

# Rebeldes académicos


La filosofía chilena desde la Independencia  
hasta 1989

IVÁN JAKSIĆ

COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO







IVÁN JAKSIĆ es académico del Departamento de Iberian and Latin American Cultures y Director del Bing Overseas Studies Program en Santiago de la Universidad de Stanford. Es autor de numerosos libros y ensayos sobre historia de las ideas, y tiene una trayectoria de enseñanza e investigación en las universidades de Berkeley, Wisconsin, Notre Dame, Harvard y Oxford. Es miembro vitalicio de varias asociaciones profesionales internacionales y ha recibido distinciones por parte de instituciones académicas como el Massachusetts Historical Society, la Academia Venezolana de la Lengua, el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y la Fundación Guggenheim.

# **Rebeldes académicos**

**La filosofía chilena desde la Independencia  
hasta 1989**

REBELDES ACADÉMICOS

La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989

© Iván Jaksic, 2013

© Ediciones Universidad Diego Portales, 2013

Primera edición: febrero de 2013

ISBN: 978-956-314-200-6

Universidad Diego Portales

Publicaciones

Av. Manuel Rodríguez Sur 415

Teléfono (56 2) 676 2000

Santiago – Chile

[www.ediciones.udp.cl](http://www.ediciones.udp.cl)

Diseño: TesisDG

Imagen de portada: Dreamstime

Impreso en Chile por Salesianos Impresores S.A.

# Rebeldes académicos

La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989

---

Iván Jaksić

Traducción de Francisco Gallegos,  
con revisiones del autor

Presentación de Jorge J. E. Gracia

COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO



EDICIONES  
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES



*A mi hermano Fabián Jaksic Andrade  
y a la memoria de mis padres,  
Fabián Jaksic Rakela  
Nidia Andrade Gallardo*





# ÍNDICE

Presentación.....	Pág. 11
Nota a la edición en castellano.....	Pág. 19
Introducción.....	Pág. 21
Capítulo I	
<b>Filosofía y secularización, 1810-1865.....</b>	<b>Pág. 38</b>
Capítulo II	
<b>La era del positivismo, 1865-1920.....</b>	<b>Pág. 91</b>
Capítulo III	
<b>Los fundadores de la filosofía chilena, 1920-1950.....</b>	<b>Pág. 135</b>
Capítulo IV	
<b>Institucionalización y crítica del profesionalismo filosófico, 1950-1968.....</b>	<b>Pág. 191</b>
Capítulo V	
<b>La filosofía y el movimiento de reforma universitaria, 1960-1973.....</b>	<b>Pág. 237</b>
Capítulo VI	
<b>La filosofía chilena durante el régimen militar, 1973-1989.....</b>	<b>Pág. 281</b>
Conclusión.....	Pág. 332
Bibliografía.....	Pág. 338
Índice analítico.....	Pág. 378



## PRESENTACIÓN

Jorge J. E. Gracia

El rasgo más distintivo de los seres humanos es su capacidad de pensar. Todo lo demás que nos caracteriza lo compartimos con otras entidades. Somos tan materiales como las rocas, tan orgánicos como las células, tan mamíferos como los vacunos y tan animales como los chimpancés. Pero cuando se trata del pensamiento somos únicos. Nadie ni nada más en el universo, hasta donde sabemos –con la excepción de los ángeles y de Dios, de cuya existencia aun no tenemos certeza científica– comparte aquella característica más significativa, el pensamiento. Uno esperaría, por lo tanto, que el estudio del pensamiento fuera el enfoque central de toda investigación seria y profunda sobre nosotros mismos. Parecemos distraernos con otras preocupaciones que, aunque importantes, son con seguridad menos importantes que aquello que pensamos y que hemos pensado. El temor a la muerte y a la enfermedad nos hace olvidar su importancia y concentrarnos en temas como los de la salud. De hecho, los institutos más poderosos en nuestras universidades están con frecuencia conectados con la investigación en las ciencias relacionadas con la salud. La guerra también ocupa una parte importante de nuestras preocupa-

ciones y consume recursos que miniaturizan lo que se ha invertido en entender el pensamiento humano y su historia. Sentimos que debemos estar preparados para la guerra y que nada de lo que hagamos parece ser suficiente al respecto. La política no está muy lejos. La historia de las acciones políticas y de la organización política de nuestras sociedades están muy bien representadas en el mundo académico y en los medios de comunicación. Lo mismo puede decirse de prácticamente cualquier otro aspecto de nuestra constitución, de nuestros actos y de nuestra historia. Comparado con el estudio de cualquier tema que nos preocupa como seres humanos, el estudio de nuestro pensamiento y su historia aparece como francamente anémico.

En ninguna parte es esto más evidente que en el estudio sobre América Latina, tanto por parte de los latinoamericanos como de los no latinoamericanos. Los numerosos estudios que se publican sobre nuestros países y sociedades se preocupan primordialmente de las condiciones sociales, económicas y políticas. Esto queda abundantemente claro, por ejemplo, en los programas de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), el foro más importante para los estudios de América Latina en Estados Unidos. Muy raramente se encuentra en su listado algún panel dedicado al estudio del pensamiento, las ideas o la filosofía en América Latina. De hecho, la cantidad de especialistas que investigan en estas áreas es muy pequeña. Esto no es sorprendente, puesto que las universidades tienden a soslayar este tipo de estudios, con el lamentable resultado de que encontrar un cargo académico en tal campo de especialización resulta casi imposible.

El problema se complica por la reticencia de las editoriales a publicar libros sobre estos temas. Recuerdo las dificul-

tades que tuve con Risieri Frondizi para encontrar un editor cuando quisimos publicar una antología de textos filosóficos latinoamericanos en inglés en Estados Unidos. Los rechazos eran rutinarios, y solo después de muchos años que se publicara y reimprimiera en México la versión en castellano, pude finalmente (Frondizi ya había fallecido) publicar una versión abreviada y revisada del original. La necesidad de un texto como el que proponíamos era evidente, ya que no había nada en inglés, lo que hacía casi imposible enseñar un curso sobre historia, incluso la historia reciente, de las ideas en América Latina. El estudiantado norteamericano simplemente no tenía acceso al pensamiento latinoamericano. Solo eran posibles los cursos sobre sociología, cultura e historia política.

Esto ha ido cambiando recientemente, debido en parte a la presión demográfica que ejercen los hispanos en Estados Unidos. Desde comienzos del siglo XXI, los hispanos (o latinos, como es frecuente que nos llamen) hemos llegado a ser la minoría más grande del país y las proyecciones son que nuestra población seguirá aumentando sustancialmente en los años venideros. Esto ha significado que la mayoría angloamericana finalmente nos tome en cuenta. El mundo de negocios ha entendido que para prosperar debe atraer a los hispanos. Los políticos buscan hoy día el voto latino. Y los hispanos mismos exigen jugar un papel mayor en la sociedad norteamericana y una mejor comprensión de quiénes somos. Esto ha redundado en la necesidad de entender nuestra identidad, nuestra historia y nuestro pensamiento. Aun así, el énfasis continúa siendo puesto en los asuntos políticos, económicos y sociológicos. Sin embargo, el estudio de nuestro pensamiento empieza a conquistar un lugar, si bien modesto, en el mundo académico. Nuestra

identidad no puede separarse de nuestro pensamiento y por ello ha sido necesario, aunque, como es usualmente el caso, con alguna reticencia, estudiar algunos períodos claves en la historia de las ideas latinoamericanas.

Es en este contexto que debemos entender la obra de Iván Jaksic a lo largo de su carrera académica, y en particular el significado de la publicación originalmente en inglés de su libro *Academic Rebels in Chile: The Role of Philosophy in Higher Education and Politics* hace más de veinte años (1989). El libro se publicó en un momento en que recién empezaba a notarse el crecimiento de la población hispana en Estados Unidos, aunque no se comprendía plenamente el posible impacto de este aumento. Los que nos preocupábamos del estudio de nuestro pensamiento en Estados Unidos debíamos luchar por crear un espacio en el currículo normal de las universidades, y en las editoriales y revistas, para aquellas obras que investigaran nuestra historia intelectual. Los primeros resultados fueron desilusionantes. En la década de 1970 algunos pocos entusiastas de la filosofía latinoamericana fundaron la Sociedad para el Pensamiento Ibérico y Latinoamericano (SILAT), pero esta sobrevivía a duras penas cuando apareció el libro de Jaksic. La incorporación de paneles en las sociedades y congresos académicos era difícil no solo porque la generalidad de los miembros no se interesaban en ellos, sino porque además era difícil encontrar académicos que se interesaran en participar, o que tuvieran una obra suficientemente madura para presentarla en los foros profesionales.

Por largo tiempo nos dedicamos periféricamente al campo porque, para obtener un cargo académico, debíamos hacer otras cosas. Yo era un medievalista, y fue como tal que pude establecerme, como muchos otros académicos en la

misma situación, quienes debían dedicarse a temas como la raza y la teoría de género, la filosofía política o lo que fuese. Afortunadamente, las presiones demográficas han continuado y algunos esfuerzos recientes han logrado legitimar el campo, como la publicación del Blackwell *Companion of Latin American Philosophy* (2012) y la fundación de la primera revista de filosofía en inglés dedicada a la publicación de ensayos sobre el pensamiento latinoamericano, el *Inter-American Journal of Philosophy* (2011).

