haya estado en condición de sierva de otras disciplinas e inquietudes. Ahora, Risieri Frondizi es muy claro en señalar que su percepción de la filosofía no es una totalmente abstraída de todo acontecer sociopolítico. Cito al pensador argentino:

No se crea que estamos reduciendo la filosofía a su magro sentido académico o a la labor estrictamente sistemática. Lejos de nuestro ánimo el intento de reservar el término "filosofía" para una actividad estrecha y alejada de toda preocupación vital, o negarle tal carácter a la faena problemática y de búsqueda (1988: 214).

Luego de advertirnos de que su concepción de la filosofía no es ese tal altar del pensamiento inmaculado, en donde no hay cabida para las preocupaciones prosaicas, Frondizi nos brinda su concepción de qué es lo que entiende por reflexión filosófica:

Será filosófica aquella meditación que por su tema, su alcance y su sentido se mueva dentro de lo que se entiende tradicionalmente por filosofía, para usar una expresión un tanto general pero que se ajusta a lo que queremos significar sin arrojarnos a la complicada y discutible determinación de la esencia de la filosofía. En otras palabras, habrá filosofía cuando se medite en función de lo filosófico y no se ponga tal actividad al servicio de intereses y preocupaciones políticas, literarias, etc. (Frondizi, 1988: 214).

Nuestro pensador lo que quiere dar a entender es que la filosofía, que es el mismo modelo que se instaura e identifica como disciplina filosófica luego de la normalización, es un tipo de reflexión desde el cual se pueden dar ciertas soluciones y formas de pensar la realidad, pero este pensar en sí no es una bandera de lucha ni está al servicio de algo; a la vez, Frondizi no quiere dar a entender que la filosofía sea una inmanencia epistemológica que solo tenga la capacidad de reflexionar desde y para sus propios intereses. Me parece que desde sus propias palabras puede quedar mejor explicitado este punto, cito:

No se crea que estamos haciendo la apología de una filosofía encerrada dentro de sí misma, de una filosofía académica que teme contaminarse en su contacto con la vida. Nada de eso; creemos que la filosofía es, fundamentalmente, filosofía de la vida, de la experiencia humana. Pero la vida y la experiencia humana constituyen el objeto de la meditación, y no fijan límites, imponen dirección o dan normas a la meditación. Una cosa es que la vida constituya la realidad que estudia la filosofía -su objeto de meditación- y otra muy distinta que se pretenda que la filosofía esté al servicio de intereses vitales inmediatos (1988: 219).

La filosofía latinoamericana será la filosofía tal como se conoce en el mundo occidental, pero desde los pensadores que habitan esta zona geográfica. A mi juicio, esta perspectiva apunta a una reflexión que considero válida. Es válido aprender un cierto modo de reflexión, sin embargo, una visión así al parecer no repara del todo en las condiciones de cómo se ha impuesto este ejercicio del saber, cómo es que se adquiere, bajo qué términos es adquirido. El normalizar en otras palabras es naturalizar, y el problema de naturalizar es que se dejan de ver cosas. Dicho esto, creo que Romero no pierde de vista el problema de 'la copia', y esto por la básica razón de tener en vista un proyecto latinoamericano del pensar. Por esta razón, concuerdo con que la purificación de la filosofía, ese proceso de decantamiento que se supone que fue la normalización, fue una interpretación posterior a la concepción romeriana original, es decir, apuntó a un academicismo más bien estéril en cuanto a analizar la realidad que tenía en derredor. Respecto a esto último Cerutti nos dirá lo siguiente:

La "normalización" filosófica ansiada por Romero significó el desarrollo de una filosofía academicista en la Argentina, la cual durante unos treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la que estaba inmersa. La "normalización" fue la muerte de un filosofar vivo y fecundo en la tradición filosófico-política de la filosofía latinoamericana (2009: 98).

Para Romero la normalidad no sería una clausura, es más, desde esta óptica clausura sería el pensamiento positivista que aún soltaba gritos de verdad. Aquí considero que hay una apertura a nuevas inquietudes que el positivismo miraba con sospecha, al estar inscritas en lo que se podría denominar 'verdades de hecho'; la salida del positivismo, entonces, es una vuelta a mirar la metafísica como válida.

A pesar de lo dicho, considero que esa vuelta a las 'inquietudes del espíritu', tan característico de inicios del siglo XX, no rompe la voz elitista que *norma* los cauces culturales, al considerarlos como horizonte absoluto, no dan cabida a inquietudes que venían de o representaban otras realidades de nuestra América. Considero que esta vuelta a la metafísica, tiene una faceta conservadora que ha permanecido subrepticamente operante. Por algo José Carlos Mariátegui no aparece en el universo de la normalidad filosófica, sus inquietudes de cambio -y cambio más bien radical- que recoge del marxismo, son una concepción de humanismo que choca frontalmente al espíritu que proclaman los fundadores y la normalización, incluyendo aquí a Francisco Romero y Enrique Molina. Desde ellos habla *Ariel*, que, a pesar de no concordar con el americanismo de Rodó que separa a Estados Unidos de su proyecto -algo contrario al panamericanismo explícito de Molina y Romero-, sí habla ese humanismo elitista que no escucha más que una voz rectora, homogenizadora, de la cultura latinoamericana. Los bárbaros -calibanes- que están incluidos en el nosotros de Mariátegui no tienen cabida en sus

filosofías, el humano que hay detrás de esta voz no les pertenece y no lo quieren, sólo está en sus horizontes como objetos a cambiar, jamás como sujetos autoafirmativos.

Con respecto a la mirada más bien crítica a la concepción normalizadora, interpretación bastante a ultranza que mira el proceso como un nuevo sometimiento a la cultura occidental, cosa que considero no tan errada; creo, sin embargo, que cae en una vertiginosa posición de un nacionalismo que, en esas épocas, seducía a un no menor grupo de intelectuales, y que buscan, siguiendo a Roig, "una pretendida homogeneidad irreal, con lo que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional" (Roig, 1988: 383). Podría haber aquí una forma totalizante de tomar la voz del oprimido como bandera de lucha, pero oprimiéndole por el bien mayor de la nación.

Respecto a la mirada normalizadora que valida el hecho de tomar la filosofía como pensamiento reflexivo, que recoge la técnica europea por ser la forma universal del filosofar; más allá de las críticas ya expuestas por el intento depurador que lleva consigo, creo que se quedan con esa parte que Romero sí afirma, pero a la vez le sacan la actitud con la que Romero proponía esta visión. La actitud era cimentar un camino para un pensamiento filosófico original. Que haya sido eurocentrado, creo que sí, lo era y quizá más de lo que uno esperaría, pero la actitud con que filosofa creo que es un valor no menor, ya que el tenerse a uno mismo como valioso, cosa que Romero sí creo que realizaba, ya tiene el mérito de pensar ciertas salidas. La salida era ir a la escuela y nutrirse de la experiencia occidental, luego despegarse. A pesar de ello no hay que olvidar que el sujeto que se consideraba valioso era: hombre, blanco, europeizado (blanco), de la elite o representante de una parte de ella. Y ya sabemos bien la historia a la que llegó tiempo después este posicionamiento político y social.

Vistos los conceptos de Francisco Romero, ahora queda entrar en el análisis de uno de los fundadores y posteriores normalizadores de la filosofía en América y Chile: Enrique Molina Garmendia.

4- CAPÍTULO 3

4.1 - Enrique Molina Garmendia: Normalizador de la filosofía en Chile

Complejo es abordar a Enrique Molina. No es tarea fácil encasillar su pensamiento en alguna corriente intelectual específica. Creo que un abordaje de esas características podría realizarse únicamente con propósitos pedagógicos. Un gran estudioso de este pensador chileno, Miguel Da Costa Leiva, nos advierte que Molina "debe ser estudiado a la luz de su evolución intelectual, lo que significa que biográficamente va pasando por diferentes posturas doctrinales" (1999: 156). Esto se debe a su pretensión antidogmática de estudiar la filosofía, y, podría decirse, de ver la vida. "He hecho mi vida fuera de todo partido, de toda logia y de toda iglesia" (Molina, 2013: 150), nos dice el pensador chileno en *Lo que ha sido el vivir*, su libro-diario que, dicho sea de paso, es similar a lo realizado por Luis Oyarzún en su *Diario íntimo*, pero más sistemático y ordenado.

El camino intelectual por el cual opta transitar Molina, lo va llevando por distintos autores, algunos de ellos bastante novedosos para la época en Chile y el continente: el caso de William James es emblemático. Por lo mismo, Da Costa Leiva señala que "el Molina de Chillán no es ya el de Talca ni el de Concepción. En cada una de estas estancias surge un perfil biográfico que es necesario diferenciar" (1999: 156). Su inquietud intelectual lo va llevando de un autor a otro, de una corriente de pensamiento a otra, siendo así reflejo de una ávida búsqueda de sentidos y novedades. Ahora, hay que dejar en claro que las novedades y sentidos que busca el pensador chileno son, en su mayoría, para fines concretos: educar y "despertar" al país filosóficamente. Molina es de la opinión de que tanto América Latina como Chile –la diferenciación no es casual– tiene una larga lista de carencias que es necesario abordar, hacerse cargo de ellas. Una de esas tantas es la precaria formación filosófica. Aquella opinión se puede rastrear desde sus primeros escritos de fuerte predominio positivista, pasando por los escritos de mediana edad intelectual que serán los mayormente revisados en este trabajo, hasta sus últimas obras. Lo mismo puede decirse –como veremos más adelante– de los diagnósticos sobre Latinoamérica y del lugar que poseería la filosofía en este continente.

Al indicar que Molina no es un pensador fácil de encasillar, decimos con ello también que no es fácil denominarlo filósofo "normalizador" así como así. Como lo veremos tratado ulteriormente, Molina cumple casi todas las características del perfil de los fundadores y los posteriores normalizadores, que no son lo mismo necesariamente a pesar que en este caso se

cumpla el hecho. A pesar de todo lo expresado, sí, Enrique Molina es un filósofo "categorizable" dentro de los parámetros romerianos, pero es eso y mucho más. Aún más reduccionista sería la lectura del pensador chileno bajo las interpretaciones de las categorías del filósofo argentino que se han hecho de manera posterior.

Tal como puede ser observado en varios pensadores latinoamericanos de comienzos del siglo XX, el pensamiento de Molina podría estar identificado, a muy grandes rasgos, formando parte del tránsito de una concepción positivista a una antipositivista. En este tránsito, que no es de interés principal para esta investigación, guarda ciertas constantes a la hora de aproximarse a América Latina. Es decir, la región hispanoamericana será para Molina un espacio en plena formación. Como fundador de la filosofía institucional en Chile, junto a Pedro León Loyola, Molina percibe la precariedad de los estudios filosóficos en el país y el subcontinente. Desde este plano, se puede afirmar que los enfoques con los cuales Molina se acerca a América Latina como objeto de estudio, van variando a través del tiempo, pero no varían los diagnósticos, las salidas supuestas y la condición de la América Hispana como un lugar para la filosofía. En este punto vemos una distancia con Francisco Romero, y aquí instalo mi postura respecto a esta temática: En Francisco Romero se identifica claramente una intención proyectiva en cuanto a América Latina como un lugar para la filosofía; no se percibe lo mismo al revisar la sensibilidad latinoamericana que posee la escritura de Enrique Molina. Sospecho que el pensador chileno, a pesar de no negar cierta producción local, caracteriza a la región como una suerte de tabula rasa más pronunciada que Romero.

Es difícil poder instalar a Molina en una postura clara respecto a este tema, pero tengo la impresión –y es lo que quiero demostrar– que este filósofo ve a América Latina de una manera menos afirmativa a como lo hace Romero. En Romero podemos –generalmente– apreciar un sitio para el pensador latinoamericano; creo que en Enrique Molina aquello se ve mucho menos, y afirmo que su relación con el pensamiento latinoamericano posee un carácter más agonal que en el caso del pensador argentino; dejando de lado sus estudios de los filósofos chilenos de la primera mitad del siglo XX.

4.1.1 Abordando la vida intelectual de Enrique Molina

A pesar de iniciar sus estudios formales en filosofía bajo un intenso positivismo, Enrique Molina paulatinamente va tomando distancia de dicha corriente, hasta incluso poder ser considerado antipositivista¹⁴. Pero no del todo. El chileno nunca abandonará ciertos posicionamientos teóricos provenientes de dicho pensamiento, sobre todo los vinculados a la educación. Como se ha indicado, Molina a través de su vida va navegando por diversas vertientes filosóficas; varía sus puntos de vista, asimila ciertas reflexiones –subrayando con esto que no es simple eco de un pensador europeo–, realiza conexiones entre distintos autores y se anima a instalar nuevas proposiciones. Pero, partamos por lo básico.

Enrique Molina Garmendia nace en La Serena en 1871 y muere en Concepción en 1964, ciudad que alberga el proyecto más grande en su vida académica: la Universidad de Concepción, fundada en el año 1919. Molina estudia Derecho en la Universidad de Chile, y posteriormente Educación en el Instituto Pedagógico (IP) –que era parte de la misma universidad–, lugar donde inicia sus estudios en filosofía de manera más sistemática; a pesar de titularse de Pedagogía en Historia y Geografía. El IP de Chile, a mi juicio, es un buen punto de inicio para el estudio sobre el Molina filósofo. Aquí es donde comienza a perfilarse el intelectual que construye filosofía y educación a tal punto que es referente ineludible si se quiere estudiar la historia de ambas disciplinas en Chile. Se puede mencionar, a este respecto, su célebre discusión con el historiador Francisco A. Encina en 1912.

Como se ha mencionado anteriormente, Enrique Molina pertenece a la generación de pensadores que inician sus reflexiones en una época donde el positivismo aún poseía vitalidad. Su pensamiento responde a un privilegiado periodo de cambio de perspectiva en la reflexión filosófica a nivel continental. Hemos mencionado que el pensamiento latinoamericano es un pensar de recomienzos más que de comienzos. Uno de ellos comienza su proceso a fines del siglo XIX cuando, de modo paulatino, vuelve a emerger un pensamiento que había sido transformado en murmullo producto de una fe casi ciega en la óptica científica de ver y explicar el mundo. El positivismo respondía a una inquietud de llevar las reglas de la ciencia hacia todo ámbito de estudio, es decir, las reglas de la ciencia traspasaban sus fronteras y comenzaban a ser modelo explicativo y ordenador de la vida social, donde la filosofía jugaba un rol importante siempre y cuando respondiera a la visión evolucionista y biologicista propia

¹⁴ "El chileno Molina Garmendia constituye también uno de los intelectuales más interesantes de la época anti-positivista y de la reivindicación de las filosofías espiritualistas de finales de siglo y comienzos del siguiente" (Beorlegui, 2004: 397).

de una reflexión que huye de toda intuición y especulación de pobre comprobación real. Aquella historia partirá con la primera camada de pedagogos que sale del Instituto Pedagógico, en donde Enrique Molina es figura sobresaliente.

4.1.2 El Instituto Pedagógico

El instituto abre sus puertas a fines de abril de 1889, y tenía por misión "llevar a cabo una profunda reforma en la educación chilena a través del método "concéntrico"¹⁵" (Jaksić, 2013: 115). El IP puede ser visto como parte del legado que el positivismo dejó en Chile. Su proyecto era ambicioso, quería reestructurar todo el sistema educativo a nivel país. Para esto, había que aproximarse a la visión científicista, pues, era sinónimo de rigurosidad y seriedad: elementos básicos para aspirar a un cambio en el Chile finisecular. Esta misión fue entregada especialmente a la primera generación educada en este instituto, donde Enrique Molina era una de las figuras más prominentes. A mi juicio, el hecho de educarse en este lugar marcará la visión que tiene este pensador sobre la educación de su país, la imagen que tendrá de Chile y, sobre todo, la del continente.

Para tales asuntos, en el instituto se buscan modelos idóneos para tal empresa de reestructuración educativa. El país que más irradiaba estas características para ese entonces era Alemania; según Cecilia Sánchez, "el horizonte francés comienza a ser reemplazado por la vanguardia germánica: el ejército y la pedagogía van a ser influidos ahora por las novedades irradiadas desde el sistema alemán"(1992: 44). Por esta razón una de las misiones del instituto fue traer profesores de esa nacionalidad.

El Instituto Pedagógico se convirtió en el lugar más importante de las nuevas tendencias filosóficas aprobadas por Letelier y los positivistas. En el IP, el profesor alemán a cargo de la enseñanza de filosofía y pedagogía fue Jorge Enrique Schneider (1864-1904). Como ex alumno del biólogo Ernst Haeckel y del psicólogo Wilhelm Wundt, Schneider dio un fuerte carácter científico al campo de la filosofía en el IP, un énfasis que concordaba plenamente con el positivismo y con el propio interés de Letelier por la disciplina. Además, puso énfasis en la lógica, recomendando con éxito a la FFH el uso de libros de Alexander Bain, John Stuart Mill y Wilhelm Wundt. El programa de filosofía que diseñó para las escuelas secundarias, centrado

¹⁵ "El método o régimen concéntrico es [...] otro modo más gráfico de ilustrar cómo se suceden las etapas de desarrollo intelectual del educando [...] Advierte el lector como el conocimiento producido por este enfoque concéntrico concibe el desarrollo intelectual como una ampliación gradual y lógica de los conceptos subordinados hasta llegar a los supraordinados. Es como si ocurriera un movimiento en forma de espiral a partir de una intuición concreta hasta lograr una intuición general más abarcadora (Santos y Vargas, 1991: 38).

casi exclusivamente en la lógica y en la filosofía de las ciencias, recibió la autorización oficial en 1893 (Jaksić, 2013: 128).

Para Iván Jaksić, a diferencia de Sánchez, no es que Alemania haya reemplazado al modelo francés, sino que ambos países eran tomados como modelos, eran más bien complementarios. Desde ambos países se irradiaba corrientes de pensamiento altamente validadas en América Latina.

El IP combinó elementos franceses y alemanes. Franceses en la medida en que sus estudiantes fueron seleccionados en base a sus méritos y se les asignaron becas; alemanes, en la medida en que consideró la enseñanza como una ciencia y en que su cuerpo académico estuvo integrado por profesores germanos (2013: 108-109).

En cuanto a su ubicación, el IP en primera instancia estaba ubicado en el centro de Santiago; respecto a esto Molina describe al instituto de la siguiente manera:

El Instituto Pedagógico abrió por primera vez sus puertas en una vieja casona de la llamada hasta hace pocos años Alameda de las Delicias. Estaba situado entre las calles de San Ignacio y Lord Cochrane, que por aquel tiempo llevaba el nombre de Duarte, y más cerca de esta última. Era de dos pisos y con balcón corrido, como se ven todavía en los campos y en muchos pueblos pequeños del sur. Tenía tres patios empedrados, fuera del patio de la cocina, y con corredores por algunos de sus costados (2013: 119).

Según Cecilia Sánchez, el IP fue uno de los principales espacios en donde se pudo dar comienzo al proceso de institucionalización de la filosofía, donde las ramas axiales de esta disciplina eran lógica y la filosofía de la ciencia. Según Sánchez, "gracias a la fundación de dicho Instituto la enseñanza de filosofía pudo iniciar su proceso 'institucional' dentro de la Universidad de Chile (anteriormente aquel estudio se impartía en el Instituto Nacional)" (1992: 46). Además del nombrado proceso, la filosofía que se impartía en este espacio de reflexión era la filosofía que iba a propagarse hacia otros espacios del saber, como son la escuela, la universidad entre otros. La filosofía que iba a impartirse desde el IP era:

Una filosofía orientada hacia la política, propulsora de un nuevo orden social cuya ideología repercutiría y llegaría a decidir, en gran medida, la primera forma de organización de la filosofía al interior de las instituciones escolares: se trata del positivismo de Comte, Littré, Stuart Mill y Spencer. A partir de ese momento, los ejes de la política, de la universidad y de la filosofía se imbricaron en torno a la compleja recepción de dicho pensamiento (Sánchez, 1992: 47).

Dentro de este ambiente filosófico, Enrique Molina estudia en el IP para ser profesor de Estado, titulándose de pedagogo en historia y geografía. Sobre el ambiente en el que Molina se desempeñó dentro del IP, podemos decir:

Mirado en conjunto este período muestra al joven profesor resuelto a realizar el ideal concebido en el Instituto Pedagógico: desterrar una docencia rutinaria y retardataria para

substituirlo por una pedagogía fundada sólidamente en rigurosa y actualísima cultura; en virtud de ello lo vemos asumir la posición más avanzada en aquellos días: la triunfante posición de la ciencia positiva que, respecto del problema del hombre, para en la doctrina de la Evolución, vinculándolo a la serie de las especies animales, que en él culmina; y en materia de Pedagogía, se identifica con las concepciones utilitarias de Spencer, de que el profesor Molina se enamora, especialmente en lo relativo a la Educación Moral (Burgos, 1957: 176).

El ambiente fuertemente positivista en el que Enrique Molina se forma, produjo tal influencia en nuestro autor que ciertos preceptos de esta corriente de pensamiento jamás los abandonará en su devenir intelectual. Respecto a esto Félix Armando Núñez nos dice que "venía don Enrique Molina del mundo de fines del siglo XIX, en que las religiones positivas y el cientismo se repartían las conciencias como dos hemisferios excluyentes" (1957: 54). La búsqueda de respuestas a base de preceptos firmes, vinculados a una disciplina científica que era el motor de validez de ese entonces, era base para un acercamiento a la correcta forma de practicar la filosofía de ese tiempo. Se puede decir que aquella forma de mirar la filosofía llevaba una voluntad de verdad que pocos autores en Chile se atrevieron a contrariar: el joven Molina no fue la excepción, de hecho todo lo contrario: "El profesor Molina es un apasionado de la Ciencia, entendiendo por tal la ciencia positiva de Comte: Darwin y Spencer son sus guías tutelares en la concepción del hombre y en la concepción de la educación" (Burgos, 1957: 190-191).

A pesar de ser uno de los destacados referentes intelectuales que realizan un quiebre con esta matriz de pensamiento, revalidando posturas más especulativas y metafísicas en el pensamiento filosófico en Chile, nunca deja de reconocer ciertas concepciones inspiradas en el positivismo que considera sensatas y dignas de conservar. De hecho, uno de los referentes intelectuales importantes de Molina en este período fue Valentín Letelier, uno de los fundadores del IP. Agregado a esto, uno de los textos de estudio fundacionales en Molina fue una suerte de manual de estudio elaborado por Letelier:

Sin que sea propiamente un tratado de filosofía, saqué mucho provecho para mi cultura de la obra de don Valentín Letelier *Filosofía de la educación* dada a luz en el último decenio del ochocientos. Es un libro sólido, inspirado también en el ideario positivista, lleno de ricas informaciones y con teorías completas sobre la educación en general y sus ramas fundamentales (Molina, 2013: 140).

Algo que ya se ha mencionado es que nuestro autor pertenece a la primera generación de egresados del IP. Una de las características, más bien paradójica, de esta generación de graduados, es que "la cuna de la influencia positivista, el Instituto Pedagógico (IP), graduó a intelectuales que criticaron la doctrina sin dejar de reconocer sus importantes aportes al país" (Jaksić, 2013: 136). Respecto a esto, podemos agregar que las corrientes que venían de

Europa, las cuales determinaban qué era lo que se debía pensar, y -quizá lo más grave- el cómo se debían pensar las cosas desde la filosofía, al tiempo de egreso de Molina del IP comienzan a dar un paulatino giro. La mirada científica en las ciencias humanas, y en especial en filosofía, comienza a dar espacio a otras corrientes de pensamiento que se consideraban inválidas, a no ser que se hicieran en conversaciones de sobremesa. Respecto a esto:

El positivismo del siglo XIX creyó que la ciencia daría explicación a todos los fenómenos de la vida y del cosmos. Desgraciadamente, no ha sido así. Parece que la ciencia termina donde empieza la vida del espíritu, pues sólo explica aquello que es verificable. Por eso, con gran amplitud de criterio, don Enrique Molina reconoce "la necesidad de la metafísica y la imposibilidad de suprimirla se prueba con el hecho sencillo de que hay una región en que no cabe sino ella y de la cual no se puede prescindir" (Rossel, 1957: 106).

Para intuir la existencia de rincones del pensamiento y del sentir de la vida humana en donde el cálculo y la argumentación científica no tenían cabida válida, Enrique Molina se desempeñó dentro de un marco donde pululaban varias vertientes de pensamiento: "el pragmatismo, el positivismo, el evolucionismo, el cientificismo que preñaba varias corrientes [...] el neokantismo, las nuevas orientaciones vitalista" (Ossandón, 2016: 99), como las más importantes. Así, de a poco comienza su distanciamiento de las tradiciones que remitían genéricamente al positivismo, lo que, al decir de Jaksic: "Si el ser humano iba a buscar las respuestas para sus preocupaciones fundamentales, no podía utilizar una filosofía definida como ciencia: necesitaba una filosofía que reconociera las complejidades del espíritu humano" (2013: 148).

Uno de los principales autores que impulsan la búsqueda de otras vertientes filosóficas, entre otros, es Henri Bergson. Para el filósofo chileno, Bergson representa una de las más notables reacciones contra el positivismo. Las primeras lecturas que realiza Molina de este pensador francés no son de mucho provecho. Según dice, las proposiciones de Bergson no le hacen mucho sentido. Estando en Alemania, y por expresa sugerencia de Simmel, el chileno aborda nuevamente a Bergson y en esta oportunidad logra atar cabos sueltos, y el pensador francés comienza a serle más coherente. Lo mencionado, puede leerse de esta manera en nuestro filósofo chileno:

Empecé por tratar de adentrarme en la *Evolución Creadora*. Pero, después de haber leído más de cien páginas, arrastrado por la magia y música del estilo, me di cuenta de que no iba penetrando en la doctrina sustancial del autor y dejé por el momento el libro. Conversando en Berlín, en 1912, con el ilustre profesor de su Universidad, Jorge Simmel, me dijo éste que Bergson era el más grande filósofo de nuestra época. Sorprendido y espoleado por esta apreciación, de regreso a Chile, me puse de nuevo a estudiarlo con ahínco, animado esta vez del propósito firme de llegar a penetrar su pensamiento (Molina, 1953: 48).

Antes de examinar el distanciamiento de Molina respecto de la matriz positivista, y, en parte, de la formación recibida en el IP, es necesario dejar instalada una idea que se profundizará al retomar la normalización filosófica enfocada en Molina. Como se ha indicado, en el IP se tenía un proyecto país desde el ámbito educativo, una formación que tenía en vista un nuevo Chile, un Chile educado bajo parámetros más rigurosos y normados. Por lo mismo, la filosofía impartida no deja grandes novedades en el panorama chileno, la disciplina tiene un rol más bien pedagógico, formativo. Respecto a lo mismo, Iván Jaksic nos dice que:

La filosofía, particularmente después de las reformas de 1893 y de la creación del IP, no se distinguía por su creatividad, ya que los profesionales del campo dedicaron sus esfuerzos casi exclusivamente a la enseñanza o a la investigación aplicada (2013: 131).

Dentro de la investigación aplicada que existe, ésta se deposita en el imaginario que existe del país al que se quieren aplicar tales propuestas filosóficas y educativas. El Chile de ese entonces era un país, sí, atrasado, con un vacío en la instrucción de su población y, a la vez, una débil industrialización que hace aún más difícil su consolidación. Lo mismo, exactamente lo mismo, correría para el caso de América Latina. No obstante, hay países que tienen más posibilidades de éxito que otros. Una de las razones de esa supuesta ventaja, sería la formación racial y las circunstancias climáticas bajo las cuales se desenvuelven los pueblos. Parados desde esa óptica, Chile resultaba ser un país privilegiado en muchos aspectos. A pesar de lo dicho, hay un hecho que marcará el imaginario del país, y que considero crucial a la hora de analizar el Chile de Enrique Molina: la victoria sobre Perú y Bolivia en la guerra contra la Confederación, y posteriormente la victoria en la denominada Guerra del Pacífico, lo que deja al país en una situación privilegiada en cuanto a posición social y económica. Esta victoria bélica inflama un fervor nacionalista en una época de refundación del país. El chovinismo crea una deformación reflejada en la consideración de Chile como una excepción, un país diferente a sus vecinos, exceptuando, y sólo hasta cierto punto, a Argentina.

Creo que Enrique Molina no escapa de esta visión país, y, es más, como formador de una filosofía institucionalizada, profesionalizante, y, a la vez, formadora de nuevos educadores y pensadores: el Chile que hay detrás del pensamiento de Molina es el mismo que se percibe en el aire de la época. Se ahondará en este punto próximamente, pues, es fundamental para leer la normalidad filosófica en Enrique Molina desde una clave de lectura que, hasta donde tengo entendido, no ha sido realizada.