Conocí a Iván Jaksić en la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo a fines de la década de 1970, donde yo era profesor del Departamento de Filosofía y enseñaba metafísica, filosofía medieval y algún curso ocasional de pregrado sobre filosofía latinoamericana. Jaksić había terminado una maestría en estudios norteamericanos e iniciaba su doctorado en historia. Cuando lo conocí me resultó claro que teníamos intereses similares y esto significó que me transformara en su director *de facto* de tesis. Esta eventualmente desembocó en un trabajo de investigación magistral, escrito con originalidad y elegancia, que exploraba nuevos caminos en la historia del pensamiento en Chile. Entendí inmediatamente la importancia de este trabajo. Era en muchos sentidos único, y era también importante para el desarrollo del campo de la historia del pensamiento latinoamericano en Estados Unidos. El libro proporcionaba un ejemplo maravilloso de lo que podía y debía hacerse. Esto me llevó a plantear la idea a la editorial de la Universidad Estatal de Nueva York de crear una serie dedicada al pensamiento y la cultura ibérica y latinoamericana en la que se publicaran estudios similares a los de Jaksić. Me di cuenta de que una serie dedicada exclusivamente a la historia intelectual no prosperaría con facilidad, pero que una serie abierta al pensamiento y la



cultura y que se encargara de explorar sus mutuas relaciones nos permitiría publicar trabajos interdisciplinarios que abrirían nuevos caminos intelectuales y ayudaría a fortalecer los estudios tanto sobre el pensamiento como sobre varias dimensiones culturales de la sociedad latinoamericana.

El eje central de la tesis de Jaksić, que versaba sobre la reforma universitaria en Chile y el papel que en ella cupo a los filósofos, se publicó prácticamente sin cambios, aunque fue suplementada por investigación adicional sobre varios aspectos históricos. El libro resultante fue el inaugural de la serie, la que ha estado publicando otros tomos a un ritmo sorprendente. Pronto celebrará veinticinco años de vida, habiendo publicado cuarenta y cinco libros sobre temas que van desde la filosofía al arte y de la literatura al cine.

El libro de Jaksić fue particularmente apropiado para inaugurar la serie puesto que representaba un importante aporte a la historiografía del pensamiento chileno y también por otras dos razones. En primer lugar, el libro cubría un período de la historia de las ideas en Chile que ilustraba un conjunto de fenómenos que se manifestaban en otras partes del continente, como el conflicto entre el pensamiento secular y el religioso, el auge y caída del positivismo, el período generalmente conocido como el de los “fundadores” de la filosofía latinoamericana, la institucionalización de la disciplina en la universidad y en el currículo, el período de reforma universitaria y las vicisitudes de la vida académica e intelectual bajo los regímenes militares. Cada uno de los diversos países de América Latina había vivido épocas similares y había tenido experiencias que reflejaban las de Chile. También era importante la forma en que se ilustraba la tensión entre la academia y la sociedad, y especialmente entre el pensamiento académico y los imperativos sociales,

económicos y políticos de los diferentes países. Esta tensión se encuentra presente en todas partes en América Latina y nuestros líderes, tanto intelectuales como de otros ámbitos, han tenido que enfrentarla e intentar resolverla. La historia de América Latina es ininteligible si uno no tiene en cuenta esta tensión. Por supuesto, hay condiciones especiales que se aplican en cada situación nacional y los resultados también varían de manera importante, pero la estructura, las causas y los efectos parecen ser fundamentalmente los mismos.

La otra razón por la cual la publicación del libro de Jaksić era particularmente apropiada era su metodología. Jaksić ha sido, y es, un maestro en el arte de combinar en su narrativa diferentes tendencias, sucesos e ideas, de manera que el lector puede visualizar la historia de una manera inteligible e iluminadora. Hay tantos momentos reveladores que es casi imposible enumerarlos. En esto el libro es también un modelo de investigación para la historia de las ideas en América Latina. Es necesario tener en cuenta que en Hispanoamérica, más que en Estados Unidos, los líderes de las naciones y quienes de una u otra manera participan en sus grandes transformaciones han estado muy influidos por las ideas. El positivismo, por ejemplo, no fue simplemente una filosofía académica sino también una ideología adoptada por varios regímenes políticos para generar programas de cambio social. De la misma manera, la religión y la secularización en América Latina no eran simplemente asuntos de fe personal o de preferencia intelectual, sino además ideologías profundamente influyentes que han marcado el curso de la vida política de las naciones. Mucho antes que la derecha religiosa en Estados Unidos se organizara políticamente para impulsar una agenda conservadora, este

fenómeno ya era conocido en América Latina. El libro de Jaksic demuestra que todas estas vetas se entrecruzan en la sociedad chilena y han dado curso a sus grandes conflictos y transformaciones.

Desde un comienzo, *Academic Rebels in Chile* fue merecidamente bien recibido. Fue reseñado favorablemente en todas las revistas principales del campo y, en parte gracias a este interés, Jaksic fue reconocido como uno de los historiadores más importantes del pensamiento latinoamericano de su generación. Sus perspectivas han sido objeto de discusión en los círculos académicos desde entonces y sus consejos han sido requeridos para proyectos importantes en la disciplina. Esta edición en castellano del libro de Iván Jaksic proporciona por primera vez al lector hispanoamericano una obra emblemática en la historiografía de las ideas latinoamericanas cuya influencia ha sido ampliamente reconocida por la comunidad académica, y que continuará sirviendo de modelo para otros estudios en el futuro. Es un gran aporte a la creciente literatura sobre la historia intelectual del mundo hispánico y yo confío en que continuará inspirando a quienes buscan una comprensión más amplia del mundo intelectual en América Latina.

22 de febrero de 2012  
Buffalo, Nueva York

## NOTA A LA EDICIÓN EN CASTELLANO

Tal como comenta Jorge Gracia en su generosa presentación, este libro fue publicado originalmente en inglés en 1989. Agradezco a Francisco Gallegos, estudiante del doctorado en historia de la Universidad Católica, quien tuvo la paciencia de hacer la traducción y cotejar las citas que había acumulado en bibliotecas, archivos y entrevistas. Fue a partir de su traducción que pude hacer las actualizaciones que observará el lector, sobre todo en las notas. Agradezco también a Sol Serrano y al equipo del proyecto CONICYT (SOCr17) “La educación ante el riesgo de fragmentación social: ciudadanía, equidad e identidad nacional”, en el cual se inscribe este trabajo, por la hospitalidad y acogida intelectual, y a Juan Luis Ossa Santa Cruz por su cuidadosa lectura y sugerencias. Fue gracias a Manuel Vicuña que finalmente pude publicar este libro en castellano. A Sergio Missana debo las correcciones de estilo y varias sugerencias de contenido que me resultaron muy valiosas. Daniella González y Milagros Abalo se preocuparon de llevar a cabo la edición con gran eficiencia y amabilidad.

La cobertura de este libro llega hasta fines del régimen militar. Quise mantener su integridad original no solo porque así fue concebido, sino porque el destino de la filosofía chilena desde 1990 requiere de un estudio aparte. Lo que sí consideré pertinente, especialmente en las notas, fue actualizar la bibliografía y documentación. En los últimos veinte años se han publicado diversos testimonios de filósofos, y también uno que otro estudio, de modo que he agregado información allí donde me pareció útil como guía para el lector actual.

Iván Jaksić

*...No cesarán los males del género humano hasta que la estirpe de los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los poderes públicos, o los que tienen el poder en los estados, por una cierta disposición divina, ejerzan realmente la filosofía.*

Platón, "Carta Séptima", circa 354 A.C.  
Traducción de Gastón Gómez Lasa (1979).

## INTRODUCCIÓN

Las ideas filosóficas en Chile, como las ideas en general, han estado influidas por las corrientes europeas de pensamiento. Las principales escuelas filosóficas, como la Escuela Escocesa del Sentido Común, la Ideología, el liberalismo, el positivismo, el existencialismo, la fenomenología y el marxismo, entre otras, han sido acogidas, en algún momento, por los intelectuales chilenos. Esto no quiere decir que estas hayan sido adoptadas de un modo completamente acrítico, sino que más bien constituyen el mundo de ideas en el cual los chilenos vivieron su desarrollo educacional e intelectual. Los estudiosos de la filosofía han adoptado estas escuelas no tanto para dar contenido a sus clases en el aula, cuanto para orientar el sistema educativo en general y, en cierta medida, a la sociedad en su conjunto.

Las expectativas que los chilenos han tenido respecto de la disciplina parecen haber sido bastante altas, pero no es raro encontrar filósofos en todas partes y en diferentes períodos históricos que han hecho que la sociedad y la política sean el fundamento de su pensamiento. En Chile, los filósofos tradicionalmente han entendido que su papel es utilizar los instrumentos filosóficos para abordar los problemas

sociales y políticos. Sin embargo, ha habido una tendencia importante al interior de la filosofía chilena a intentar marginar a la disciplina de las preocupaciones sociales, especialmente políticas. Con todo, incluso así, la política ha sido el centro de atención de los filósofos. Esta estrecha relación entre filosofía y política constituye la base fundamental para comprender la historia de la disciplina en Chile y, en muchos casos, algunos de los hechos políticos y educacionales más importantes de la nación.

La centralidad de las ideas para la historia política chilena ha sido ampliamente expuesta por historiadores como Ricardo Donoso, Simon Collier y Mario Góngora, entre varios otros. Asimismo, existe una importante tradición decimonónica de historiadores chilenos que dedicaron una especial atención a las ideas, como Miguel Luis Amunátegui, Domingo Amunátegui Solar y Diego Barros Arana. Muchas de las ideas discutidas por estos estudiosos son filosóficas, pero la filosofía *per se* no ha recibido la atención que merecen sus aportes. Quizás la razón principal para esta poca atención tiene que ver con la falta de límites claros de la disciplina, en particular durante el siglo XIX. Además, la filosofía, como una reconocida actividad intelectual, parece encontrarse con frecuencia solo en los rincones más apartados del plan de estudios de las escuelas.

Sin embargo, una mirada más detallada revela que la filosofía ha disfrutado de un importante grado de continuidad y libertad más allá de las aulas. Esto se puede observar en el papel fundamental que jugó la filosofía en la discusión de temas como el rol de la religión, la política y la educación superior en la sociedad desde los inicios del proceso de Independencia en 1810. De esta manera, comprender el papel de la filosofía es de gran relevancia pues permite



comprender el carácter de la vida intelectual en la historia moderna de Chile. Asimismo, esa comprensión puede ayudar a dar cuenta de los puntos de vista y la obra de muchos pensadores chilenos, cuyas contribuciones filosóficas han sido frecuentemente soslayadas. Pocos considerarían a Andrés Bello y Valentín Letelier como filósofos, aun cuando sus respectivos tratados *Filosofía del entendimiento* y *Filosofía de la educación* representan no solo importantes estudios filosóficos en el contexto de su propia obra, sino que también guardan un gran valor para la historia intelectual del país. Del mismo modo, muchos otros intelectuales que estaban ocupados en diversas tareas políticas y académicas elaboraron textos de estudios filosóficos, artículos de prensa y participaron en discusiones que incorporaban contenidos filosóficos. Todo esto se traduce en un gran volumen de actividad filosófica que sirve para ilustrar las preocupaciones más amplias de diversos intelectuales y en obras que, hasta ahora, siguen sin haberse analizado en los estudios sobre las ideas chilenas.

La filosofía también puede mostrar hasta qué punto el pensamiento chileno ha tenido un contacto directo, no siempre cómodo, con las principales fuerzas políticas o instituciones del país. Están profundamente arraigadas las tradiciones historiográficas chilenas liberales y conservadoras que se atribuyen puntos de vista y pensadores a sus filas. Durante el siglo XIX, algunos intelectuales como José Victorino Lastarria, de hecho, promovieron ideas filosóficas que en un primer momento tenían un contenido liberal y, posteriormente, positivista. Pero es mucho más difícil definir a Ventura Marín, Ramón Briseño e incluso a Andrés Bello dentro de los márgenes liberales y conservadores, a menos, por supuesto, que nos centráramos exclusivamente en sus

puntos de vista políticos o religiosos. Y, sin embargo, es en el contexto de sus posturas filosóficas que podemos comprender completamente sus perspectivas sobre la religión y la política. En el siglo XX, los filósofos han manifestado afinidades con el marxismo y la Democracia Cristiana, así como también con otros importantes movimientos de centro y de derecha. Pero los filósofos están lejos de ser los voceros de estos grupos. Un análisis de la actividad filosófica en Chile puede ayudar a determinar las lealtades de estos intelectuales y evaluar su grado de independencia respecto de los partidos políticos organizados.

Un estudio de la filosofía chilena también puede arrojar luces sobre importantes acontecimientos en la historia de Chile. La actividad filosófica demuestra que existía un alto grado de conflicto entre el pensamiento secular y religioso mucho antes de los explícitos enfrentamientos que se produjeron en el ámbito de las relaciones de la Iglesia y el Estado en la segunda mitad del siglo XIX. Ya en la década de 1820, la filosofía sirvió de vehículo para la discusión y evaluación de las interpretaciones laicas y religiosas de la ética y las ideas en general. La filosofía jugó este papel hasta que se concretó la separación constitucional entre la Iglesia y el Estado en 1925.

La disciplina ayuda además a comprender la magnitud del impacto del populismo y del marxismo en Chile desde la década de 1920. Los filósofos, que reflejaban de muchas formas los puntos de vista de un importante sector social, utilizaron la disciplina para elaborar una respuesta ante la amenaza latente de la movilización política en general y del marxismo en particular. De igual manera, el papel y la actitud de los filósofos respecto del golpe militar de 1973 revelan la profundidad y el alcance de las transformaciones que se produjeron tras el colapso del sistema político democrático.

Los filósofos no han sido líderes de los grandes movimientos políticos, pero no se debe menospreciar la importancia de sus puntos de vista. Muchos han ocupado cargos políticos destacados. También han escrito influyentes obras. Y, lo que es más importante, han tenido una influencia significativa en la educación superior. Tradicionalmente, la Universidad de Chile, la institución en la que se han titulado los intelectuales y políticos más importantes del país, ha tenido gran influencia sobre la sociedad en su conjunto. Esto ha hecho que los filósofos tuvieran la oportunidad de transmitir sus puntos de vista a los sectores más amplios de la sociedad.

En efecto, es en el contexto de la educación superior que se puede observar el desarrollo y la centralidad de la filosofía. Desde bien comenzada la vida independiente en Chile, la filosofía no era simplemente una disciplina en un plan de estudios diversificado; más bien, era la fuerza principal detrás de la creación y la transformación de las instituciones de educación superior chilenas a lo largo de su historia, en especial de la Universidad de Chile, fundada en 1842 e inaugurada en 1843. Las razones de la preeminencia de la filosofía residen en la tradicional importancia que se había dado a la disciplina durante la época colonial, así como también a la idea generalizada de que los ideales de la filosofía eran también los ideales de la universidad: un refugio para el cultivo de la razón y la fuente para la difusión del pensamiento ilustrado, científico o de otra índole.

La filosofía en Chile asumió una posición privilegiada tanto en la Universidad de Chile como en los escritos y discursos de varios intelectuales prominentes que utilizaron la disciplina como un instrumento para abordar los temas centrales de su tiempo. No obstante, llegó el momento en que

la filosofía fue cuestionada: cuando la disciplina se convirtió en un campo académico sujeto al escrutinio universitario y a la regulación, se redujo considerablemente su papel como guía para la educación superior en el país. La universidad y la disciplina filosófica se convirtieron en algo más que un refugio para la razón, pues ambas asumieron la tarea práctica de formar a los profesionales, políticos e intelectuales chilenos. La filosofía, en particular, experimentó un proceso de especialización que estaba estrechamente ligado a las demandas académicas de la universidad, así como también al intento, alentado por el Estado, por mantener la educación superior al margen de la política.

Empero, la filosofía no cedió tan fácilmente a las presiones de la especialización y la despolitización. Las críticas a la supuesta separación de la disciplina de las cuestiones sociales y políticas se manifestaron temprana y frecuentemente durante la historia moderna de Chile. Este libro describe las numerosas ocasiones en que los filósofos han impulsado cambios significativos en la orientación académica de la institución y se han vuelto críticos de la sociedad en general. Por lo tanto, se puede observar una tensión histórica entre las tendencias externas –o políticas– e internas –o académicas– en la filosofía chilena. Dichas tendencias se han alternado en el dominio del campo y reflejan un conflicto más amplio entre politización y especialización académica en la historia de la educación superior chilena.

Es también en el contexto de la educación superior que se puede observar el desarrollo de la distinción primordial entre filósofos que, como se mencionó anteriormente, se enfrentaron a la política aun cuando declararan mostrarse contrarios a hacerlo. En efecto, el desarrollo de la filosofía chilena puede ser entendido en términos de la tensión entre

aquellos filósofos que han considerado que la disciplina es un instrumento para el análisis y el cambio de la sociedad, y aquellos que conciben que la filosofía es, ante todo, una disciplina académica que, aunque se encuentra afectada por grandes cambios sociales y políticos, depende de su propia evolución histórica para nutrirse y desarrollarse. Los términos “crítico” y “profesionalista”, respectivamente, se utilizarán para referirse a los filósofos que han llevado a cabo estos puntos de vista divergentes sobre la disciplina y para destacar sus posturas con respecto a la división más general que caracteriza a la vida intelectual y académica del país.

La distinción entre filósofos profesionalistas y críticos es la cuestión de fondo de este libro. Con el tiempo, ambos grupos han ido cambiando sus posturas específicas sobre la educación, la política y la filosofía, pero la diferencia fundamental entre los dos grupos sigue siendo la misma, y se refiere al objeto último de sus lealtades. Los profesionalistas son aquellos que creen en la universalidad de su disciplina, por no decir en su atemporalidad, y por lo tanto son reacios a mezclar la filosofía con los problemas comunes y corrientes de la sociedad. Por lo general, muestran su hostilidad hacia la política, pues creen que el ejercicio de la razón, que consideran esencial para la disciplina, requiere tomar distancia de los asuntos triviales. Sin embargo, creen muy firmemente que la disciplina es perfectamente capaz de orientar a la sociedad. Por el contrario, los críticos son aquellos que, no obstante su formación similar en la disciplina, consideran que, en el contexto de las ideas chilenas, la filosofía debe ayudar a dilucidar los problemas de la nación. Ellos afirman que esta relación con la sociedad siempre ha estado presente en la filosofía, pero que en Chile los profesionalistas han llevado a que la disciplina se convierta en un ejerci-

cio esotérico, con poca o ninguna relación con los principales temas de la época. Los profesionalistas y los críticos se han polarizado al respecto a lo largo de la historia moderna de Chile, dando a la filosofía un carácter confrontacional. La polarización entre estos dos grupos se ha trasladado a las áreas especializadas; mientras los profesionalistas han mostrado una preferencia por la metafísica, los críticos han hecho de la lógica y la filosofía política su principal campo de estudio. Del mismo modo, los filósofos han aplicado sus posturas filosóficas para comprender la educación y la política. La universidad ofrece el ejemplo más claro de cómo los profesionalistas han tratado de mantener la institución al margen de la política, al tiempo que los críticos han abogado por la transformación de la sociedad, con el fin de adaptarse a las necesidades de esta. Sus puntos de vista sirven de base para comprender una importante cantidad de obras sobre la educación superior chilena.

Otra área en la que un estudio de la filosofía chilena puede contribuir a la comprensión de las ideas en el país es la interpretación de la diversidad de influencias extranjeras en la educación y la cultura chilena. Los filósofos están entre los intelectuales chilenos más susceptibles a tales influencias, lo que permite comprender la transformación de las instituciones culturales a lo largo de la historia moderna del país. A través de la disciplina filosófica se puede observar cómo los intelectuales han debatido sobre los asuntos relativos a la dependencia o independencia del pensamiento nacional. Es cierto que la apariencia supuestamente esotérica de la filosofía chilena contradice las preocupaciones, a menudo dramáticas, que tradicionalmente han inquietado al campo. Pero, cuando se observa en el contexto de la educación superior y la historia social y política del país, la disciplina

revela un nivel de interés sin precedentes por relacionar las corrientes de pensamiento nacionales e internacionales.