4.1.3 Distancia del positivismo

Con el distanciamiento del positivismo, Leopoldo Zea nos dice que se da inicio a una nueva época en la historia del pensamiento filosófico en América Latina. Hay un recomienzo que en Zea se identifica con la generación que toma distancia de esta matriz de pensamiento y da inicio a la historia contemporánea de nuestro pensamiento (Zea, 1976). Frente al positivismo "se alzarían otros pendones, otros intereses, otras filosofías y, con ellos nuevos hombres, la generación que ha creado el conjunto de pueblos que forman la América Latina de nuestros días" (Zea, 1976: 411). Continuando con el pensador mexicano, las antiguas influencias basadas en la ciencia cambian, y lo hacen teniendo las siguientes variaciones:

A una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente se opondrá una ideología apoyada en una filosofía del cambio perpetuo. A la idea de una materia firme, resistente, inmovible y por ende inerte, se opondrá la idea de la vida que fluye y cambia. A la idea de un orden firme, inalterable, seguro y por ende pétreo, se opondrá la idea de una libertad siempre activa, creadora y recreadora. El orden estático se transformaba en libertad creadora (Zea, 1976: 412).

Considero útil la diferenciación que postula Zea, eso sí, quiero aclarar que ese orden estático no es tan marcado, al menos en el positivismo recibido en la instrucción de Molina en el Instituto Pedagógico. Para Zea, en esta época de cambio se grita:

¡Volvamos al hombre!, parecen gritar cada uno de los pensadores que dan origen a la filosofía de nuestros días. El hombre, pero el hombre de carne y hueso, el hombre inserto en sus circunstancias, en este caso concreto, en las circunstancias propias de esta América (1976: 423).

No creo que este grito del que habla el mexicano sea tan así, pues, Valentín Letelier y buena parte del positivismo chileno están conscientes de que la educación es contextual. La educación que proporciona el positivismo, que es la aprendida desde los pensadores franceses y alemanes mayoritariamente, no puede emplearse así como así en un país como Chile. En relación a lo mencionado, Jaksić nos dirá que:

Los positivistas chilenos fueron selectivos en su adopción de los puntos de vista comtianos, su principal fuente de inspiración. La rama ortodoxa del positivismo recibió cierta atención por parte de destacados intelectuales pero, en parte por razones políticas, no alcanzó la influencia del positivismo heterodoxo. Debido a la cambiante relación entre la Iglesia y el Estado, los intelectuales chilenos requerían una doctrina que les diera la flexibilidad de elegir cuidadosamente a los pensadores y los puntos de vista que les pudieran servir en un momento determinado. Como consecuencia de esto, el positivismo chileno nunca llegó a ser un cuerpo coherente de ideas, aunque los tópicos de anticlericalismo, educación y ciencia siguieron siendo fundamentales durante todo su período de influencia (2013: 132).

Mi impresión, es que ocurriría algo similar en el resto de la América Hispana, es decir, las teorías nunca fueron concebidas al pie de la letra sino que siempre fueron adaptadas a la

realidad en la que se vivía, desapareciendo así una rigidez a la que tanto énfasis se le ha dado. "Los países hispanoamericanos se sirvieron del positivismo de diferentes formas, de acuerdo con los problemas más urgentes a los cuales trataban darle solución" (Magallón; Escalante, 2009: 211). Debido a tal, creo que siempre hubo ciertas innovaciones en los distintos países frente al positivismo, nada fue tan absoluto como a veces, de forma más bien pedagógica, se suele plantear.

Continuando con las emergentes propuestas filosóficas que socavaban las supuestas sólidas bases positivistas, podemos agregar que el interés por buscar un otro sentido a la reflexión, el abordaje de la realidad humana desde otros parámetros a los aprendidos en la prístina formación, abre en los pensadores latinoamericanos, Molina incluido, nuevas inquietudes. Los filósofos europeos, que la generación anterior consideraba que sólo aportaban palabras huecas a la discusión filosófica 'seria', se introducían con fuerza en la cultura filosófica latinoamericana. En esto Enrique Molina es un precursor en el continente.

Según relata nuestro pensador, en el Chile de inicios del XX estaban enfrentadas dos doctrinas filosóficas: las católicas, de tendencia conservadora; y las positivistas y cientistas, arrojadas bajo un liberalismo que proclamaba al progreso como estandarte de lucha y proclamación de fe. "De las reacciones contra el positivismo que ya se manifestaban en la filosofía contemporánea poco o nada se sabía" (Molina, 1953: 16). Una anécdota que clarifica esto último: para el año 1908, Molina Garmendia, al manifestarle al rector de la Universidad de Chile interés por presentar un trabajo en dicha casa de estudios titulado "El pragmatismo o la Filosofía de William James", nos relata lo siguiente:

No habiendo leído este estudio [en el Congreso Científico Panamericano celebrado en Chile], lo ofrecí poco después para dictarlo como conferencia en la Universidad de Chile. El Secretario General, mi buen amigo doctor don Luis Espejo Varas [...] lo aceptó gustosísimo, pero me dijo que fuéramos a consultar sobre el particular al Rector. Desempeñaba accidentalmente este cargo un ingeniero de gran reputación y prestigio, Decano de la Facultad de Matemáticas. Me presentó a él don Luis y a su proposición respecto de mi conferencia accedió en el acto; pero luego, mirándolo entre compasivo y sorprendido, y como si yo no estuviera ahí, agregó: "Que haya, hombre, gentes que se ocupen de estas cosas todavía". Válgame Dios, tan desconsiderado ex abrupto me cayó como un balde de agua fría. (Molina, 1953: 17-18).

El pensamiento antipositivista poco a poco fue tomando cuerpo hasta llegar a ser el pensamiento prominente en el continente. Según Carlos Beorlegui (2004), este pensamiento se consolida por el año 1915 aproximadamente. Pero la generación anterior, que el pensador español la caracteriza como la generación del 1900, es la que abre los caminos. Respecto a esto Guillermo Silva Martínez nos dice que:

El enfrentamiento de los latinoamericanos al positivismo provocó que el pensamiento latinoamericano tomara caminos más anchos y profundos, al generar un vigoroso movimiento a favor del interés por la filosofía y la posibilidad de despertar un pensamiento creador (2009: 268).

Como manera de reforzar las reflexiones expuestas, podemos agregar las ideas que aporta Enrique Molina para la identificación de dicho tránsito en el pensamiento latinoamericano hacia la vida del espíritu. Antes, recordemos que Leopoldo Zea nos decía que "a una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente se opondrá una ideología apoyada en una filosofía del cambio perpetuo". En sintonía a dicha afirmación, el chileno nos dirá:

Pero, pasando por sobre todas las discusiones epistemológicas, creemos en la posibilidad de tener ideas que podamos llamar verdades. Esto no quiere decir que hayan de ser definitivas. Los progresos de la inteligencia y las mudanzas de las cosas han de ir operando continuas modificaciones y retoques en las proposiciones que se formulan (1947: 9).

Sabido es que las abstracciones difícilmente permiten difuminaciones y zonas tenues en el pensamiento; el legado decimonónico finisecular que se abandona tiene mucho de esto. Una de las implicancias de este modo reflexivo es que encubre realidades más que desentrañarlas. Para el caso de los términos espíritu y materia, en el libro *De lo espiritual en la vida humana*¹⁶, Enrique Molina tendrá las necesarias precauciones de no absolutizar los términos, de no perder de vista que ambos se complementan y su separación funcionaría solamente para fines instrumentales:

Los términos espíritu y materia son puros sólo en cuanto abstracciones de la mente humana. Tanto en las transformaciones que opera en el mundo material como en sus lucubraciones de orden espiritual el hombre obra movido por una necesidad vital y formando designios; pero los resultados generales suelen no corresponder a estos designios (1947: 9).

No habría cosas estáticas, como nos dice Leopoldo Zea. Los tiempos del nuevo siglo traen reflexiones asentadas en la idea fuerza del dinamismo y la fluidez del pensamiento. Que, en definitiva, estarían en concordancia con el devenir de la vida misma. Aquel deambular de la existencia, tiene una carga espiritual que para Molina deber exponerse y, a la vez, ensayar explicaciones y formas de cómo abordarlas para su enseñanza. En concomitancia, el libro al que hacemos mención tiene ese fin:

Estas páginas constituyen, precisamente, una tentativa para salvar de las marejadas de la duda lo espiritual, y ofrecer una interpretación de ellos, aceptable aún para los escépticos, formulando una consideración de lo espiritual en la vida humana, en lo que tiene de constructivo y creador y en lo que envuelve de exigencias éticas (1947: 16).

¹⁶ La primera edición del libro aparece en 1936.

En cuanto al tránsito del positivismo hacia la búsqueda espiritual en el ser humano, nuestro autor comenta el estado de época en relación a las ideas europeas que logran un lugar en la sensibilidad del pensamiento latinoamericano, en esa época, de avanzada:

En consonancia con lo que venimos diciendo, nuevas escuelas filosóficas son la expresión de grandes sectores espirituales de nuestra época. Fatigada el alma de vagar inútilmente por los espacios cósmicos en busca de valores definitivos, vuelve la lupa aumentadora de la observación y de la atención a lo genuinamente, a lo cordialmente humano. Realza a la categoría de supremos valores para nosotros todo lo que se refiere a nuestra precaria vida humana, a la conducta de los hombres, a sus miserias y dolores, a sus luchas interminables, a sus esfuerzos por mejorarse, a sus esperanzas y amores, a las bellezas de esta tierra que nos ha dado el ser y nos lleva consigo (1947: 17).

Concluyendo este apartado, podemos afirmar que Enrique Molina es un representante importante a la hora de referirse a la generación que va transitando entre las matrices de pensamiento nombradas. A pesar de estar de acuerdo con que:

La importancia mayor de este nuevo grupo [intelectuales que abandonan el positivismo] radica más bien en haber hecho una amplia difusión de la filosofía, no en haber generado escuelas filosóficas que continuaran sus propios puntos de vista (Silva Martínez, 2009: 208).

Estimo además que, este grupo de pensadores, y en específico Molina, dan la posibilidad de echar las redes del pensamiento en pos de la buscada creación filosófica. En eso, según mi opinión, radica la importancia de la generación vinculada a los fundadores de la filosofía. Las palabras ofrecidas por Rolando Merino Reyes son esclarecedoras al respecto:

No intentemos buscar en las obras de don Enrique Molina la construcción de un sistema total y grandioso de filosofía, es decir, lo que suele llamarse propiamente "un sistema filosófico", susceptible de contestar todas las preguntas sobre el origen y la razón de ser última del cosmos, del hombre y de las cosas y que, empezando por resolver el agudo problema de la validez de nuestro conocimiento, llegue por fin a ubicar al hombre en el terreno de lo universal, dándole a aquél una imagen armónica de todo lo viviente y existente [...] A estos grandes sistemas filosóficos, que parecen constituir un desafío al gran misterio que nos envuelve, que por considerarlo todo no contestan nada, yo prefiero esta filosofía de la vida, ética y vernácula, aplicable al cotidiano vivir y que, sin rasgar el gran velo del misterio que nos envuelve, se enfrenta con el hombre mismo y le señala una gran razón para vivir y una finalidad para luchar. Es esto, precisamente, lo que necesitan los pueblos de América, y es esta la función trascendente que ha cumplido don Enrique Molina, con sus numerosas obras filosóficas (1957: 22-23).

Sin la intención de justificar ciertos eurocentrismos operando subrepticamente, como nos advertiría Cerutti al realizar trabajos vinculados a la historia del pensamiento latinoamericano, el resurgimiento del valor que se le da a la espiritualidad humana, es parte de un recomienzo en el pensamiento latinoamericano que se identifica con las categorías romerianas ya analizadas. No obstante, se hace necesario volver sobre las categorías de fundadores y

normalización, pues, van a ser las bases para poder establecer a Enrique Molina como parte de ese proceso. Eso sí, desde una lectura que tiene que ver más con el vínculo filosofía y cultura que con el de filosofía y academia. Volvamos a Romero, a modo de síntesis, para así seguir avanzando en la reflexión.

4.2 Enrique Molina: fundador y normalizador de la filosofía académica en Chile

Para comenzar este apartado, quiero presentar las palabras con que Romero inicia el libro *Filósofos y problemas* de 1947. De esta forma, retomamos ciertas ideas expresadas en el capítulo sobre el pensador argentino, y, así, avanzamos en el estudio de Molina desde la conceptualización de normalidad filosófica.

Los estudios filosóficos crecen y prosperan en Iberoamérica; tal auge es uno de los hechos, hoy por hoy, más considerable y prometedores en el área de la cultura de estos países. Y por más de un motivo. Porque, disminuida la actividad filosófica europea, casi detenida ahora por la guerra y aun por un clima ideológico poco favorable para la libre indagación filosófica, y sin perspectivas más felices para los tiempos que en seguida vendrán, la creciente preocupación americana por la filosofía promete un aporte sustitutivo que puede ser del mayor precio para que continúe su curso la averiguación de los problemas supremos y últimos (Romero, 1947: 9).

Más que un buen augurio, lo que Romero nos brinda es un diagnóstico de época. Ya para la década del 40' existía una buena cantidad de aportes filosóficos, y, a mi juicio, los suficientes como para poder afirmar que la cultura iberoamericana posee promisorio futuro, filosóficamente hablando. Al poseer una fuerte preocupación por la vida intelectual americana, el filósofo argentino dota de suma importancia el acontecer de la disciplina en el continente. Recordemos que, a pesar del buen augurio que nos relata, la filosofía en América poseía grandes carencias en su opinión. De todas formas, según el argentino: "no puede dejar de reconocerse la extrema importancia que reviste el hecho de que la cultura de nuestros países se eleve a la conciencia filosófica, anunciando con ello que llegan a su definitiva mayoría de edad" (Romero, 1957: 9). Lo que Francisco Romero nos quiere hacer notar, es que la filosofía ha llegado en forma definitiva a los puertos americanos: "Una hora solemne ha sonado en el reloj americano" (1947: 10), nos dice. Esto no quiere decir que antes no existiese filosofía, más bien se dice que la filosofía que se practica ahora tiene cierto peso tanto a nivel disciplinar como a nivel cultural. En lo disciplinar, se refiere a la filosofía tal y como se practica en Europa. Como lo hemos mencionado en más de una ocasión, la filosofía occidental es el único modelo, y a medida que nuestras obras se parezcan a las europeas, éstas podrán ser

tomadas realmente en serio. En cuanto a lo cultural, Romero nos dice que la filosofía está cada vez más subsumida por ésta, es decir, a medida que avanza el tiempo, la filosofía es identificada cada vez más como una de sus formas de expresión. Debido a lo mencionado, Romero afirma que “Iberoamérica se apresta a decir su palabra en lo filosófico, ensaya trabajosamente un ensamblamiento de sílabas que componga una expresión con sentido” (Romero, 1947: 10-11). Ahora que hay piso donde poder cimentar, se puede construir de manera más sólida.