Chile no es el único país de América Latina en el que los intelectuales que recibieron formación filosófica jugaron un papel importante en la historia educativa y cultural de la nación. Lo que distingue a Chile, sin embargo, es el desarrollo de una rica cultura filosófica, que se refleja en los escritos filosóficos y en los debates desde los albores de la vida independiente del país. También son únicas la solidez y la continuidad de la principal institución de educación superior del país, la Universidad de Chile. Los grupos intelectuales universitarios proliferaron en Chile debido a la estabilidad institucional de la universidad y la nación. Mientras que otros países de América Latina sufrieron dificultades y frecuentes divisiones en sus universidades y comunidades intelectuales, Chile ha mantenido una continuidad importante en la evolución de su vida intelectual. Esto permitió que generaciones de intelectuales, en especial de filósofos, desarrollaran sus diferencias y examinaran la amplia gama de consecuencias sociales, políticas y culturales de sus diferentes puntos de vista filosóficos. Fue solo en las postrimerías del gobierno de la Unidad Popular y a partir del régimen militar, en 1973, que los chilenos experimentaron el colapso de la estabilidad institucional que había sido tan frecuente en otros países de América Latina. No obstante, incluso entonces, las continuidades fueron más significativas que los cambios evidentes, tanto en la filosofía como en la educación superior.

El caso chileno es también significativo en el contexto del debate contemporáneo sobre la existencia y la naturaleza de una "filosofía latinoamericana". Los extremos de este debate varían desde una afirmación de que esta filosofía



en efecto existe a una que sostiene que la filosofía debe tener una validez universal y, por lo tanto, es independiente a las circunstancias nacionales<sup>1</sup>. El caso de Chile pone de manifiesto que, si bien se puede hablar de una filosofía chilena, su singularidad se basa más en el carácter de los temas abordados durante un determinado período histórico que en cualquier enfoque particularmente diferente del campo. Los filósofos chilenos se han basado en la tradición para abordar los problemas especializados de la disciplina, así como también en temas humanos y sociales más amplios; pero el alcance y el contenido de sus preocupaciones no necesariamente es impuesto por esa tradición. Lo que hace diferente a la filosofía chilena no es primordialmente lo que dicen sus filósofos, sino más bien cuándo y cómo lo dicen.

---

1 La bibliografía sobre este tema es muy extensa. Entre algunas de las obras más importantes se encuentran: Francisco Romero, *Filosofía de ayer y de hoy* (Buenos Aires, 1947); Risieri Frondizi, "¿Hay una filosofía iberoamericana?" (Texas, 1948); José Ferrater Mora, "El problema de la filosofía americana", *Filosofía y Letras*, 18 (1950): 379-383; Juan Rivano, *El punto de vista de la miseria* (Santiago, 1965); Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, 1968); Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (México, 1969); Francisco Miró Quesada, *El problema de la filosofía latinoamericana* (México, 1976) y "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", *Revista Interamericana de Bibliografía*, 27 (octubre-diciembre 1977): 353-363. Más recientemente, José Santos-Herceg, *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2010). Jorge J. E. Gracia y yo hemos resumido los debates y los principales enfoques de la filosofía latinoamericana en "The Problem of Philosophical Identity", *Revista Interamericana de Bibliografía*, 34, N° 1 (1984): 53-71, y en *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, (Caracas, 1988).

## Organización del libro

Son seis los principales períodos que caracterizan el desarrollo de la filosofía moderna en Chile; cada uno es abordado en un capítulo separado en este libro. El primer capítulo abarca el período comprendido entre los inicios de la vida independiente y la muerte de Andrés Bello, en 1865. En esta época, la filosofía y la educación chilena, especialmente la educación superior, intentaron abordar el delicado tema de las relaciones entre el nuevo Estado nacional y la Iglesia Católica. Aunque los conflictos entre ambos estallaron en la década de 1850, la filosofía y la educación superior chilena ya habían tenido numerosos encuentros con el tema religioso. El carácter de la educación y el pensamiento en el país estaban en juego. La filosofía sirvió como vehículo para la creciente secularización de las actividades educacionales e intelectuales de la nación, secularización que la Iglesia vio con un comprensible recelo. Los propios filósofos se debatían entre su lealtad a una disciplina que contaba con muchos pensadores seculares entre sus profesionales europeos y su trabajo en una nación católica y sus propias creencias religiosas. El intento por conciliar estas dos aristas dio lugar a formas de trabajo filosófico que aunaron, a menudo incómodamente, el pensamiento secular y las creencias religiosas.

Algunos filósofos se embarcaron en un complejo proyecto cuando intentaron abiertamente utilizar la disciplina para atacar a la Iglesia y así inducir a la secularización de la sociedad. Sin embargo, Andrés Bello logró controlar de forma decisiva el campo, convirtiéndolo en una labor académica que evitara la defensa abierta tanto de la religión como de la política. En este sentido, el éxito de Bello se relaciona

no solo con sus impresionantes conocimientos filosóficos, sino también con haber dado a la Universidad de Chile, que él ayudó a crear, un carácter académico independiente. Durante este período, surgió un atisbo de actitud profesionalista, pues Bello puso su atención en la especialización como un medio para separar la filosofía de la abierta actividad política. No lo logró por completo, como lo demuestran los intentos, poco frecuentes pero significativos, por parte de los intelectuales de utilizar la filosofía de un modo político. Mucho más frecuente fue la defensa de la fe católica a través de los textos de estudios filosóficos que la universidad autorizó para su utilización en el sistema de enseñanza secundaria. La filosofía reflejó claramente las vicisitudes de las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante este período inicial.

El segundo capítulo analiza la época del positivismo, a partir de la muerte de Bello y desde que José Victorino Lastarria tuviera su encuentro con esta escuela en 1868, hasta su declive en la década de 1910. En este capítulo se describe cómo los positivistas promovieron una política claramente anticlerical, en un primer momento entre un pequeño grupo de intelectuales y posteriormente en todo el sistema educativo del país. El gran éxito que tuvieron al debilitar la influencia católica en las escuelas y al institucionalizar la enseñanza de las disciplinas científicas impactó fuertemente a la disciplina filosófica. En un principio, la filosofía estaba completamente interesada en la cuestión religiosa, pues los conflictos entre la Iglesia y el Estado habían causado estragos en el control sobre la educación durante el último cuarto del siglo XIX. Debido a que la Iglesia Católica perdió una enorme influencia no solo sobre la educación, sino también sobre los cementerios, matrimonios y otros asuntos civiles, la preocupación filosófica por la religión tendió a diluirse y a centrarse en los temas predilectos del positivis-

mo. No sin dificultades, como la discusión que se desarrolló principalmente en torno al contenido de los textos de estudio, los filósofos positivistas lograron reemplazar las obras de índole religiosa por otras que llevaron a la disciplina a identificarse casi totalmente con la lógica y la metodología científica. El énfasis positivista en la lógica, la filosofía de las ciencias y la psicología experimental, sin embargo, no logró cautivar a todos los filósofos, quienes no tardaron en organizar una rebelión filosófica que tuvo asimismo importantes consecuencias para la educación superior. La influencia europea jugó un rol importante en el declive del positivismo, pero las circunstancias nacionales, como el fin de los enfrentamientos abiertos entre la Iglesia y el Estado en el primer cuarto del siglo XX, tuvieron un impacto decisivo. Los positivistas habían asumido un papel preponderante en la sociedad a través de la secularización del sistema educativo, pero en el proceso enfrentaron desafíos en su intento por transformar la cultura chilena. Paradójicamente, esos desafíos provenían de la misma disciplina filosófica que los positivistas habían utilizado para promover sus propios puntos de vista.

El tercer capítulo analiza el período de 1920 a 1950. En él, tal como ocurrió en el resto de América Latina, los filósofos en Chile se rebelaron contra el positivismo e institucionalizaron con éxito una nueva filosofía con orientación metafísica, lo que les valió el nombre de “fundadores”, en virtud de la novedad de su trabajo. En Chile, los filósofos que reaccionaron contra el positivismo consideraron que esta escuela simplemente había perdido su utilidad, al dejarlos sin un tema central al cual dedicar sus energías. Un nuevo tema llegó prontamente con el marxismo y la amenaza que, a juicio de muchos, se plantearía en la forma de la politización de la sociedad y sus instituciones. Los filósofos respondie-

ron a esta situación al hacer que las preocupaciones espirituales –opuestas a los supuestos intereses materialistas del marxismo– se convirtieran en el centro de la investigación filosófica. Estos filósofos convirtieron la disciplina filosófica en una tarea altamente especializada, centrada casi exclusivamente en la metafísica y en la teoría de los valores. La filosofía fue un factor activo de la antipolítica, aunque no necesariamente llegando a ser apolítica en sí misma.

El cuarto capítulo analiza el período que va desde 1950 hasta el inicio del movimiento de reforma universitaria en 1968. En este período, los filósofos consolidaron sus preocupaciones filosóficas antipolíticas y establecieron las bases de una comunidad filosófica profesional. Durante este período, los filósofos fueron capaces de desarrollar un trabajo filosófico altamente especializado, debido principalmente a la llegada de profesores europeos y al significativo aumento en las relaciones filosóficas internacionales. Intelectualmente, los filósofos chilenos encontraron su inspiración y pusieron sus energías en la masiva afluencia de corrientes filosóficas europeas, especialmente la fenomenología y el existencialismo. Efectivamente, estas cortaron los lazos ya debilitados que existían entre la disciplina y los grandes acontecimientos educativos y políticos.

Durante este período, la filosofía parece haber temido poco a las perturbaciones políticas, en gran medida debido a que el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958) mantuvo un férreo control sobre la oposición política. Los filósofos se acostumbraron a preocuparse por sus propios intereses filosóficos, de modo que reaccionaron con estupor en la década de 1960 no solo ante el alto nivel de movilización política nacional, sino también por las primeras críticas dirigidas abiertamente en contra de su orientación

profesionalista, lo que para algunos era una justificación para mantenerse al margen de las preocupaciones sociales y políticas. Este capítulo trata la polarización de los filósofos, en primer lugar en el ámbito especializado de la filosofía y, posteriormente, en torno a la responsabilidad social de los intelectuales: las opiniones encontradas sobre los compromisos que debía tener la disciplina con respecto a la universidad y a los asuntos nacionales.