Con las inevitables excepciones, puede consignarse que en la tarea filosófica que por todas partes se inicia y aumenta en el Continente y sus islas, esta doble exigencia o condición se cumple, eso es, que la noción de las dificultades y responsabilidades va acompañada del propósito firme de que en lo sucesivo la marcha del pensamiento no suceda sin nosotros (Romero, 1947: 11).

Para llegar al momento en cuestión, Romero identifica tres etapas de este devenir filosófico en nuestra América, tomando al tercero de ellos como su etapa actual. La primera corresponde a una etapa vinculada a la recepción y repetición de movimientos europeos. Aquí Romero hace mención de la escolástica, del cartesianismo, del empirismo inglés, de Condillac, entre otros. Esta primera etapa reflejaría una suerte de estado pueril de la filosofía en América, en ella “la preocupación escolar prepondera sobre la estrictamente filosófica en cuanto creación y aun reelaboración personal de ideas y doctrinas” (Romero, 1947: 13). La segunda etapa ya nos estaría dando algunas luces, puesto que habría ya labor creadora, o al menos “una adhesión tan apasionada e individualizada a los diferentes puntos de vista, que sus representantes mayores merecen ya el nombre de filósofos en el pleno sentido de la palabra” (1947: 13). En esta fase, aparecen hombres –siempre hombres- que poseerían el privilegio de ser identificados 'con vida filosófica', es decir, “ponen los intereses especulativos en la zona central de su espíritu” (1947: 13), a pesar de que en muchos casos la labor filosófica inexorablemente deba estar acompañada de otros quehaceres. “En su tiempo –nos dice Romero-, que linda con el nuestro y es apenas nuestro ayer, la cultura de sus países requería de muchos modos su contribución y el estímulo de su palabra y de su ejemplo” (1947 14). De esta etapa serían aquellos pensadores que se caracterizarían por llevar una vida filosófica más bien aislada, con escasas redes intelectuales, puesto que aún la disciplina no estaba normalizada. Este sería el período de los fundadores de la filosofía en América Latina, entre los cuales Molina poseería una no despreciable presencia. Para Francisco Romero:

Ellos, con el vigor de su pensamiento, nos enseñaron que la filosofía es algo más que asunto de programas y de planes de estudio; que no es tampoco elegante ornamento del ánimo, ni apacible entretenimiento de ociosos, ni tema de vanas curiosidades. En pocas palabras, además de su aporte a la conciencia y a la espiritualidad de Iberoamérica, que realizaron de muchas

maneras, les debemos haber integrado nuestra cultura con la preocupación filosófica, haber completado nuestra espiritualidad con una dimensión, que es precisamente la dimensión en profundidad (1947: 15).

Antes de ir a la etapa faltante, no se debe dejar de mencionar que en esta segunda etapa la filosofía ingresaría de manera definitiva en Iberoamérica.

El tercer momento de la filosofía en América, sería el momento actual para el pensador argentino. Esta es la etapa de la normalización, en la que Enrique Molina, tal como lo dijimos anteriormente, también podría estar incluido sin reparos. Para la caracterización de este período, quiero exponer las reflexiones de Romero:

Tras ellos, en la tercera etapa, en la presente, el interés filosófico se amplía, se difunde y se organiza. No ocurre que pocos países ofrezcan, como en la etapa anterior, una grande y solitaria figura, aureolada de austeros prestigios, sino que lo ordinario es que muchos países, si no todos, cuenten con grupos más o menos numerosos, diversos en la calidad y cantidad de sus componentes, pero afines por la intensidad de la preocupación filosófica, por el afán de trabajo personal, por la tendencia al intercambio y la comunicación. El esfuerzo filosófico se ha *normalizado*, es ya una común tarea de la inteligencia que atrae y seduce a muchos jóvenes, que conquista lectores y libres oyentes (1947: 16; cursivas mías).

La diversificación de la filosofía sería la característica más prominente del periodo en cuestión. De hecho, Romero nos dice que a su período podría denominárselo de “colonización filosófica”. El argentino, se puede decir, reafirma la filosofía producida en nuestra América, y la reafirmación que realiza no es de un pensar devastadoramente pobre, al contrario, él proclama la existencia de un futuro ya promisorio, por algo se empodera de un proyecto filosófico del pensar latinoamericano.

Teniendo en cuenta el panorama que brinda Francisco Romero de nuestra filosofía, con todas sus fortalezas y debilidades, pasemos a observar una de las características que se le han dado a Enrique Molina para considerarlo fundador y normalizador de la filosofía en Chile. Las reflexiones de Pablo Salvat son las más elocuentes para el caso. Para el intelectual chileno:

La reflexión de E. Molina puede enhebrarse con los motivos que comparte buena parte de los fundadores. Un primer rasgo hace referencia a la crítica de una adopción imitativa del positivismo, puesto como solución de los males del continente. Uno segundo, comparten una actitud receptiva y abierta a diversas influencias filosóficas, alejándose de cualquier dogmatismo. En tercer término, se declaran humanistas, es decir, reflejan una preocupación por el hombre, pero no sólo como esencia temporal, sino por aquellos que cohabitan estas tierras aquí y ahora. De ahí su vocación formadora en nuevos hábitos de la conciencia latinoamericana (Salvat, 2009: 903).

De los rasgos mencionados por Salvat, creo que el primero de ellos, a pesar de ser correcto, habría que agregar cientos matices. El positivismo no brindó solamente una adopción

imitativa. Se puede decir que sí fue estrechando los límites del pensamiento filosófico, y el motivo principal de esto recae en su ahínco por ver la vía de las ciencias como medida y explicación de todas las cosas. Pero, aún así, tenemos en nuestra América grandes pensadores influidos por esta matriz de pensamiento, y que produjeron novedosas reflexiones situadas en sus contextos. El chileno Valentín Letelier, sobre todo en sus reflexiones vinculadas al ámbito de la educación, son brillante expresión. Además, no debemos dejar de lado algo que habíamos mencionado: los denominados fundadores se instruyeron bajo la corriente positivista.

No solo por eso podemos denominar a Molina fundador, también hay que mencionar la labor propagadora de la filosofía y la educación en Chile. Traduce a Kant, escribe trabajos sobre Nietzsche, Heidegger, entre muchos otros; funda la Universidad de Concepción, cosa no menor; discute con Bergson, Lugones, Rodó, etc. Se escribe con distintos pensadores, se conecta con redes intelectuales en donde dialoga con Coriolano Alberini, Francisco Romero, José Vasconcelos, por nombrar algunos. José Santos-Herceg caracteriza a Molina y a León Loyola del siguiente modo:

Ellos son los que en gran medida dan forma, en Chile, a la Filosofía universitaria, una de la que somos parte todos los que hoy nos dedicamos a cultivar esta disciplina en el contexto chileno. Por ello es que podemos considerarlos como los patriarcas de la Filosofía académica en nuestro país. Ellos fundan las instituciones y detentan los cargos principales, desarrollan una notable labor docente, especialmente como profesores de Filosofía, construyen una sustancial obra filosófica principalmente escrita y, por supuesto, articulan expresamente una idea de lo que ha sido y pueda ser la Filosofía en Chile (2013: 127).

Se pueden agregar más cosas aún. Fue ministro de educación entre el 1947-48, en el gobierno de González Videla; período en el que le toca discutir la ley 8987 denominada con el eufemismo de *Ley de Defensa Permanente de la Democracia*, que excluía al Partido Comunista de la arena política formal, y fue llevada a la práctica en el 48'. Sobre estas discusiones, la más emblemática fue la discusión que enfrentó con el entonces senador Salvador Allende. Volviendo al ámbito filosófico, David Stitchkin dice que:

La dedicación continua a la revisión y crítica de algunas grandes corrientes filosóficas contemporáneas, traducidas en numerosos volúmenes, que constituyen uno de los primeros intentos hispanoamericanos de realizar la visión sistemática de las principales líneas del pensar de nuestro tiempo, son notas que señalan el sitio que verdaderamente corresponde a don Enrique Molina como hombre significativo del país y del continente (1957: 5).

Sumamos a lo mencionado las palabras que Alberini le brinda a Enrique Molina en una carta del 41', publicada en un número especial de *Atenea* en honor al pensador chileno. En ella expresa que "Casi toda la publicación filosófica latinoamericana es mera glosa, refrito

académico y gaceta. La erudición en filosofía no es sino un medio. Lo importante es lo otro, precisamente lo que yo encuentro en ud." (Alberini, en Núñez, 1957: 262). Con estas cualidades, quiero remarcar que Enrique Molina también puede ser considerado un normalizador de la filosofía –además de fundador– debido a que elabora obras filosóficas a la altura de lo que exige el canon. Agrego que, en ese sentido, el canon echa fuera todo latinoamericanismo que reafirme un nosotros de manera fuerte¹⁷, independiente de la Latinoamérica que se quiera representar tras esas palabras. En concordancia a lo señalado, estimo que Molina también es cauteloso al hablar sobre América Latina. Si bien considera que hay que pensar las salidas de la dependencia latinoamericana, éstas se buscarían más bien por un reforzamiento de las reflexiones del espíritu (europeo), en concomitancia a una industrialización anhelante que, como podemos apreciar, hasta el día de hoy estamos esperando.

Mediante lo dicho, podemos afirmar que Enrique Molina sí puede ser caracterizado bajo el ropaje conceptual elaborado por Romero. Pero considero que hay más. Hay una característica de la normalización que tiene que ver con la cultura; como se ha dicho, la filosofía se hace parte de ella; alguien que ejerce la filosofía para ganarse la vida no es alguien ya tan inusual, es parte de la expresión cultural de una región. Además, esa región también será parte de la filosofía, y, precisamente desde este punto es que pretendo realizar una (re)lectura a la normalización filosófica.

A mi juicio, la comprobación de dicha afirmación puede ser vista a través del imaginario que se tenía de Chile a inicios del siglo XX, es decir, la filosofía si se hace parte de la cultura, debe reflejar la visión país que estaría proyectada. Como se ha mencionado, Enrique Molina ha sido uno de los pensadores más importantes a la hora de instalar una filosofía institucionalizada y profesionalizante en Chile, la cual, a mi juicio, tendría una carga nacional que armonizaría con el ambiente de la época. Hablamos de la imagen país que surge posterior a la denominada Guerra del Pacífico –o Guerra del Salitre–, de 1879. Si se quiere ver el abordaje cultural a la normalidad filosófica en Chile, considero que esta lectura es bastante decidora, tanto para confirmar la relación filosofía-cultura, como para apreciar la imagen que se percibe de América Latina a través de distintos intelectuales chilenos de la época. De esta manera, la categoría romeriana puede ser abordada sin problemas desde esta perspectiva. Si la filosofía es parte de

¹⁷ En 1938, en una carta dirigida a Enrique Molina, Antonio Sagrana escribe: "Sus reflexiones sobre el carácter americano, merecen una reedición muy amplia en toda esta tierra del ensueño bolivariano, del idealismo huero; del nacionalismo agresivo y de dolorosa incapacidad para asumir la efectiva soberanía" (Sagrana, en Núñez, 1957: 263-264).

la matriz cultural de una nación, ésta debe dar cuenta de qué es lo que está dando vueltas a su alrededor. El carácter nacional de inicios del XX puede ser una de sus respuestas.

Miguel Da Costa Leiva, es uno de los autores que se aproximaría a esta perspectiva, eso sí, sin vincular el tema a la normalización filosófica. Con él quiero abrir los fuegos para adentrarme más en este ámbito cultural.

4.2.1 La normalización filosófica en clave cultural: el Chile de Enrique Molina

Cuando Da Costa Leiva hace referencia al Chile de Molina, principalmente al expresado en el libro *Lo que ha sido el vivir* –para ese entonces inédito–, muestra el siguiente contexto de época que considero realmente muy asertivo. Cito en extenso:

En ella se expresa cómo el chileno de ese entonces tenía la ilusión de creer que este país era el primer pueblo de América Hispana en cuanto a prosperidad, calidad de raza, progreso de sus instituciones políticas y sociales. Se pensaba que los demás países de la América morena no soportaban una comparación positiva con Chile, a cada uno de ellos se les encontraban defectos que sobrevaloraban la calidad del hombre chileno. En ese parangón no se salvaba ni Estado Unidos ni la gran mayoría de los países europeos. Existía la creencia general que de Europa, sólo Francia, Inglaterra y Alemania tenían suficiente reservas espirituales para enseñarnos. Tal vez la demostración empírica de este mito explique el por qué Chile mirará acentuadamente hacia estos países, a fines del siglo XIX y buena parte del presente (1999: 157-158).

Respecto al modelo a seguir, el autor hace referencias al siguiente cambio de eje:

En todo caso, el modelo lo ofrecía Francia, Inglaterra y Alemania con gran superioridad del resto de los países, a veces en forma sucesiva, otras en concomitancia. Este hecho tal vez pudiera explicar como factor importante el retroceso de la influencia cultural española, influencia que se encontraba a la base de la primera nacionalidad chilena, aquella que arranca de la constitución racial del pueblo chileno, y cuyo deterioro puede notarse inmediatamente desde el inicio de las luchas de la independencia (Da Costa Leiva, 1999: 158).

En cuanto a la supuesta excepcionalidad chilena, Da Costa Leiva, tal como otros autores, tendrá en vista la Guerra del Pacífico como suceso clave.

Para el chileno de cierto grado de cultura que participó en las campañas del Pacífico, no podían pasar inadvertidos ciertos valores arraigados de la idiosincrasia nacional que hicieron posible el triunfo en general y en cada contienda en que se tranzó el ejército chileno. En general el triunfo de una guerra siempre trae asociado la expresión de sentimientos de superioridad, sentimientos que se trasladan al plano espiritual y afectivo desde el campo de batalla (1999: 158).

Algo similar expondrá Molina en 1920 a través de un diálogo que entablaría con una persona de nacionalidad peruana, el cual aparece en su libro *Por las dos Américas*. El diálogo hace

relación a la Guerra del Pacífico y a las ventajas que Chile habría tenido respecto a sus países vecinos, en cuanto a lo dicho por el peruano:

El desenlace de la Guerra del Pacífico fué desgraciadamente una cosa natural y lógica. Nosotros teníamos que ser vencidos por un motivo racial. Como usted sabe, las tres cuartas partes de nuestra población están formadas de indios y con la indiada no se pueden hacer buenos soldados. ¿Cómo íbamos a combatir con éxito con el pueblo de ustedes, compuestos de fuertes mestizos o de tipos de raza blanca? [sic] (Molina, 1920: 20).