El capítulo quinto analiza el período que va desde 1960 a 1973. En esos años, los filósofos, voluntaria o involuntariamente, se encontraron en medio de las intensas luchas políticas que caracterizaron la época. Los filósofos salieron de la que muchos llamaban su "torre de marfil" a fin de defender una labor filosófica que requería un refugio de las presiones políticas. Lo hicieron para proteger un modelo de universidad que era semejante a su punto de vista filosófico, es decir, una institución libre de presiones políticas y, sin embargo, preocupada por la orientación de la sociedad. En parte debido a su aislamiento de la política partidista, no previeron el alcance del activismo de los partidos políticos en la universidad. La política de los partidos los superaba del todo. El papel de los filósofos en el movimiento de reforma universitaria se limitó, por tanto, a precipitar una crisis en la Facultad de Filosofía y Educación, una crisis que no obstante puso a la universidad de rodillas. Durante este período, los filósofos se enfrentaron al mundo real de la política, pero fueron sobrepasados en una lucha que llegó a estar dominada por los grandes conglomerados políticos nacionales.

La filosofía no volvería a ser la misma en Chile tras la reforma universitaria. Los filósofos lucharon por encontrar una actividad filosófica significativa en una sociedad y en una institución en donde ahora tenían poco o ningún con-

trol. Algunos intentaron mantener su enfoque en los temas característicos de la era más satisfactoria, aunque breve y tal vez artificial, del profesionalismo filosófico. Otros trataron de comprender la política a través de la filosofía. Pero, en ambos casos, sus esfuerzos fueron aplastados por la politización de la educación superior y las hostilidades que llevaron a las universidades al mismo nivel de polarización política que afectaba al resto del país.

El período final estudiado en este libro corresponde al del régimen militar instaurado entre 1973 y 1989. Al comenzar esta época, los filósofos formaban un grupo dividido y, en muchos casos, miraban con resentimiento la politización del pasado reciente y se mostraban ambivalentes respecto del control militar de las universidades. Con el tiempo, serían soslayados, apartados, humillados y perseguidos por una nueva corriente oficialista, que estaba dispuesta a colaborar con los militares en la restauración del profesionalismo que se había desarrollado en el pasado. En este período, los filósofos no oficialistas se vieron obligados a buscar nuevos puestos de trabajo, algunos en provincias, algunos en centros de estudios fuera de la universidad, algunos en el exilio. En unos pocos casos, se pronunciaron públicamente en defensa de la universidad, la disciplina y sus colegas, pero en general se mostraron renuentes, temerosos y silenciosos durante este período tan difícil. Su pensamiento filosófico también varió de formas inesperadas; algunos cambiaron sus preocupaciones desde la más estricta especialización hacia preguntas social y políticamente más relevantes sobre la violencia y el poder. Como consecuencia del acoso y de la represión, los profesionalistas y críticos fueron acercando sus posturas. Pero permanecieron muy divididos, por no decir disgustados, y con pocas esperanzas de recuperar el



sentido de colegialidad y el entusiasmo filosófico que caracterizó sus años de formación.

A partir del estudio de estos seis períodos, este libro intenta demostrar que la filosofía chilena, a pesar de la polarización entre profesionalistas y críticos, ha mantenido una constante preocupación por la religión, la educación superior y la política. Su labor filosófica no se ha limitado solamente a la universidad; de hecho, han tomado firmes posturas políticas cuando han sentido que su disciplina ha estado amenazada por fuerzas internas o externas a la institución. El resultado ha sido una particular producción filosófica que relaciona los objetivos de la filosofía con los de la universidad, que hasta hoy lucha por resolver si los filósofos se deciden por relacionar el campo con los problemas nacionales específicos o si enfrentan los problemas perennes de la filosofía sin preocuparse por las circunstancias nacionales.

## Capítulo I

### FILOSOFÍA Y SECULARIZACIÓN, 1810-1865

El estudio de la filosofía en Chile, así como en otras partes del imperio español en América, fue una actividad fundamentalmente académica. A raíz del proceso de Independencia, sin embargo, la filosofía demostró su capacidad y potencial para la discusión de temas políticos. Intelectuales y estadistas descubrieron la utilidad de la disciplina para los efectos de definir las necesidades culturales y educativas del país, áreas tradicionalmente inscritas en la esfera de la Iglesia Católica. En parte debido a esta nueva percepción de utilidad nacional, la filosofía atrajo a varios de los chilenos más talentosos y sirvió en efecto como un eficiente mecanismo de reclutamiento de cuadros dirigentes. Si bien es cierto que hubo otras disciplinas igualmente “funcionales”, para seguir la sugerente expresión de Allen Woll cuando describe el cultivo de la historia en el siglo XIX<sup>1</sup>, la filosofía fue particularmente importante debido a su liderazgo en dos campos: el marco que proporcionó para discutir temas de religión y secularización, y su influencia en el desarrollo

---

1 Allen L. Woll, *A Functional Past: The Uses of History in Nineteenth-Century Chile* (Baton Rouge, 1982).

de la educación nacional. El caso de Andrés Bello es particularmente atinente: la filosofía fue su vehículo para conceptualizar e implementar un plan para la creación de la Universidad de Chile<sup>2</sup>.

El principal problema que hubo de enfrentar la disciplina durante el siglo XIX fue el de las relaciones entre Iglesia y Estado y, en particular, el tema de la tolerancia religiosa. Las constituciones del período, incluyendo la duradera Constitución de 1833, declaraban a Chile como nación católica. Esta profesión de fe planteaba varios problemas, en particular relacionados con la aspiración y necesidad de atraer inmigrantes y establecer relaciones con países no católicos.

Los historiadores concuerdan en que los primeros conflictos realmente serios entre Iglesia y Estado no se plantearon sino hasta la década del 1850, cuando las cúpulas políticas se dividieron y enfrentaron a propósito del papel de la religión en la sociedad. Empero, el período anterior estuvo lleno de debates y diferencias en torno al tema de la influencia social y cultural de la Iglesia. Varios de los intelectuales que serán analizados en este capítulo no solo estaban cons-

---

2 Aunque este estudio está referido primordialmente a la filosofía, debe tenerse en cuenta el contexto histórico más amplio y, sobre todo, la historiografía relacionada con las ideas. Un valioso estudio del período es el de Simon Collier, *Chile: La construcción de una República, 1830-1865: Política e ideas*, traducido por Fernando Purcell (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005). Véase también su “Evolución política, institucional, social y cultural de Chile” y su “Chile from Independence to the War of the Pacific”. La bibliografía sobre el período es extensa, pero sus fuentes principales han sido discutidas por Collier, “The Historiography of the ‘Portalian’ Period”. Un texto clave para el estudio de las ideas entre 1808 y 1833 es también de Collier, *Ideas and Politics of Chilean Independence*, obra de la que hay una traducción reciente al castellano (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2012). Véase además Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile* y Alfredo Jocelyn-Holt Letelier, *La Independencia de Chile* (Madrid: MAPFRE, 1992).

cientes de estos debates, sino que frecuentemente participaron en ellos. Tal es el caso de Juan Egaña, cuyos argumentos en la década de 1820 a favor de la mantención de una religión oficial del Estado eran leídos y publicados en otros países en donde el tema del catolicismo oficial era también central<sup>3</sup>. La mayor parte de las discusiones en torno a la religión y la tolerancia religiosa tenían lugar en la prensa, pero también en el Congreso se registran repetidos intentos de eliminar el artículo constitucional que declara a Chile como nación católica. Para 1865, el Congreso consiguió reformar el artículo de modo que los disidentes religiosos pudieran practicar sus creencias, inaugurando así una serie de otras medidas tendientes hacia la secularización de la sociedad<sup>4</sup>.

Cuando no directamente involucrados en estos debates políticos, los filósofos seguían centralmente preocupados del tema religioso. En efecto, una parte importante de su producción estaba directamente relacionada con el lugar de la religión en el pensamiento y la sociedad chilena. Los filósofos eran usualmente muy cautelosos en sus discusiones sobre el tema y en algunos casos resistían las corrientes secularizadoras que amenazaban transformar a la educación y al país mismo. En general, la disciplina fue cambiando en la medida en que la secularización fue avanzando. La educación, en particular, servía de punto de contacto entre la disciplina, que contaba con pocos expertos, y el ambiente intelectual y político más amplio. Miles de chilenos, entre ellos los más influyentes, pasaron sus años formativos en contacto directo con los filósofos y sus textos, aprendiendo

---

3 Donoso, *Las ideas políticas*, 186.

4 *Ibid.*, 216-217. Véase también Ricardo Krebs, "El pensamiento de la Iglesia frente a la laicización del Estado de Chile", en *Catolicismo y laicismo*, editado por Krebs, 29.

de ellos los conceptos fundamentales de lógica, ética, y jurisprudencia.

---

## Los estudios filosóficos en Chile después de la Independencia

La creación del Instituto Nacional (IN) en 1813 fue sin lugar a dudas el acontecimiento educacional más importante de la Patria Vieja (1810-1814). Creado con la fusión de cuatro instituciones educacionales del régimen colonial, la Academia de San Luis, el Convictorio Carolino, el Seminario de Santiago y la Universidad de San Felipe, el Instituto Nacional constituyó el primer intento del Chile independiente por crear un sistema nacional de educación<sup>5</sup>.