En lo relatado por Collier y Sater en su *Historia de Chile*, y en referencia al cambio producido en la libre expresión en la prensa nacional, ésta reflejaría el cambio cultural que habían ofrecido los triunfos bélicos sobre nuestros países hermanos:

La Moneda no silenció las críticas de la prensa o del Congreso. Se seguía disfrutando y abusando de la libertad de expresión y de reunión. Éstos eran logros valiosos y demostraban, asimismo, cuánto había cambiado el país desde la primera guerra contra la Confederación peruano-boliviana. Y resultaba evidente que había cambiado sustancialmente también en otras áreas. El sentido de superioridad chileno, ya bien desarrollado, se vio aumentado por la victoria. Un nuevo conjunto de héroes ocupó su lugar en el panteón nacional. No obstante, lo más importante de todo fue que la guerra le había dado al país un nuevo territorio cuyas ricas reservas de salitre prometían una fuente constante y abundante de ingresos. El futuro parecía aún más brillante (Collier; Sater, 1999: 137).

Esta imagen de nación, puede ser explicada desde las ideas que expone Bernardo Subercaseaux respecto al *tiempo integrador* de Chile, como él lo denomina. Este tiempo puede ser rastreado entre los años 1900 a 1930, y esto no sería solamente para Chile sino que abarcaría al continente completo. Para Subercaseaux, este período estaría caracterizado por el rol homogenizador del Estado, donde se "percibía los particularismos y las diferencias culturales como un estorbo" (2011: 212). La idea era integrar, pero desde un marco bastante rígido, ya que "se buscó integrar a nuevos sectores sociales, pero siempre en una perspectiva asimilacionista o de mestizaje y no de diversidad" (Subercaseaux, 2011: 213). Sin embargo, el caso de Chile podría ser rastreado desde antes de lo indicado. Para Bernardo Subercaseaux:

Hay países como Chile en que ya desde el siglo XIX el discurso de la homogeneidad se implementó por la elite y por el Estado con extraordinario éxito, generando la autoconciencia de una nación que se percibió como culturalmente europea. De allí también el mito de la "Suiza o la Inglaterra de América Latina", de allí también el mito (nacionalista) de la excepcionalidad de Chile en el contexto latinoamericano (2011: 213).

Una de estas características excepcionales de Chile, tendría que ver con el clima. El clima más frío haría, para un Molina de 1917, que los habitantes del país poseyeran cualidades que los haría diferentes al resto:

Hablando en conjunto, la luz i la libertad, van creciendo a medida que se avanza al Sur de Panamá. El Ecuador es menos medioeval que Colombia, el Perú lo es menos que el Ecuador, i Chile aun ménos que el Perú [sic] (1917: 26).

Respecto a tal determinismo geográfico que incidiría en la capacidad intelectual y de actuar del hombre, Molina nos dice: "El sol de los trópicos afecta al organismo humano de tal manera que se desvanecen las reglas morales de los países fríos" (1917: 41). Podría hacerse notar el sesgo racista que contienen estas reflexiones, sin embargo, las teorías que se tenían sobre las relaciones existentes entre ambiente y hombres estaban sumamente arraigadas en el imaginario de la época. En un estudio sobre la muestra de Chile en la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929, realizado por Sylvia Dümer (2012). La autora nos explica los distintos postulados que resaltaban las diferencias existentes entre los habitantes de zonas calurosas con los habitantes de las zonas templadas. Llegando a la conclusión de que en las zonas templadas era más efectivo el desarrollo del intelecto que en las calurosas, como las zonas tropicales tan abundantes en un continente como el latinoamericano. Siguiendo los planteamientos de Dümer:

Desde el siglo XVIII circulaban en Europa ensayos que vinculaban determinados rasgos psicológicos a un clima particular, siendo la tesis dominante la que asociaba el clima templado al desarrollo y el calor a la barbarie. Ello, por favorecer el clima y geografía adversos el espíritu de esfuerzo y autosuperación, en oposición al relajamiento que produciría desenvolverse en medio de una naturaleza abundante y fértil. Tales ideas afectaron, sin duda, la imagen del continente americano (2012: 5).

Así, se instala en el pensamiento tanto de europeos como de americanos una imagen de inferioridad para el hombre de América, de Latinoamérica. Este imaginario que circulaba como verdadera condena para la intelectualidad de esta parte del mundo, tenía toda una suerte de 'genealogía' de bases argumentales¹⁸, de las cuales Dümer nos dirá las siguientes:

Buffon y De Pown impusieron la visión de América como una tierra débil e inmadura, cuyo clima determinaba la inferioridad de sus habitantes. No tardó en expandirse la idea de la holgazanería e ineptitud de sus gentes, y del trópico como lugar de excesos y barbarie. A principios del siglo XIX el estudioso alemán Alexander von Humboldt también concluyó, ahora desde un "método científico" pero aceptando las tesis deterministas de la época, que "la civilización de los pueblos está casi constantemente en proporción inversa a la fertilidad de los suelos que la habitan". El clima, la fuerza de la vegetación y la presión ambiental del trópico derivaban, por consiguiente, en salvajismo (2012: 5).

Aquel pensamiento fue continuado por el darwinismo social de gran influencia a fines del siglo XIX e inicios del XX. Chile, al ser de clima templado, por consiguiente era un país perfectamente equiparable a la realidad europea, pues era un país frío: lugar apto para el desarrollo y progreso. Esta apreciación del clima de Chile, tal como se quiso remarcar en la

¹⁸ Muchas de las cuales pueden ser observadas en Gerbi, Antonello. (1993). *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México: Fondo de Cultura Económica.

exposición de 1929, hacía del país una excepcionalidad al continente sudamericano, determinismo geográfico que como vemos, comparte Enrique Molina.

A pesar de que nuestro filósofo postule algo similar a lo revisado en el común de la época, en donde Chile, Argentina y Uruguay serían los países más apegados a la cultura europea, que en caso del Uruguay y Argentina pareciese que las razones más potentes serían las inmigraciones más que el clima, América Latina en conjunto tendría su pecado original: un mal cruce de razas. "Sud-América ha sido la víctima de un mal punto de partida en materia de raza. Los blancos no la han poblado en la forma i proporción en que se han establecido en los Estados Unidos" (Molina, 1917: 27), postulará Enrique Molina al respecto. Sin embargo, Chile seguirá siendo una excepción.

La cordillera de los Andes, si seguimos la lógica postulada por Sylvia Dümer Scheel, sería para la época símbolo de una fortaleza que nos convertiría en un país isla, donde el frío habría de construir un hombre distanciado del resto de América, lo que, además, habría generado una homogeneidad mayor a otros países de la región. Esta cualidad, que ya había sido expuesta a través de Subercaseaux, es visible también en Enrique Molina. Se puede apreciar que el pensador chileno no es ajeno a su época, y, podría decirse, es uno de los que refuerza estas ideas de excepcionalidad de Chile, en ello vemos su vocación de transformador de la sociedad:

De Chile ya sabemos qué preciosos dones de la naturaleza son su suelo i su clima; ya sabemos que tenemos los chilenos la suerte de formar una raza homogénea i vigorosa, dentro de la cual los mismos mestizos nada tiene que envidiar en pujanza a los trabajadores de las mejores razas blancas [sic] (1917: 70-71).

Esta reflexión de Molina, puede ser reforzada con los planteamientos expuestos en la Exposición de Sevilla de 1929 sobre Chile¹⁹, los cuales poseían un marcado sesgo relacionado al determinismo geográfico:

Chile, gracias a su clima y geografía, contaba con una población racional y trabajadora que se diferenciaba enormemente de la "barbarie" tropical. A la geografía, especialmente a la cordillera, se le agradecía también por el hecho de que la "raza chilena" fuera pura y homogénea, otra característica muy valorada en la época. En general los chilenos, desde un sentimiento de superioridad en el contexto latinoamericano que se remontaba a las primeras décadas de vida independiente, estaban muy convencidos de la enorme distancia que los separaba de sus vecinos y especialmente del trópico (Dümer, 2012: 6).

¹⁹ Son destacables las similitudes que existen entre la imagen país que postula Chile en la Exposición de Sevilla de 1929, con la imagen que postulará en 1992 también en Sevilla. Esta última también destacará a Chile como un país frío mediante la exposición de un *iceberg*. Para esto ver Pinedo, Javier (1996). "Una metáfora de país: la discusión en torno a la presencia de Chile en el Pabellón Sevilla 1992", en Carlos Ossandón (comp.), *Ensayismo y modernidad en América Latina*. Santiago: Arcis-Lom.

Podríamos decir que el Enrique Molina del 17' aún estaba influenciado por vestigios de positivismo, sin embargo, se puede constatar que aquella imagen de Chile también puede ser rastreada en el Molina del 53', lo que valida la afirmación que se realiza en este trabajo: en Molina varían los enfoques, pero no varían los diagnósticos.

En el libro de *La filosofía en Chile*, el pensador chileno hace referencia a las reflexiones que Jorge Millas tiene sobre el país. Aquellas, extraídas del libro *Idea de la individualidad* (1943), Molina las considera "atinadas observaciones sobre rasgos psicológicos del pueblo chileno" (1953: 72). Cito a Millas en extenso, puesto que sus palabras son decidoras:

El caso de Chile es de una precocidad de este tipo. Entre los países de América, se distingue por ciertos rasgos propios de la plenitud histórica, que sólo a través de varios siglos pueden consolidarse. El fundamental de todos estos rasgos a que aludo, el que regimenta a los demás, imponiéndoles su sello, es, sin duda, el de la sobriedad espiritual. Chile es un pueblo sobrio. Esta sobriedad suya, como que está en contraste con otros caracteres pueriles de su imagen histórica, es una anticipación de la que ha de ser, sin duda, su personalidad definitiva en sus tiempos de sazón [...] Lo contrario de sobriedad es frenesí, o, como debería decirse en América, tropicalismo. En virtud de un sinnúmero de razones geográficas, históricas, raciales, culturales - que las hay en los órdenes más diversos-, los chilenos ponen en sus cosas siempre la fuerza adecuada para el efecto justo (2009: 26-27).

Continuando con el nacionalismo filosófico de Millas, el autor tiene la capacidad de ir aún más lejos:

El frenesí es una cualidad dionisiaca; la sobriedad, apolínea. Chile posee, pues, una indiscutible mentalidad apolínea, que explica el ponderado ritmo clásico de su evolución cívica y de su organización institucional, y el tipo mesurado, digno, de su literatura, que revela, por sobre todo, una espiritualidad equilibrada, proporcionada, justa, no obstante la profundidad que suele alcanzar en ocasiones. Por eso, sin duda, hay en nuestro país menos chabacanería que en otros países de América, no obstante haberla, y no escasamente. Por eso también, nuestra sensibilidad es más profunda; junto a otros pueblos podemos, a lo mejor, aparecer frívolos, cuando lo que en verdad ocurre es que somos menos superficiales (2009: 27).

Lo expresado por Molina, y años después por Millas –que tenía la venía del primero–, están ancladas a un ambiente cultural que promueve el imaginario homogenizador de la época. Respecto a esto, Bernardo Subercaseaux nos brinda un muy lúcido panorama que es perfectamente vinculable con lo que hemos estado abarcando.

La construcción del alma nacional a inicios del siglo XX, puede ser vista como un repensar la idea de nación. En esta perspectiva, también podríamos hablar de recomienzos, como hemos indicado con Roig, ya que el Chile de inicios del XX puede ser caracterizado como una etapa de refundación nacional, teniendo en cuenta que el Estado ahora debe ser capaz de integrar dentro de su trama nacionalista a los nuevos actores sociales que comienzan a tener voz, en

una arena que antes sólo estaba reservada para una elite bien restringida. Veamos con Subercaseaux el estado de época al que aludimos:

Un altísimo porcentaje de los avisos corresponde a denominaciones que apelan a un sentido de pertenencia a un colectivo mayor: el gran depósito de corsés y mantos se llama *La Chilena*; el laboratorio que fabrica Guayacolina para la tos se llama *Chile*; un pequeño mercado en la calle Monjitas y la feria de animales de Rancagua, también; lo mismo dos de los servicios financieros más importantes del país: el *Banco Hipotecario de Chile* y el *Banco de Chile*. La fábrica de muros y divisiones más importante se llama *Reja Nacional*, la fábrica de gorras es bautizada la *Nacional*, otro tanto ocurre con dos de las más grandes tornerías, con la fábrica de maniqués, con la de papel y cartones, etc. Pero como la "marca" se repite, la Caja de Ahorros y Seguros recurre a una sustantivación del adjetivo a través de un artículo, y es bautizada como *La Nacional*, mientras una fábrica de motores, ante tantas reiteraciones, simplemente utiliza la voz inglesa: *National*. Abundan los negocios o productos que utilizan como nombres símbolos que apelan a la emocionalidad patriótica: un aceite se llama *Escudo Chileno*, un coñac cuya marca es *Bandera Chilena* anuncia premios obtenidos en el extranjero, una fábrica de alambres se llama *Cóndor* y otra que produce torneados y calados para escalas se bautiza, para diferenciarse de la anterior, *El Cóndor*. A esta pléyade hay que agregar los múltiples servicios, fábricas y negocios que utilizan denominaciones de prosapia decimonónica: la República, la Libertad, el Centenario, la Independencia, etc (Subercaseaux, 2011: 234-235).

Si bien lo mencionado tiene que ver con el ámbito del comercio y la publicidad, estoy de acuerdo con Bernardo Subercaseaux en que "Aquello a lo que recurre la publicidad es siempre significativo respecto de los climas mentales y culturales de un momento histórico dado" (2011: 235). Lo mismo debería correr con la filosofía normalizada, es decir, con Enrique Molina.

Quiero continuar con Subercaseaux, pues, considero que sus reflexiones son muy asertivas y van en sintonía con mi propuesta. Eso sí, antes quiero sintetizar un par elementos que considero necesarios para contextualizar: se ha señalado que Enrique Molina forma parte de la primera generación de pedagogos salidos del Instituto Pedagógico, aquella que sale a cumplir su labor reestructuradora en 1892. Esta generación de profesores instruidos bajo un régimen positivista que buscaba un Chile nuevo, educado bajo otros horizontes, tiene la importante misión de impulsar la educación laica. Una suerte de trinchera política que entrará en conflicto con el pensamiento conservador y religioso de la época. Siguiendo a Subercaseaux:

No hay que olvidar que la educación de signo laico, regulada por el Estado Docente, fue durante las primeras décadas (y hasta bien avanzado el siglo XX) el más importante dispositivo de construcción y socialización de un imaginario nacional del país (2011: 236).

Aquella educación tendrá una arremetida nacionalista, donde se discutirá arduamente el derrotero a seguir para la consolidación de una educación de calidad para el país. Dentro de este ámbito es que aparecerán las discusiones entre Francisco Antonio Encina y Enrique

Molina en 1912 sobre la educación que debía imperar en el país²⁰. Pero, más allá de lo nacionalista que pueda ser, más allá de las reestructuraciones que se le quieran dar a la educación, considero que la nación que se instaura en el imaginario de la sociedad chilena, o, mejor dicho, que se quiere instaurar como proyecto, como *comunidad imaginada*, es el de un país que ha sido azotado por la nueva vuelta de tuerca de la dependencia económica; en donde un número no menor de intelectuales, incluido en ellos Enrique Molina, denuncian la economía de carácter extractivista, donde además las empresas están mayoritariamente en manos de extranjeros, lo cual impediría un buen impulso al progreso; denuncian la falta de industrialización como uno de los vacíos grandes de nuestra América; denuncian -algunos de ellos- la política de inmigración que abre las puertas a una importante cantidad de extranjeros (europeos) "sin filtrar", en fin, realizan una defensa 'al bien de país'. Más allá de todo eso, se encuentra el tipo de país en que se comienza a creer que se está, pues, hay un imaginario que se sustenta en hechos concretos, y el caso de la Guerra del Pacífico es uno de los elementos, a mi juicio, más paradigmáticos. Ello da pie para enhebrar el discurso de un Chile como país superior a sus vecinos. Respecto a esto, Da Costa Leiva nos dirá que:

Esta conciencia de superioridad se mantuvo a pesar de la revolución de 1891, proyectándose hasta este siglo. El movido siglo XIX hizo todo lo posible para que los chilenos sintieran fuertemente el amor a la patria. Efectivamente, en cada una de estas manifestaciones bélicas el concepto de patria jugó un papel importante, hace posible que la nacionalidad se identifique taxativamente como tal y salga en defensa de ella. Es el siglo XIX, a nuestro entender, cuando surge con toda claridad el concepto y conciencia del "hombre chileno" en todos sus rasgos distintivos (1999: 159).

Podríamos afirmar que Enrique Molina pertenece a un grupo de intelectuales a los que se les ha denominado 'nacionalistas', de los cuales destacan Nicolás Palacios, Luis Ross, Tancredo Pinochet, Alejandro Venegas, Francisco A. Encina, entre otros. Éstos, para Hernán Godoy Urzúa, coincidirían en ciertos puntos clave a la hora de referirse a Chile. Sin embargo, como es propio de Molina, podría incluirse en esta categoría, pero siempre con muchos matices de por medio.

A grandes rasgos, los ensayistas de corte nacionalista de la primera mitad del siglo XX se caracterizarían por las siguientes cosas: harían un cierto revisionismo histórico; los guiaría una tendencia antiimperialista y antioligárquica, la que podía ser vista mediante la crítica a la extranjerización de la economía y de los grupos dirigentes; buscarían instalar proyectos políticos, por muy vagos que sean, sobre integración social y nacional; pondrían énfasis en la

²⁰ "A la educación practicista y economicista de Encina, Molina opone una educación integral y armónica, que combine la actividad del espíritu con los negocios, el alma y el cuerpo, una educación a la vez pragmática y humanista, nacional y universal" (Subercaseaux, 2001: 256).

industrialización de la nación como una de las principales formas de salir de la condición de inferioridad en que se está en varios ámbitos de la vida; impulsarían una reforma educacional que reestructure nuevamente el derrotero a nivel país en relación al proyecto de nación que se quiere; y, finalmente, dan cuenta de una actitud más bien distante hacia los partidos políticos (Godoy Urzúa, 1999). Sobre la particularidad que tendría Molina respecto a este grupo, que, dicho sea de paso no era tan numeroso, Subercaseaux nos dice:

La postura de Enrique Molina refleja un nacionalismo diferente, más ecléctico, menos extremo, más próximo al humanismo liberal de tradición republicana. Un nacionalismo que tenía presencia en la época pero que estaba más bien a la defensiva, y que carecía, por lo tanto, de propuestas en términos de perfilar un imaginario nacional que pudiese integrar a los nuevos sectores sociales y políticos (2011: 256).

Queda por agregar que el Chile de comienzos del XX, a pesar de proyectar una estampa nacionalista con aires de superioridad frente a sus países hermanos, también comparte un ambiente de crisis nacional. Esto último no es algo ajeno al continente, pues, muchos países colocan en la balanza del 'progreso' lo que se ha hecho en cien años de Independencia, y el resultado al que llegan no es de mucha satisfacción. Sumado a esto, hay otros nudos problemáticos que comienzan a darse en la entrada del nuevo siglo. Para el caso de Chile, Godoy Urzúa instala un panorama que revela la cantidad de ámbitos con los que el país de ese entonces debía lidiar:

En esa época Chile abandonaba los apacibles cauces del patriarcalismo agrario, para experimentar el agitado bullir de las nuevas condiciones que traían la urbanización y la industria. La explotación de los recursos salitreros y minerales activaban la economía, mientras se deprimía la actividad agrícola y se desplazaba un apreciable contingente humano hacia la capital y los puertos del Norte (1999: 254).

Hay que sumarle a esto que, posteriormente, viene el remezón salitrero producto de la baja en las ventas a nivel mundial. En primera instancia por la inseguridad del transporte producto de la guerra desatada en Europa y parte de sus colonias; en otra, producto de la creación del salitre sintético, elaborado por científicos alemanes en primer momento.

A continuación, paso revista de algunas apreciaciones que nuestro autor tiene sobre el continente americano. Como se ha hecho mención, existen ciertas constantes en Molina que no tendrán mayores cambios.

4.2.2 La América de Enrique Molina Garmendia

Se ha aludido en varias oportunidades, a veces de forma indirecta, otras de manera más frontal, las apreciaciones que tiene nuestro autor sobre su continente. A continuación revisaremos algunos postulados de Pablo Salvat respecto a esta temática. Posteriormente, quiero agregar ciertas apreciaciones que Molina realiza en el libro *De lo espiritual en la vida humana*, puesto que Salvat poca alusión hace a ese trabajo.

Como es de esperar, la intención de revisar la América de Molina no es volver a repetir lo que, con gran discernimiento, ya se ha escrito sobre el autor. Más bien la idea es complementar y leer desde otro enfoque la problemática en cuestión. Se debe reiterar que Salvat es el único autor que, hasta donde tengo entendido, ha trabajado la América de Molina. Por eso es rescatado en este trabajo e instalo sus puntos como referencia, para luego revisar desde las fuentes poco visitadas en el trabajo de este estudioso de Molina, las posturas americanistas del filósofo chileno. Si es que pudiesen denominarse aquellas bajo ese rótulo.

Para Pablo Salvat -y concuerdo con él-, las carencias que Molina vería en nuestro continente latinoamericano podrían resumirse en dos grandes puntos. Por un lado, tendremos las deficiencias de orden material que se hallarían en nuestra América; por otro lado, se pueden observar las apreciaciones negativas que Molina observa en el carácter del sujeto colectivo que habita esta zona del planeta. Así, tenemos mayoritariamente un continente con bastante más faltas que positividad; a pesar que Molina conceda, de todas formas, ciertas potencialidades que podría tener nuestro continente. No obstante, a mi juicio, estas potencialidades que Molina muestra son cualidades no muy sustanciosas. Sobre todo al compararlo con otros pensadores de la época, que tienen un discurso mucho más empoderado y programático a la hora de referirse a los aspectos positivos que se tendrían en el continente latinoamericano.

Para Salvat, la América de Molina está representada por una situación que, materialmente hablando, la podemos caracterizar como negativa, puesto que hay carencias de elementos y estructuras que no han permitido su expresión eficaz, propia y más profunda (Salvat, 2012). Para lograr un avance sustantivo en relación al espíritu y a la materialidad misma de los países de esta América, se necesitan más recursos que logren abrir la posibilidad de poder *ser*. Parte de esta carencia puede ser reflejada en lo que Enrique Molina denomina *ausentismo*. Esta cita está dirigida a la realidad chilena, pero perfectamente puede ser ampliada al continente:

Este es un país de grandes propiedades explotadas principalmente por ausentes. El producto de las tierras va, no a sostener una vida rural floreciente, sino a mantener una ambiciosa casa en alguna capital de provincia, o una mansión revestida de mármol en la capital de la República [sic] (Molina, 1917: 38).

Aquello tendría como punto de origen la condición colonial, la cual formó un hombre idóneo para el derroche y la poca proyección en su visión país. Esta condición tiene factores que para el autor serían determinantes: "La religión, la filosofía social i la ética de los hombres de la Colonia se ajustaron a una concepción parásita de la vida [sic]" (Molina, 1917: 289). Esta condición nos haría países muy dependientes, puesto que al concebir este carácter parasitario de la vida, abre las posibilidades para que otros logren hacerse cargo de las preocupaciones y trabajos que los latinoamericanos no han logrado realizar. Esto ha hecho que nuestro progreso económico haya sido poco fructífero, lo que trae grandes consecuencias. Pablo Salvat, respecto a esto, no dice:

El progreso socioeconómico posibilita el despliegue de una más rica y variada vida espiritual. Sin duda, no una vida espiritual en abstracto, sino la nuestra, como hombres con historia y trayectoria valórica, aún no realizadas plenamente, que espera, en vigilia, ser tomada y ceñida a nuestra medida, superando los obstáculos para su expresión (Salvat, 2012: 164).

La espiritualidad americana que está en juego tiene en la visión de Molina un carácter integral, es decir, no se pueden escindir las cosas en la vida del hombre: lo material y espiritual van de la mano. Esto, por ejemplo, se ve reflejado en los reproches que Molina le hace a Encina, pues, la educación no podía dejar de lado el ámbito espiritual del hombre; no tendría sentido una educación que nos deje cojos. Tampoco tendría sentido, por ende, incentivar en la juventud solo la parte espiritual, que, como uno de sus puntos centrales sería el ámbito moral, tan degradado en los pueblos de la América Hispana para Molina.

Si la vida ofreciera otros alicientes al joven sud-americano, su moral sería sin duda mejor. El camino para llegar a este resultado no se halla en la predicación contra la sensualidad, como lo hacen los oradores sagrados desde el púlpito, sino en llenar los días de los jóvenes con labores útiles i sanas, de tal suerte que no quede tiempo para pensamientos torpes [sic] (Molina, 1917: 42).

Respecto a lo material, Molina comparte similares apreciaciones con buena parte de los pensadores latinoamericanos que se han preocupado de las condiciones de posibilidad que posee la región, para la anhelada llegada, en ese entonces, del progreso que nos brinde la posibilidad de salir de la realidad desventajosa en la que estarían los distintos países latinoamericanos. Dentro de las apreciaciones del chileno, hay una famosa frase que resuena como apotegma: "salta a la vista que el origen de las desventajas que con razón nos desazonan se hallan en esta sencilla y trágica fórmula: somos civilizados para consumir y primitivos para

producir" (Molina, 1942: 102). Esto se vería caracterizado en la forma derrochadora del hombre de esta América, derroche que no estaría siendo consecuente con la capacidad productora que tendrían los países que conforman esta región del planeta. Respecto a esto, y a la capacidad de consumo y gustos de los latinoamericanos (la elite latinoamericana que representa el discurso de Molina), se dice:

Todo esto no lo fabricamos, tenemos que adquirirlo de fuera, frecuentemente sin contar con el dinero para pagarlo al contado, y al que nos lo proporciona y a su debido tiempo lo cobra, y no pocas veces después de haber agotado su paciencia, lo llamamos imperialista. Denostamos con igual calificativo al que armado de sus recursos superiores ha venido a explotar los tesoros escondidos en nuestra tierra y que a nosotros no nos preocupaban o yacían como ignorados (Molina, 1942: 102-103).

Respecto a lo anterior, nuestro autor nos advertirá que, o nos hacemos cargo de lo que consumimos produciéndolo, o bien dejemos de consumirlo para así no andar buscando la excusa para la dependencia. Por otro lado, o nos hacemos cargo de explotar los recursos naturales que yacen bajo nuestras tierras, o los dejamos ahí hasta nuevo aviso. Siempre teniendo presente que los brazos que no impulsan el trabajo, significan un retroceso para nuestras culturas.

Las carencias que tendría el sujeto colectivo de esta América, ya han sido mencionadas debido a su inseparable relación con la vida material. Para Molina, ellas se originarían en el período colonial americano. En esa época comenzaría la supuesta desgracia de la fusión de las razas. Esta fusión, sería la provocadora de las desventajas que tendríamos a la hora de compararnos a otros pueblos. El sujeto colectivo, es decir, el hombre latinoamericano, tendría desde tiempos coloniales funestas cualidades:

Por esta causa i por herencia social de la Colonia, son el orgullo, el desprecio del trabajo, el mantenimiento de las castas, el parasitismo social y el imperio de la Iglesia i el Estado, las características de las sociedades sud-americanas [sic] (Molina, 1917: 27-28).

En consecuencia a las características poco esperanzadoras que han sido expuestas, Molina advierte la existencia de una realidad allá afuera que no estaríamos tomándole el peso. Una realidad fuera de las fronteras de nuestra región latinoamericana, que es compartida por los países más aventajados, tanto en el carácter como en su realidad material. En ambas perspectivas -espíritu y mundo material- América Latina estaría limitada a mirar servilmente a la raza blanca. Cual brilla con todo esplendor desde el cetro instalado en la cúspide del desarrollo humano. Cito a Molina:

Si estuviéramos solos en el mundo podríamos tal vez vivir en la paz indolente de una Arcadia; pero más allá de la montaña i del mar, hai otros pueblos que crecen i progresan rapidamente. Si

no formamos un pueblo culto i apto, que sepa efectivamente enseñorearse de su territorio i explotarlo, otros pueblos vendrán a ocupar su lugar [sic] (1917: 125).

Sobre la cita, debe cambiarse el tiempo del 'vendrán', pues, sabemos ya que para ese entonces estaban instalados grandes conglomerados extranjeros que explotaban las riquezas del continente, sea en el rubro del agro, de la minería, en el ámbito bancario y comercial, entre otros.