Aunque el IN surgió del cierre de las instituciones educacionales religiosas coloniales, no existía mayor incompatibilidad entre la nueva escuela estatal y el énfasis tradicional en la religión. La creación del Instituto estaba guiada por la convicción de sus fundadores de que la educación debía responder a las necesidades nacionales, particularmente en el área económica. Tres de ellos, Juan Egaña, Manuel de Salas y Camilo Henríquez, eran producto de la corriente de catolicismo ilustrado del período Borbón tardío, sin que esto menoscabara su compromiso con la causa indepen-

---

5 Entre los principales estudios sobre el Instituto Nacional se encuentran los de Domingo Amunátegui Solar, *Los primeros años del Instituto Nacional; El Instituto Nacional y Recuerdos del Instituto Nacional*. También Guillermo Feliú Cruz, *La fundación del Instituto Nacional* (Santiago, 1950). Más información sobre el IN se puede encontrar en Amanda Labarca, *Historia*; Fernando Campos Harriet, *Desarrollo educacional*; Julio César Jobet, *Doctrina y praxis*; Margaret Campbell, "Education in Chile, 1810-1842"; y Gertrude M. Yeager, "Elite Education in Nineteenth-Century Chile".

dentista<sup>6</sup>. La religiosidad de estos educadores se manifestó muy pronto en la misión y el currículo del IN. Aunque ilustrados para los criterios de la época, estos personeros, como tantos otros que fundaron la República, se hallaban firmemente anclados en la tradición y formación católica. Las instituciones creadas por ellos llevan así el sello de este compromiso doble con la independencia y la tradición. El IN, por ejemplo, continuó las funciones del Seminario en la formación de sacerdotes, pero era nuevo en la medida en que sus actividades estaban fundamentalmente orientadas a las necesidades prácticas del país. El profesorado y la administración eran predominante clericales, aunque esto tenía que ver con la falta de personal laico calificado. Los estudiantes y profesores debían asistir a misa diariamente y confesarse con regularidad<sup>7</sup>.

El funcionamiento del IN, precisamente por su carácter nacional e independiente, llegó a un abrupto final con el período de la contrarrevolución de la Independencia (1814-1817). El Instituto fue prontamente clausurado por las autoridades realistas, que procedieron a restaurar las instituciones coloniales. Pero, luego de la derrota de las fuerzas contrarrevolucionarias, el IN reasumió sus funciones en 1819 bajo las mismas directrices de 1813. La victoria militar

---

6 Sobre la Ilustración, ya sea católica o laica, y su relación con la secularización a través del Estado, existen diferentes perspectivas. Véase Mario Góngora, "Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)", y Jocelyn-Holt, *La Independencia de Chile. Sobre el período de Carlos III*, en particular, hay ensayos atinentes en *Estudios sobre la época de Carlos III en el Reino de Chile*. Un ángulo importante para apreciar la relación entre lectura y posiciones ideológicas es el examen de los libros en circulación. Véase el interesante estudio de Isabel Cruz "La cultura escrita en Chile, 1650-1820. Libros y bibliotecas", *Historia*, 24 (1989): 107-213.

7 Amunátegui Solar, *Los primeros años*, 156-157.

que aseguró definitivamente la independencia de Chile no por eso cambió el carácter que había definido la temprana historia del Instituto. Esto se puede observar en el campo de la filosofía, el cual, más que ningún otro, sirvió el doble papel de proporcionar una orientación global para la educación y la base fundamental del currículo.

Durante la época colonial el estudio de la filosofía era central en las instituciones de educación superior. Junto al latín, la filosofía era un requisito para el aprendizaje y el ejercicio de las profesiones civiles y religiosas. La escuela filosófica dominante, en Chile como en el resto de las colonias, era el escolasticismo. Las discusiones y lecturas se llevaban a cabo en latín<sup>8</sup>. La enseñanza de la filosofía se concentraba en el silogismo y, aunque se puede observar que también se incorporaron algunas materias científicas en el currículo del período colonial tardío, la mayoría de los ramos filosóficos, como psicología, metafísica, ética y lógica, no sufrieron mayores cambios<sup>9</sup>.

Aunque este énfasis cambió en parte con la inauguración del IN, la filosofía continuó ocupando un lugar prepon-

---

8 Un estudio detallado del escolasticismo en América Latina es el de O. Carlos Stoetzer, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution* (Nueva York, 1979). El estudio más importante de la filosofía chilena en la época colonial es de Walter Hanisch Espíndola, S.J., *En torno a la filosofía en Chile*. Véase también su estudio, *El latín en Chile*, que abarca toda la historia del estudio de esta lengua en Chile.

9 Un ejemplo importante de la introducción de temas científicos es el valioso manuscrito *Triennalis Philosophici Cursus Institutiones Physica* (1792) de Manuel Antonio Talavera (1761-1814) que se encuentra en el Archivo Central Andrés Bello de la Universidad de Chile. Véase el comentario de Alamiro de Avila Martel en "La universidad y los estudios superiores en Chile en la época de Carlos III". Véase también Góngora, "Origin and Philosophy of the Spanish American University", en *The Latin American University*, ed. Maier y Weatherhead, 17-64. Véase además José Toribio Medina, *Historia de la Real Universidad*.

derante en el currículo. Perdió algo de influencia cuando se dio mayor énfasis a la enseñanza de temas científicos, pero varios cursos sobre estos temas no podían ofrecerse por falta de profesores y estudiantes<sup>10</sup>. Esto permitió que la filosofía, de la misma forma que en el período colonial, permaneciera en una posición dominante junto al latín, el derecho y la teología. La enseñanza de la filosofía fue dividida en los cursos de lógica y metafísica, filosofía del derecho y filosofía moral. El curso de lógica y metafísica se enseñaba en los primeros años, y los estudiantes podían elegir sus carreras luego de aprobar el ramo de filosofía moral<sup>11</sup>. La filosofía, como lo ilustra el siguiente examen de 1819, se concentraba fundamentalmente en temas religiosos.

El colejial don Manuel Carrasco demostró la existencia de Dios con argumentos morales, físicos i metafísicos; i el manteísta don Tomás Argomedo tomó a su cargo la demostración de la providencia superior i jeneral de Dios<sup>12</sup>.

El fundador del Instituto Nacional Juan Egaña (1768-1836) fue la figura filosófica más relevante del período. Sus preocupaciones religiosas influyeron tanto en la creación del Instituto como en los cursos de filosofía, aun cuando en general dejó que otros llevaran a cabo la enseñanza del ramo, incluyendo su hijo Joaquín Egaña Fabres, fallecido en 1821. La religiosidad de Juan Egaña no era incompatible con su fervor revolucionario. De hecho, sus credenciales en este último aspecto eran impecables: sufrió persecución y

---

10 Jobet, *Doctrina y praxis*, 144-145.

11 Amunátegui Solar, *Los primeros años*, 162.

12 Citado por Amunátegui Solar, *Los primeros años*, 231.



deportación durante la contrarrevolución y luego sirvió a la República independiente como diputado, senador y autor de la Constitución de 1823. Pero su posición filosófica permaneció siempre ligada al catolicismo y al escolasticismo, que difundió como profesor de latín y retórica en la Universidad de San Felipe durante el período virreinal<sup>13</sup>.

La perspectiva filosófica de Egaña, sin embargo, no era exclusivamente escolástica ni totalmente guiada por preocupaciones teológicas. Su interés principal era la filosofía moral, un campo que consideraba como la base del sistema educacional. Este énfasis de Egaña en los usos prácticos de la disciplina encontraba un aliado natural en la educación, puesto que las escuelas podían utilizar la enseñanza como un mecanismo formador de valores. Egaña veía a la filosofía como un vehículo para inculcar no solo la moralidad sino también un sentido de nacionalidad entre los chilenos<sup>14</sup>. Esto explica en gran medida el énfasis en filosofía moral en el currículo del IN, como también el carácter religioso de la primera etapa de dicha institución.

Algunos aires de cambio comenzaron a manifestarse en el Instituto con la consolidación de la Independencia, en particular durante los gobiernos de Bernardo O'Higgins y Ramón Freire, quienes adoptaron medidas anticlericales en la primera mitad de la década de 1820. Los rectores del IN habían sido clérigos hasta 1825, cuando el laico francés Carlos Ambrosio Lozier asumió el puesto por un breve lapso (1825-26), durante el cual introdujo medidas importantes

---

13 Para una discusión de las ideas educacionales y políticas de Juan Egaña, véase Jobet, *Doctrina y praxis*, 131-135; Collier, *Ideas and Politics*, 260-286; Raúl Silva Castro, "Ideario americanista de don Juan Egaña", *Revista de Historia de las Ideas*, 2 (octubre 1960): 31-53; y Hanisch, *La filosofía de don Juan Egaña*.

14 Collier, *Ideas and Politics*, 274-275.

para la secularización del Instituto, sobre todo en sus funciones administrativas y en la composición del profesorado<sup>15</sup>. Matemático de formación, Lozier puso un énfasis predecible en este ramo pero también en las ciencias naturales. Su influencia también alcanzó la filosofía, en la medida en que trajo a Chile diversos libros e ideas filosóficas de origen francés. Lozier conocía en particular la escuela filosófica conocida como Ideología, al menos suficientemente bien para proponer su enseñanza durante su estadía en Buenos Aires<sup>16</sup>. En Chile tuvo la oportunidad de promover las ideas centrales de esta escuela: treinta y un copias de las obras de Condillac (en quien se basaban los Ideólogos) fueron adquiridas para la biblioteca<sup>17</sup>. Gracias a Lozier, los jóvenes estudiantes del Instituto, algunos de los cuales pasaron luego a ser profesores, tuvieron acceso a una de las corrientes principales del pensamiento filosófico francés. Entre ellos, se encuentran Manuel Montt, que más tarde sería presidente de la República, José Miguel Varas y Ventura Marín, profesores de filosofía que harían importantes aportes a la enseñanza de la disciplina en el país.

La influencia de Egaña continuó, no obstante, siendo bastante fuerte incluso durante el rectorado de Lozier. En este período publicó el primer texto de filosofía escrito en Chile luego de la Independencia, el *Tractatus de Re Logica, Metaphisica et Morali* (1827)<sup>18</sup>. Este libro fue duramente criticado por exponentes del liberalismo posterior: “este

---

15 Para una discusión de papel de Lozier en el IN, véase Amunátegui Solar, *Los primeros años*, 291-359.

16 *Ibid.*, 265.

17 *Ibid.*, 691.