En resumidas cuentas, nuestra inferioridad espiritual recaería en dos factores que parecieran ser cruciales: el factor indígena y el factor español. Ellos nos habrían dejado un carácter poco favorable como herencia. Pero hay salvación.

La salvación, eso sí, no vendría de la mano de lo propio que podríamos tener como 'raza', como hombres de esta parte de América. Más bien, nuestra salida de la fallida condición en la que nos encontraríamos estaría ligada al contexto que se está viviendo en la época. Principalmente el contexto del mundo europeo que traería secuelas en el resto del mundo. Se ha trabajado esta temática en otra instancia²¹, pero creo que es bueno poder dar cuenta de ella para así avanzar.

El contexto al que aludo es la situación conflictiva que enfrenta a distintos países, principalmente europeos, en la primera mitad del siglo XX. Varios intelectuales latinoamericanos verán esta situación como una gran oportunidad, sin desconocer el aciago momento histórico. La oportunidad radicaba en volver la mirada a sus propios contextos y percibir la América como una continuadora de la cultura, además de ser lugar de resguardo. También sentirán la responsabilidad de hacerse cargo de una cierta espiritualidad que estaría mermándose, debido a las circunstancias propias de un mundo bélico. Las palabras de Mariátegui²² respecto a esto son muy elocuentes, cito:

La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: "Por mi raza hablará el espíritu". Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero que no se suponga en vísperas de remplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea (Mariátegui, 1986: 494).

²¹ Ver Ahumada; Vrsalovic (2015). "Las reflexiones de Enrique Molina en el pensamiento latinoamericano del periodo de "entreguerras": su visión del continente americano", *Solar*, año 11, Vol. 2, Nº 2. Lima: pp. 91-110.

²² El texto original es de 1925.

Sobre la América como resguardo del mundo en crisis, las palabras de Clarece Finlayson nos dan una cierta idea del pensamiento latinoamericano frente al contexto de guerra, él nos dirá que:

El mundo americano abre sus brazos a la humanidad de otras naciones. La superpoblación, los conflictos internacionales, la pobreza, las guerras que hoy asuelan casi todo el mundo, tienen su esperanza concreta en los inmensos territorios de América, lejanamente extraños y al mismo tiempo hondamente íntimos y acogedores (Finlayson, 1969: 37).

Leopoldo Zea, en cuanto al período aludido, nos dice que es el período en que los pensadores latinoamericanos levantan discursos de corte nacionalista o continentalista, los cuales precisamente son reforzados por el 'derrumbe de un humanismo' que tenía como modelo a un hombre muy preciso, el cual se resquebrajaría por los hechos de la guerra y así logra verse como hombre entre hombres, según Zea.

A esta especie de nacionalismo le darán mayor ímpetu la primera guerra mundial y el mundo que le siguió, para completarse con el impacto moral que en todos los pueblos del mundo provocó la segunda gran guerra. Guerras ambas que lesionan a los propios países modelos (Zea, 1976: 436).

La situación de excepción que se vive, supone la posibilidad de levantar un discurso con capacidad de ser oído en otras localidades, diferentes al contexto latinoamericano. El humanismo que se pregonaba en Europa, la situación de elevada espiritualidad característica de ciertos países de ese mundo occidental, se ve menoscabada con los sucesos y las noticias que comienzan a llegar a los puertos de esta parte del mundo. Los hechos hacen creer una realidad que, a mi juicio, es más una cortina de humo que otra cosa: por fin la América Latina tendría la posibilidad de resguardar una espiritualidad de la que también se siente parte. La cultura occidental se estaría resquebrajando en su lugar de origen. La oportunidad que nos da la historia la brinda las fisuras que deja Europa y su contexto. Es decir, la voz de América Latina se hará escuchar gracias a las heridas de Europa. Desde esa posición, el intelectual latinoamericano levanta una voz de paz y conciliación, una voz empoderada que en Enrique Molina la vemos en las siguientes palabras:

En medio del horroroso desconcierto del mundo es fácil percibir una nota de la psique de América en que ésta siente su destino de ser salvadora de la cultura amenazada. Bajo este signo y el de crear una cultura nueva pugnan los pueblos del Nuevo Mundo. De aquí también su inquietud ante el peligro de imperios militaristas y ambiciosos que pudieran ahogar su plena libertad, tanto económica como política, e imponerle ideologías que considera incompatibles con su estructura democrática (1942: 85)

Continúa el autor:

América siente que ha llegado su hora. El porvenir dirá si ha sido así. Entre tanto nosotros de ninguna manera nos equivocaremos al aceptar este llamado del reloj de la historia y asumir sus responsabilidades. Alistarse en la aventura del espíritu, arca del valor, buscador de lo cierto y creador del bien y de lo bello, es lo que ha aconsejado siempre la actitud filosófica, es lo que pide ahora el signo señalado por los nuevos tiempos en los cielos de América, es lo más notablemente humano, y, quizás, dentro de lo que nos es dado alcanzar en la tierra, lo único posiblemente divino (1942: 86).

De esta oportunidad que nos estaría dando el tiempo histórico por el que pasaba la Europa de la primera mitad del XX, se proseguirá a continuación con algunas apreciaciones aparecidas en el libro *De lo espiritual en la vida humana* que tienen relación al mundo americano, entre otras cosas. La idea es revisar las condiciones bajo las que se vive en esta parte del mundo, además de mostrar cuáles serían las apuestas de Molina para revertir una situación considerada poco favorable.

Para Enrique Molina, el espíritu vendría a ser similar a una llama que "vibra y ondula desprendida de algo material y adherida a ello" (1947: 201) a la vez. Es decir, entre espíritu y materia habría una relación inseparable. Ninguna podría resplandecer sin que la otra también logre hacerlo, salvo excepciones. También, podemos apreciar que para nuestro autor la vida espiritual se puede distinguir en tres formas. La primera de ellas correspondería a la vida espiritual hecha a base de resignación y renunciamento. La segunda forma, se identifica con una vida espiritual poco esplendorosa debido a la ausencia de un substrato económico significativo. Por último, tenemos la que florece en armonía con un progreso material sólido (Molina, 1947).

La primera de las formas va a corresponder a la vida espiritual propia de los considerados santos y ascetas. Aquí habría una vida empeñada en el renunciamento, la que puede ejemplificarse en la vida religiosa de algunos destacados personajes. Desde esta perspectiva:

El arte de vivir, que es un arte difícil, nos aconseja ciertamente obedecer a una disciplina interior y a valores morales que reconozcamos espontáneamente; nos aconseja ciertamente obedecer a una disciplina interior y a valores morales que reconozcamos espontáneamente; nos aconseja saber resignarnos con serenidad ante lo inevitable y a limitarnos renunciando a cosas inaccesibles (Molina, 1947: 204).

De las formas de vida que veremos, esta será la más desprendida del mundo material. La austeridad será la base de esta manera de afrontar lo espiritual, sin embargo, Molina nos advierte evitar la mortificación artificial y el renunciamento absoluto. Aquellas cosas

intentarían resolver el problema de la vida huyendo de ella, es decir, buscando la muerte. Sería un contrasentido. En relación a lo mencionado, el filósofo chileno no dirá que:

La mortificación del cuerpo humano en que se afanan los ascetas significa no sólo un mal innecesario contra la salud física sino la pérdida de un valor espiritual, del valor de belleza que entraña todo cuerpo sano y hermoso (1947: 204).

Algunos hombres característicos que podrían mencionarse respecto a esta forma de vida de renunciamiento y resignación, serían Jesús, Buda, Gandhi, entre otros representantes; los ejemplos pueden ser múltiples, Schopenhauer, Epicteto y los denominados estoicos, etc. Una de las características no nombradas de esta forma de vida, es la condenación y búsqueda de abolir la violencia.

Como hemos visto, esta forma de vida es representada principalmente por destacados hombres, por individualidades o reducidos grupos más que por pueblos, países o grandes masas de gente. Los ejemplos que nuestro pensador brinda remiten siempre a personas; difícil sería dar ejemplos de países o grandes masas de gente, exceptuando ciertos grupos adscritos a religiones orientales.

Como segunda forma espiritual, encontraremos la que se levantaría en medio de una base económica deficiente. Y, precisamente, es la que representaría a las formas del espíritu halladas en los pueblos hispanoamericanos. Hasta el momento, nos dice Molina, todos los pueblos de nuestra América han estado llevando esta forma de vida.

En ellos, salvo raras excepciones, las industrias se encuentran en estado incipiente y las más importantes, son, de ordinario, propiedades de explotadores extranjeros. Gran parte del comercio y de los medios de comunicación se hallan también en manos de extranjeros. De manera que nuestras naciones, algunas más que otras, son tributarias y dependientes de los capitales europeos y norteamericanos (Molina, 1947: 204-205).

Debido a las condiciones en las cuales se encontrarían nuestros países, el desarrollo sería lánguido y lento. Aquella lentitud comprobaría y, a la vez, sería fiel reflejo de que "no hay verdadera cultura sin la explotación acertada del suelo y del subsuelo por los habitantes del mismo país" (Molina, 1947: 205). Como ejemplo más bien extremo, tenemos a la mayoría de los países que conforman la zona centroamericana, puesto que "los males enunciados han llegado a destruir casi completamente su independencia política" (1947: 205). Al decir de Molina, esta sería la base en la cual los países iberoamericanos se han desenvuelto, y lo han realizado hasta ahora con relativamente pobres resultados.

La apreciación de Molina, es compartida por multitud de intelectuales de nuestra América, ejemplo de esto pueden ser, entre otras, la de Mariano Picón Salas quien en 1944 plantea que:

En el escenario social hispanoamericano luchan sin comprenderse ni integrarse las formas más antagónicas; hay el latifundio de producción extensiva, trabajado por mano casi servil que prolonga en pleno siglo XX la estructura del viejo dominio feudal; hay capitalismo parasitario que prefiere la seguridad de la renta fácil a los azares de la creación económica; hay los millones de seres que, prácticamente, no consumen, hay los grandes espacios desiertos ansiosos de recibir nuevos hombres (1944: 11-12).

Este sería el "inmenso problema social al que debe dedicarse la política hispanoamericana" para Picón Salas, y así poder fomentar un desarrollo que nos salve de la condición defectuosa de nuestras estructuras sociales, económicas y hasta espirituales. Otro autor que planteará algo semejante, es un pensador peruano injustamente poco estudiado, pues sus planteamientos son realmente agudos para la época en la que escribe; hablo de Ramiro Pérez Reinoso, discípulo de Mariátegui y radicado en Chile por varios años; dejo sus apreciaciones que van en sintonía con Molina:

Cuando una nación es materialmente débil está por instinto más dispuesta a buscar la influencia y acoplamiento de una realidad extranjera más rica y afirmativa. El débil está más dispuesto que el fuerte a la admiración y la imitación. Así es como nuestro porvenir histórico está también fuertemente atado a esta condición de la fortaleza física.

A medida que vayamos teniendo un Estado, una economía, una organización civil y unas instituciones más sólidas menos pervivirá en nosotros el espíritu de imitación y dependencia. Me parece, pues, inútil pensar que podamos constituir una realidad cultural nueva sin al mismo tiempo propiciar un crecimiento económico y un más vasto desarrollo de la técnica (Pérez Reinoso, 1947: 19).

Continuando con las propuestas y perspectivas del pensador chileno, seguiremos con una de sus apreciaciones referentes a nuestra fallida vida espiritual, la que, de todas formas, no es muy diferente a lo ya revisado:

Por la falta quizás de sólidas tradiciones y quien sabe si hasta de suficientes dolores, por la carencia de ese acervo de energía que van dejando en la sangre las luchas seculares, se nota todavía en los hispanoamericanos ausencia de solidez moral, de carácter, de disciplina y de estimación de los verdaderos valores espirituales (Molina, 1947: 205).

Producto de nuestro cultivo de la vida espiritual a medias, se habría instalado en nuestro carácter la mala costumbre de realizar lo que ya se ha desarrollado en otras latitudes. En otras palabras, se ha creado una actitud imitativa que no discierne entre la actitud que se debiese imitar para conseguir nuestros logros propios, y la imitación de, incluso, las banalidades que producen estériles esfuerzos que convierten cada uno de sus logros en vacíos oropeles.

Los grandes progresos, que generalmente se inician en Europa y en los Estados Unidos de Norteamérica, suelen despertar en los hispanoamericanos un ansia desatada de imitación, y para seguirlos rápidamente, las dictaduras, que con frecuencia han sufrido, han copiado lo externo y lo frívolo, atropellando derechos, desconociendo el valor de la personalidad humana y no llegando a la raíz espiritual de toda verdadera cultura (Molina, 1947: 205).

Como nos dice Leopoldo Zea, si se tiene que imitar alguna cosa de la filosofía europea, ésta será la actitud del filosofar, no el filosofar mismo.

Hablando de las expresiones del espíritu, Molina nos dice que en las letras, la poesía, y en otras áreas de las consideradas 'Bellas Letras', podemos hallar notable producción a nivel latinoamericano. Para el caso de las ciencias y la filosofía, estas recién comienzan a tener destellos. El despegue nos costaría por las carencias materiales. Hay carencias que están a la vista, y que nuestro pensador las hace notar:

Nuestras actividades culturales no han logrado el desarrollo que desearíamos. Las escuelas, las universidades, los establecimientos de educación en general, las bibliotecas y los institutos de investigación son relativamente escasos y por lo común, de calidad inferior a los establecimientos similares de los centros europeos y norteamericanos (1947: 206).

Lo que produciría la vida material deficiente sería falta de estímulos, ya que, debido a dichas condiciones, los artistas y hombres de estudios no encontrarían un idóneo ambiente en el cual poder desenvolverse como es debido.

Finalmente llegamos a la última de las formas de vida espiritual. Esta tercera forma sería la manera más fructífera, la más resplandeciente y, debido a las casualidades que nos brinda esta vida, la cultivada por las personas de raza blanca, occidental (europeo o norteamericano), hombres y heterosexuales. Las mujeres vendrán a ser, al parecer, excepciones dignas de destacar. Las expresiones que representan a este espíritu son las que encontraremos en la mayoría de las historias del arte, de las historias de la literatura y, mayormente aún, en las historias de la filosofía. En otras palabras, se podría decir que esta tercera forma sería el modo canónico de la vida espiritual, el ejemplo desde donde uno tendría la capacidad de medir y juzgar todas las otras formas del espíritu, que siempre encontrarán en esta tercera forma de vida espiritual el derrotero por el cual caminar para llegar a la vida fecunda.

Tenemos, por fin, la cultura espiritual que florece sobre amplia, sólida y suficiente base material y económica. Tal fué el caso de Atenas, hogar fecundo del genio griego, y a la vez, gran emporio de la industria y del comercio. Tal fué el caso de la opulenta Roma de Augusto y de la gloriosa Florencia del siglo XV. Sobre análogos cimientos se ha levantado en los tiempos modernos la cultura de los pueblos europeos más avanzados [sic] (Molina, 1947: 206).

Para Molina, esta tercera forma de vida espiritual es la que América Latina debe tener como meta a alcanzar, y tiene que estar mediada por la conformación de un carácter capaz de sobreponerse a la condición actual. Aquello únicamente se lograría a base esfuerzo y sacrificio.

Volviendo al Molina de 1917, en una reflexión referente a Chile, nuestro autor nos invita a tomar el valor de hacernos cargo de nuestras propias circunstancias, pues, esa será exclusivamente la única vía que nos brinde las suficientes energías para el cambio:

Sintámonos tan responsables de la suerte de Chile como los padres de la patria se sintieron en su tiempo. La tenemos, como ellos, en nuestras manos, i para aplicar las distintas medidas que otra edad reclama, se necesitan, sin embargo, las mismas virtudes que a ellos los guiaron: perseverancia, heroísmo, abnegación i sacrificio (Molina, 1917: 129).

Sin lo mencionado, América Latina siempre será presa fácil de los imperialismos. La única forma de lidiar contra ellos será teniendo plena conciencia de las responsabilidades que afronten los hombres de carne y hueso de esta parte del planeta. Esto quiere decir: uno es el que debe tener la iniciativa y no esperar que un Estado lo haga por nosotros. Aquí Molina estaría emplazando al sujeto colectivo que habita nuestra América a ser sujeto de sí mismo: única forma de romper la condición colonial. En palabras de nuestro filósofo:

El imperialismo que se siente entre nosotros se deriva principalmente de dos superioridades que vienen a servirnos: la riqueza financiera y la capacidad técnica de otros pueblos. Los abusos a que este orden de cosas pueda dar lugar y el propio imperialismo, desaparecerán si atendemos ante todo a enmendar las deficiencias nuestras, que hacen posible y reclaman esa intervención extranjera. O sea, si formamos técnicos bien preparados, si llegamos a tener capitales y si damos muestra de iniciativas no mirando al Estado para la solución de todos nuestros problemas. Se habla mucho entre nosotros, y tal vez en nuestra época, de iniciativas y responsabilidades de los gobiernos, y muy poco de iniciativas y responsabilidades de los individuos. Conviene tener presente el aguijón de unas y otras (Molina, 1947: 209).

Por último, para Molina los iberoamericanos formarían parte, sin duda alguna, de la cultura occidental. Eso sí, con la relativa ventaja de no creer formar parte de la 'decadencia' civilizatoria pregonada por Spengler. En esta posición, y "en medio del amargo conocimiento de nuestros defectos y deficiencias" (Molina, 1947: 209), se encontraría nuestra esperanza. Sólo nos queda:

mucho que aprender de la técnica y de la ciencia europea y norteamericana. Pero no olvidemos que este progreso material y el dominio y explotación de las fuerzas naturales, no deben ser tenidos como fines en sí, sino como instrumentos y medios de la vida espiritual (Molina, 1947: 210).

Como se ha mencionado, la actitud del pensar es lo que se debe tomar, además de las condiciones favorables que nos brindaría el conocimiento europeo y norteamericano. Aquello nos daría buena parte de las pistas para resolver el acertijo.

5- PALABRAS FINALES

Como inicio y forma de instalar a Molina en el panorama filosófico chileno –y latinoamericano– de la primera mitad del s. XX, he recurrido a las categorías de "fundadores" y "normalidad filosófica" elaboradas por el filósofo argentino Francisco Romero, quien, dicho sea de paso, es contemporáneo al pensador chileno.

Utilicé las categorías del argentino, ya que considero que nos brindan una mínima orientación al proceso de consolidación de la disciplina filosófica en el continente. Además, como hemos podido apreciar, Enrique Molina puede ser vinculado a ambos conceptos.

Con el panorama que nos brinda del periodo, entre otros, Bernardo Subercaseaux, el cual se muestra como un "tiempo integrador" en donde se instala la idea de un Chile que se abre a nuevos actores sociales, que se muestra a sí mismo como país excepcional en la región, como un país frío, "sin tropicalismos ni exageraciones"²³. Quise integrar a esa construcción de la imagen de Chile las apreciaciones de Molina, visibilizando las similitudes que existían. Así, pude vincular los conceptos de "fundadores" y "normalidad filosófica" que nos brinda Romero, a la imagen de Chile que se aprecia en Molina, considerando su pensamiento como parte de la consolidación disciplinar de la filosofía en el país. Con esto, quise enfatizar una de las características que Romero le brinda a su concepto de "normalidad filosófica": que la filosofía se vuelve una expresión más de la cultura. Como expresión cultural, aquella disciplina debía estar inserta en esta "escenificación del tiempo en clave integradora", al decir de Subercaseaux. Concluyendo, vinculé las "categorías pertenecientes a la historiografía filosófica" (Ossandón, 1984: 68) utilizadas por Romero (donde Enrique Molina es mostrado como representante) con la historia cultural. Así la filosofía, como una de las expresiones culturales de la sociedad (Enrique Molina), también nos podría brindar las apreciaciones de Chile y América que pueden ser vistas en otras expresiones. Una lectura aplicando las categorías romeriana en esta perspectiva, hasta donde pude averiguar, no ha sido realizada.

A mi juicio, y con esto concluyo, un trabajo de las ideas de América y Chile que aparecen a lo largo de la historia en la sociedad chilena, vinculado a las ideas de América y Chile que expresan los diversos filósofos chilenos a través del tiempo, creo que es una novedosa entrada para el estudio de la sensibilidad latinoamericana en la filosofía del país. Una lectura así, al

²³ Como el título del libro Dümmer Scheel, Sylvia. (2012). *Sin tropicalismos ni exageraciones. La construcción de la imagen de Chile para la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929*. Santiago: Ril Editores.

parecer, ayudaría a romper esa crítica desmesurada de un país con una filosofía eurocentrada con débil capacidad de lectura de su propia realidad.

6- BIBLIOGRAFÍA

Ardiles, O. (1973). "Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación". En VV.AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 7-26). Buenos Aires: Editorial BONUM.

Bazán, A. (1954). *Vida y obra de Enrique Molina*. Santiago: Nascimento.

Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Berrios, M. (1988). *Identidad-origen-modelos: pensamiento latinoamericano*. Santiago: Ediciones Instituto Profesional de Santiago.

Betancur, J. C. (2015). "Para un análisis crítico del concepto de normalización filosófica". *Universitas Philosophica*, 65 (32), 137-157.

Burgos, L. (1957). "Perfil y hazaña de don Enrique Molina". *Atenea*, 166-206.

Carmagnani, M. (2015). *El otro Occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Casalla, M. (1973). "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea". En VV.AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 38-91). Buenos Aires: Editorial Bonum.

Casalla, M. (1986). "Más allá de la "normalidad filosófica", nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea". *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* (11), 10-32.

Cerutti, H. (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Cerutti, H. (1986). "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía". En *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (págs. 75-111). México: Universidad de Guadalajara.

Cerutti, H. (2001). "La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX". En *Experiencias en el tiempo* (págs. 39-66). Morelia: Jitanjáfora.

Cerutti, H. (2009). "Normalización... y después". En *Y seguimos filosofando* (págs. 90-105). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa - UNAM.

Collier, S., & Sater, W. (1999). *Historia de Chile 1808-1994*. España: Cambridge University Press.

Da Costa Leiva, M. (1999). "El pensamiento de Enrique Molina Garmendia". En E. Devés, J. Pinedo, & R. Sagredo, *El pensamiento chileno en el siglo XX* (págs. 154-197). México: Fondo de Cultura Económica.

del Pozo, J. (2002). *Historia de América Latina y del Caribe 1825-2001*. Santiago: LOM.

Devés Valdés, E. (2000). *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Santiago: Editorial Biblios - Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Dümmer Scheel, S. (2012). "Metáforas de un país frío. Chile en la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929". *Arteologie* (3).

Dussel, E. (1970). "Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina". *Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino*, VI, 79-106.

Figueroa Casas, V. (2000). "Arturo Andrés Roig y la metodología de la historia de las ideas en América Latina". *Islas*, 42 (125), 123-149.

Finlayson, C. (1969). *Antología*. Santiago: Andrés Bello.

Fornet-Betancourt, R. (2000). "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores". *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (17), 117-132.

Fronzizi, R. (1988). "¿Hay una filosofía iberoamericana?". En J. Gracia, & I. Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina* (págs. 211-227). Caracas: Monte Avila Editores.

Giannini, H. (1978). "Experiencia y Filosofía (a propósito de la filosofía en latinoamérica)". *Revista de Filosofía*, 16 (1-2), 25-32.

Godoy Urzúa, H. (1999). "El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo XX". En E. Devés, J. Pinedo, Sagredo, & R, *El pensamiento chileno en el siglo XX* (págs. 253-266). México: Ministerio Secretaría general de Gobierno; IPGH; Fondo de Cultura Económica.

Gracia, J., & Jaksic, I. (1988). *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila Editores.

Jaksic, I. (2013). *Rebeldes Académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Magallón, M., & Escalante, J. d. (2009). "El positivismo". En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"* (págs. 211-223). México: CREFAL - Siglo XXI.

Mariátegui, J. C. (1886). ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? En VV.AA., *Ideas en torno de Latinoamérica* (págs. 493-499). México: UNAM-UDUAL.

Merino Reyes, R. (1957). "Don Enrique Molina, maestro y orientador espiritual de América". *Atenea*, 7-26.

Millas, J. (1937). "Carta a José Ortega y Gasset". *Atenea*, XIV (XXXVIII), 561-573.

- Millas, J. (2009). *Idea de la Individualidad*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Molina, E. (1942). *Confesiones filosóficas y llamado de superación a la América Hispana*. Santiago: Editorial Nascimento.
- Molina, E. (1947). *De lo Espiritual en la Vida Humana*. Santiago: Editorial Nascimento.
- Molina, E. (1953). *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Editorial Nascimento.
- Molina, E. (2013). *Lo que ha sido el vivir*. Concepción: Universidad de Concepción.
- Molina, E. (1920). *Por las dos Américas. Notas y reflexiones*. Santiago: Casa Editorial Minerva.
- Molina, E., & Rowe, L. S. (1917). *Las democracias americanas i sus deberes*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Núñez Regueiro, M. (1957). "Cartas a don Enrique Molina". *Atenea* , 260-271.
- Núñez, F. A. (1957). "La vivencia espiritual de don Enrique Molina". *Atenea* , CXXVIII (XXXIV), 53-63.
- Ossandón, C. (2016). "Ensayismo y destino en Enrique Molina". *Literatura y Lingüística* , 97-114.
- Ossandón, C. (1984). *Hacia una filosofía latinoamericana*. Santiago: Nuestra América Ediciones.
- Oyarzún, L. (1944). "Nota sobre la inquietud americana". *Atenea* , LXXVII (XXI), 164-170.
- Pérez Reinoso, R. (1947). *Mensaje sobre el destino de la cultura en América Latina*. Santiago: Editorial Pax-Chile.
- Picón Salas, M. (1944). "Post Guerra e Interamericanismo". *Atenea* , LXXVI (XXI), 3-14.
- Pinedo, J. (2012). "Metodologías para analizar lo que hemos pensado: historia de las ideas, Historia de los intelectuales, estudios culturales, análisis de discursos, estudios eidéticos. Reflexiones y propuestas". *Temas de nuestra América* , 27-42.
- Ramaglia, D. (2010). "Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX". *SOLAR* , 6 (6), 13-39.
- Ramaglia, D. (2009). "La cuestión de la filosofía latinoamericana". En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (págs. 377-398). México: CREFAL - Siglo XXI Editores.
- Roig, A. A. (1973). "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías". En VV.AA, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 217-244). Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Roig, A. A. (1988). "Función actual de la filosofía en América Latina". En J. J. Gracia, & I. Jakcic, *Filosofía e Identidad cultural en América Latina* (págs. 363-384). Caracas: Monte Avila Editores.

- Roig, A. A. (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones el Andariego.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, A. A. (1993a). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Roig, A. A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, F. (1951). *Filosofía de la persona*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, F. (1947). *Filósofos y problemas*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal.
- Rossel, M. (1957). "Del registro de mis lecturas". *Atenea*, 97-113.
- Salvat, P. (2012). "Carencias y salvación de América según Enrique Molina G.". En J. S. (comp.), *Nuestra América Inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos* (págs. 159-201). Santiago: RIL Editores.
- Salvat, P. (2009). "Enrique Molina". En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (págs. 903-904). México: CREFAL - Siglo XXI.
- Sánchez, C. (2015). "Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres". *Solar*, 11 (2), 145-165.
- Sanchez, C. (2005). "Institucionalización de la filosofía". En R. S. (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (págs. 569-583). Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Sanchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago: CESOC.
- Santos y Vargas, L. (1991). "El pensamiento filosófico-educativo de Eugenio María de Hostos". En E. M. de Hostos, *Obras Completas, tomo I, Vol. VI*. República Dominicana: Universidad de Puerto Rico.
- Santos-Herceg, J. (2013). "Filosofía y universidad en la época de los "patriarcas". Enrique Molina Garmendia y Pedro León Loyola". *SOLAR*, 9 (9), 109-131.
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Sasso, J. (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Silva Martínez, G. (2009). "La filosofía antipositivista". En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (págs. 268-277). Mexico: CREFAL - Siglo XXI.

Silva, M. (2009). "Normalización de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar". *Universum*, 2 (24), 172-191.

Stitchkin, D. (1957). "Don Enrique Molina". *Atenea*, XXXIV (376), 5-6.

Subercaseaux, B. (2011). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, Vol. II, tomo IV*. Santiago: Editorial Universitaria.

Torchia Estrada, J. C. (2009). "Francisco Romero". En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (págs. 868-870). México: Siglo XXI - CREFAL.

Valdivieso, J. (2010). *Identidad, latinoamericanismo y bicentenario*. Santiago: Editorial Universitaria.

Villegas, A. (1963). *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

Zea, L. (1983). "Romero y la normalidad filosófica latinoamericana". En VV.AA, *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana* (págs. 169-181). Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía.

Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.