18 Este texto, publicado por Raimundo Rengifo, era primordialmente de lógica y no cubría ni la metafísica ni la ética, como sugiere el título.

tratado”, dice Amunátegui Solar, “que no era sino un compendio, estaba escrito en un mal latín, i tenía por base las doctrinas escolásticas”<sup>19</sup>. Este texto cumplía, sin embargo, un papel importante en la medida en que proporcionaba una discusión elemental de conceptos lógicos fundamentales. Además, no se basaba únicamente en el escolasticismo, sino que incluía una serie de autores modernos como Descartes, Hobbes, Locke y Condillac. Su familiaridad con este último autor indica que Egaña no solo estaba al tanto de la obra de los Ideólogos franceses, sino que compartía además el método analítico de estos<sup>20</sup>. Me detendré más adelante en la escuela francesa de Ideología, pero por el momento quisiera solo indicar que esta escuela había representado un desafío importante al dogma católico en la Francia de principios del siglo XIX<sup>21</sup>. Es claro que en Chile Egaña no utilizó la escuela de Ideología con los mismos propósitos, y que además escribió su obra en latín. El lenguaje del libro sugiere un fuerte apego a los estilos coloniales, pero debe recordarse que en Chile no había tradición en la redacción de textos académicos y mucho menos en lengua castellana. En ese sentido, el *Tractatus* de Egaña indica que los límites divisorios entre pasado y presente eran suficientemente flexibles para permitir la permanencia de los estilos académicos.

---

19 Amunátegui Solar, *Los primeros años*, 378. Véase la opinión de Hanisch en *El Latín en Chile*, 89.

20 La afinidad intelectual de Egaña con esta escuela está sugerida por la siguiente cita: “*analysis est optima Methodus inveniendi veritatem; et ex comparatione idearum simplicium per intimas, et succesivas consequentias proceditur ad examinandas causas rerum, convenientiasque idearum*”. *Tractatus*, 28. (El análisis es el Método óptimo de encontrar la verdad; y desde la comparación de ideas simples, por medio de íntimas y sucesivas consecuencias se procede a examinar las causas de las cosas y las conveniencias de las ideas).

21 Véase George Boas, *French Philosophies of the Romantic Period*.

micos virreinales. Por otro lado, el libro también demuestra que para 1827 había en circulación una serie importante de ideas filosóficas modernas.

Estas tendencias confirman su presencia con la publicación en 1828 de las *Lecciones elementales de moral* de José Miguel Varas (1807-1833), profesor también del Instituto Nacional<sup>22</sup>. Antes de Varas hubo otros profesores de filosofía en el IN, como Domingo Amunátegui y Tomás Argomedo, pero estos asumieron puestos de gobierno antes de alcanzar a ejercer mayor influencia en el campo. Fue Varas quien hizo los aportes filosóficos más importantes después de Egaña. Su libro contiene la novedad de atacar duramente al escolasticismo y criticar además el contenido de la enseñanza filosófica en el IN. Sin embargo, como observó en *El Mercurio Chileno* el español José de Joaquín de Mora, recientemente radicado en Chile, el texto de Varas proporcionaba una muy equilibrada y hasta cauta presentación de temas éticos<sup>23</sup>. Inspirado en Rousseau, Varas compartía aquellas perspectivas del autor francés que no contradecían la doctrina católica<sup>24</sup>.

Esta manera de evitar el conflicto con el catolicismo, que es característica de los autores filosóficos de estos años, resulta entendible en el contexto de las tensiones entre Iglesia y Estado en la década de 1820. La frágil relación entre ambas instituciones se reflejaba también en el Instituto Nacional, donde Lozier había iniciado el proceso de secularización

---

22 Fue publicado por la Imprenta de la Independencia, que editó varias otras obras de carácter filosófico.

23 "Lecciones elementales de moral escritas por J.M.V.", *El Mercurio Chileno*, N° 7 (octubre 1828). Sobre la autoría de Mora, Miguel Luis Amunátegui, *Don José Joaquín de Mora*, 108.

24 Hanisch, *Rousseau*, 94 y 106.

en 1825. Debido a esta tensión resulta entendible que cualquier texto filosófico, y el de Varas en particular, fuera muy cuidadoso en la discusión de temas que pudiesen ofender a la religión católica. Esto resultaba particularmente imperioso durante el rectorado en el IN del clérigo conservador Juan Francisco Meneses, quien reemplazó a Lozier y ocupó el cargo entre 1826-1829<sup>25</sup>.

A pesar de estas limitaciones, las ideas filosóficas modernas seguían siendo estudiadas por los intelectuales chilenos. Los filósofos comprendían que debían discutir los temas religiosos con cautela; en este sentido, se puede decir que la disciplina estuvo determinada por la realidad de las tensiones entre Iglesia y Estado, sobre todo en el campo educacional. Empero, esto no impidió que los profesores de filosofía continuaran explorando ideas filosóficas modernas. Además, existía la necesidad pedagógica de redactar textos de estudio, dado el aumento de las matrículas para el ramo de filosofía no solo en el Instituto sino también en otras escuelas secundarias<sup>26</sup>. Poco después de la publicación de las *Lecciones*, Varas estableció un enriquecedor contacto

---

25 El rectorado de Meneses ha sido discutido por Amunátegui Solar en *Los primeros años*, 361-425. Meneses (1785-1860) había apoyado la causa realista durante la Independencia. Volvió a Chile en 1822, donde ejerció el sacerdocio. Véase Virgilio Figueroa, *Diccionario*, 5: 255-256.

26 Para 1830, todo liceo importante de Santiago impartía la enseñanza de la filosofía. El IN tenía 68 estudiantes de filosofía en 1830; el Liceo de Chile, 27; el Colegio de Santiago, 17; el Colegio Juan Antonio Portés, 10; el Convento San Francisco, 32; y la Recoleta Dominica, 3. Es decir, 157 estudiantes de un total de 772 estudiantes secundarios en Santiago. Véase Francisco Solano Pérez, "Estado general de las escuelas de primeras letras y de su enseñanza en el distrito de Santiago en el mes de diciembre de 1830", *El Araucano* N° 18, 15 de enero, 1831. Véase también Campos Harriet, *Desarrollo educacional*, 76. En el IN, la matrícula en la clase de filosofía era la segunda después de la clase de derecho.

intelectual con otro profesor del Instituto, Ventura Marín (1806-1877), con quien publicó en 1830 el texto *Elementos de ideología*<sup>27</sup>. Como sugiere el título, el texto revela la influencia de la escuela de Ideología en Chile. Esta influencia es algo anacrónica, dado que para 1830 esta se encontraba en su ocaso en Francia. Pero en Chile los autores en cuestión consideraban que la escuela defendía varios principios útiles para la enseñanza de la filosofía.

La escuela de Ideología tuvo gran influencia en Chile, como en Argentina, debido al énfasis en los mecanismos de adquisición de las ideas (lo que hoy se llamaría Teoría del Conocimiento)<sup>28</sup>. Se trataba de un movimiento intelectual suficientemente radical para oponerse al escolasticismo e investigar las fuentes del conocimiento en una variedad de formas lógicas, metafísicas y psicológicas. Pero, al mismo tiempo, era compatible con la enseñanza de la filosofía en una escuela pública y dejaba además suficiente espacio para entender los fenómenos de la conciencia como más allá de meros productos de la sensación. Este último principio, que hacía de la Ideología un movimiento relativamente

---

27 El texto *Ideología*, publicado en Santiago por la Imprenta de la Independencia, estaba compuesto de cuatro partes: historia de la filosofía, ideología, gramática general y lógica. Tenía además comentarios separados de Varas y Marín. El apéndice contenía el programa y los exámenes de la clase de filosofía. La primera y tercera sección estaban escritas por José Miguel Varas, mientras que la segunda y la cuarta pertenecían a Ventura Marín.

28 Juan Carlos Torchia Estrada indica que Manuel Belgrano y Bernardino Rivadavia no solo tenían lazos con representantes de la escuela de Ideología, sino que además recomendaban su enseñanza en el Río de la Plata. Rivadavia, en particular, mantenía correspondencia con Destutt de Tracy. Véase el capítulo de Torchia sobre la Ideología en *La filosofía en la Argentina*. También Mariano Di Pasquale, "La recepción de la *Idéologie* en la Universidad de Buenos Aires: El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-1827)", *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, N° 15 (2011), 63-86.

aceptable en un ambiente católico, había sido elaborado en Francia por Pierre Laromiguière, quien era conocido en el ámbito filosófico chileno de la década de 1820<sup>29</sup>. Hay en verdad varias corrientes o “generaciones” en la escuela de Ideología, inaugurada por Destutt de Tracy con la publicación de sus *Eléments d'Idéologie* en 1802<sup>30</sup>. Pero en su evolución posterior, el movimiento fue dirigiéndose a corrientes cada vez más espiritualistas que le hacían más aceptable en un ambiente como el chileno.

A pesar de su acuerdo en lo que respecta a los principios generales de la Ideología, Varas y Marín tenían diferencias importantes en materias de fe. Tanto es así que bosquejaron estas diferencias en comentarios separados al final de su libro conjunto. El desacuerdo más fundamental giraba en torno a la obra de David Hume, cuyo escepticismo Marín

---

29 Para un examen de la postura de Laromiguière en el contexto de la filosofía francesa decimonónica, véase Boas, *French Philosophies*, 35. Uno de los pupilos de Laromiguière, Juan Antonio Portés, enseñó en el Liceo de Chile en 1829. En la inauguración de la clase de filosofía resumió los temas principales y los logros de la Ideología para culminar su presentación con una referencia a las “inmortales lecciones” de Laromiguière. Su discurso está incluido en Carlos Stuardo Ortiz, “El Liceo de Chile”, N° 114 (1949): 81-91; N° 115 (1950): 162-217; y N° 116 (1950): 50-91. También en forma de libro, *El Liceo de Chile*. Un comentario sobre Portés y su papel en la filosofía chilena se encuentra en Hanisch, *Rousseau*, 143-145.

30 El estudio clásico sobre la escuela de Ideología y sus diferentes generaciones y representantes es el de François Picavet, *Les idéologues; essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques philosophiques, religieuses en France depuis 1879* (París, 1891). Véase también Cheryl B. Welch, *Liberty and Utility. The French Idéologues and the Transformation of Liberalism* (Nueva York, 1984); André Jardin, *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 155-184; y Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo 2: 1610-1611. Importa señalar que esta escuela también influiría en círculos británicos, notablemente a través de Dugald Stewart, Thomas Brown y James Mill. Véase Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Nueva York, 1949), 435-436.

consideraba como una amenaza a la idea de Dios<sup>31</sup>. Varas no era exactamente un agnóstico, pero veía en Hume solo idealismo donde Marín veía un censurable escepticismo. Este desacuerdo no trascendió las paredes del Instituto. Como sugirió Marín en 1834, tenía dudas y temores respecto a la recepción del texto y de los temas tratados: “afortunadamente”, sostuvo Marín, “fueron vanos nuestros temores, y un prolongado silencio de indiferencia o aprobación nos dejó en tranquila posesión del campo”<sup>32</sup>.

El que Varas y Marín hayan en efecto controlado la disciplina es cuestionable, pero sí es claro que introdujeron perspectivas y discusiones que consolidaron la presencia de las ideas filosóficas modernas en Chile. Si se comparan con los de 1819, los exámenes de filosofía en 1830 eran bastante más sofisticados gracias a la labor de Varas y Marín. Los estudiantes debían responder preguntas sobre historia de la filosofía, gramática, lógica y sobre la temática de la Ideología propiamente tal. En todos ellos, el enfoque en la experiencia como base del conocimiento es predominante. En el programa de exámenes, los autores indican que “de los hechos que presenta la historia de la filosofía resulta que el sistema de la experiencia es el único verdadero”<sup>33</sup>. Sin embargo, en ninguna parte se encuentra un rechazo, o incluso una desavenencia, con el dogma católico. La disciplina adquiría así un aire especializado que, aunque potencialmente hostil a la religión, resultaba aceptable para el ambiente filosófico y cultural chileno del período.

Fue durante esta época y en este ambiente intelectual que llegaron a Chile dos pensadores que poseían un gran

---

31 José Miguel Varas y Ventura Marín, *Ideología*, 80.

32 Marín, *Filosofía* (1834), I: i-ii.

33 Varas y Marín, *Ideología*, 119.



caudal de conocimiento filosófico: el español José Joaquín de Mora (1783-1864) y el venezolano Andrés Bello (1781-1865). Ambos harían grandes aportes al desarrollo de la disciplina, pero en el corto plazo llegaron a una nación dividida que exigió sus respectivos compromisos políticos. Tanto Bello como Mora llegaron a Chile para desempeñarse como funcionarios y educadores, pero se vieron inmersos en las pugnas políticas del período, y en tiendas apartes. La década de 1820 fue una etapa en que liberales y conservadores, más popularmente conocidos como pipiolos y pelucones, respectivamente, luchaban por el control de las emergentes instituciones nacionales<sup>34</sup>. En educación, la lucha fue por el control del IN, que durante los múltiples giros políticos del período se encontraba en manos conservadoras a pesar del gobierno liberal vigente.

El gobierno liberal de Francisco Antonio Pinto (1827-1829) había tratado de circunvalar el control conservador del Instituto mediante la creación del Liceo de Chile, a cuya cabeza instaló al liberal Mora. Los conservadores, por su parte, respondieron con la creación del Colegio de Santiago, eligiendo primero a Juan Francisco Meneses y luego a Andrés Bello como directores. En el conflicto inevitable entre estas fuerzas e instituciones, Mora se encontró a la cabeza de un liceo bajo el asedio de los conservadores triunfantes en la revolución de 1830, quienes procedieron a retirar el financiamiento de la institución. Parte del antagonismo hacia Mora tenía que ver con su autoría de la Constitución libe-

---

34 Francisco Antonio Encina ha discutido ampliamente este período en su *Portales*, 2 vols. (Santiago, 1934). Sobre Portales mismo, con un interesante comentario sobre el período, véase Sergio Villalobos R., *Portales: Una falsificación histórica* (Santiago, 1989).

ral de 1828 y también con el trato preferencial que le había otorgado el Presidente Pinto. Diego Portales hizo arrestar a Mora para desterrarlo al Perú<sup>35</sup>.

Estos comienzos resultaron poco auspiciosos para Andrés Bello, que se vio alineado con las fuerzas conservadoras en contra de los liberales y de Mora. Los liberales nunca perdonaron a Bello por este incidente y, generación tras generación, lo criticarían tanto por su papel en la expulsión de Mora (por mucho que Bello se limitara a un debate intelectual) como por su relación con Portales (de quien llegó a ser amigo) y el gobierno conservador<sup>36</sup>. Por razones obvias, la estadía de Mora en Chile fue aun menos auspiciosa. Sin embargo, tanto Mora como Bello lograron influir sobre la educación y la filosofía de una manera imperecedera. A pesar de que ni el Liceo ni el Colegio sobrevivieron por mucho tiempo, ambos demostraron representar una alternativa al Instituto Nacional. En el plano filosófico, Mora y Bello aportaron temas, escuelas y autores filosóficos que guiaron el desarrollo posterior de la filosofía en Chile. Ambos habían vivido largos años en Inglaterra, particularmente Bello, de modo que estaban familiarizados con autores y escuelas que, de no mediar su intervención, habrían demorado mucho más en ser consideradas en Chile, y quizás nunca lo hubieran sido.

---

35 La creación e historia del Liceo de Chile y los sucesos que culminaron en la deportación de Mora se encuentran detalladamente descritos en Stuardo Ortiz, y también en Amunátegui, *Don José Joaquín de Mora: Apuntes biográficos*, Santiago, Imprenta Nacional, 1888. Véase también Campbell, "Education in Chile", y el estudio de Alamiro de Ávila Martel, *Mora y Bello en Chile, 1829-1831*, (Santiago, 1982).

36 Un ejemplo se encuentra en José Victorino Lastarria, que lo describe de la siguiente manera: "aunque extranjero, pobre i modesto, era el servidor, el filósofo, el *consueta*, como le llamaban, de aquella dictadura [el período de Prieto]; que por eso le atacaban los oprimidos, como le atacaban al dictador i a sus secuaces...". *Recuerdos literarios*, 125-126.

Mora tenía una experiencia importante en filosofía al momento de su llegada a Chile. Conocía a los autores de la escuela de Ideología y, aunque era crítico de sus ideas, los utilizaba en su enseñanza, como lo demuestran los estatutos del Liceo para el ramo de filosofía<sup>37</sup>. También estaba familiarizado con los autores escoceses del Sentido Común, cuyas ideas trajo a Chile e incorporó a la enseñanza de la filosofía, y que llevó posteriormente a Bolivia y Perú<sup>38</sup>. Mora no enseñó filosofía la suficiente cantidad de tiempo y, de hecho, traspasó la cátedra de filosofía en 1829 a Juan Antonio Portés, quien había sido estudiante de Laromiguière en Francia y, por lo tanto, era crítico de las posiciones más extremas de los Ideólogos. Las preferencias filosóficas de Mora descansaban claramente en los autores escoceses del Sentido Común, a quienes había estudiado en España, pero especialmente durante su estadía en Londres entre 1823 y 1826. Uno de los productos de su interés por la filosofía escocesa, y en particular por Dugald Stewart y Thomas Reid, es el *Curso de lógica y ética según la escuela de Edimburgo*. Aunque preparó este texto en Chile y dice haberlo utilizado en el Liceo, no lo publicó sino hasta 1832, después de su deportación al Perú<sup>39</sup>.

La explicación de Mora con respecto a la elección de la escuela de Edimburgo como fuente principal para su texto se relacionaba con el hecho de que, desde su perspectiva, los filósofos escoceses se situaban en un modelo interme-

---

37 En efecto, la clase que normalmente se llamaría de filosofía, en el Liceo de Chile recibía el nombre de Ideología. Los principales autores estudiados eran Condillac y Destutt de Tracy. Mora mismo enseñaba el curso a los estudiantes de quinto año. Véase Stuardo, "El Liceo de Chile", 64.

38 Luis Monguió, *Mora y el Perú*, 4. Véase también Amunátegui Solar, *Mora en Bolivia*, 44-45.

39 Monguió, *Mora y el Perú*, 145.

dio entre “metafísica” y “psicología”, lo que equivalía a decir entre los extremos del idealismo y el materialismo. Este concepto era bastante polémico, puesto que implicaba que los individuos podían alcanzar la verdad sin la ayuda de la revelación divina. “Lo que se exige de ellos”, indicó Mora para subrayar las ventajas del método escocés, “al introducirlos en la averiguación de las facultades mentales, y de los medios de dirijirlas con acierto, es que se apliquen al estudio de los fenómenos que ocurren en su interior; y para esto, se procura alejarlos de todo aparato escolástico, y de todos esos enigmas que se han amontonado en los cursos de Filosofía”<sup>40</sup>.

Mora demostró así tener una clara conciencia de los temas y escuelas filosóficos europeos, en donde la “introspección” se utilizaba como método tanto entre los Ideólogos como entre otros que seguían los principios generales de la escuela escocesa. Tal es el caso del Eclecticismo que derivaba de Royer-Collard, Theodore Jouffroy y Victor Cousin en Francia<sup>41</sup>. Sin embargo, Mora dio a entender que, para él, las influencias escocesas habían derivado en un idealismo extremo, particularmente en el caso de Cousin<sup>42</sup>. Estos detalles revelan que Mora tenía un vasto dominio de la literatura filosófica, que no le impedía, sin embargo, discutir temas

---

40 José Joaquín de Mora, *Cursos*, v. La introducción de esta edición no tiene números de páginas. Siguiendo la práctica de Luis Monguió, utilizaré números romanos para los efectos de citas.

41 Boas, *French Philosophies*, especialmente los capítulos 4 y 5. Sobre Cousin y el Eclecticismo, véase Alan Spitzer, “Victor Cousin and the French Generation of 1820”, en *From Parnassus: Essays in Honor of Jacques Barzun*, editado por Dora B. Weiner y William Keylor (Nueva York, 1976), 177-194; y W. M. Simon, “The ‘Two Cultures’ in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte”, *Journal of the History of Ideas*, 26, N° 1 (enero-marzo 1965): 45-58.

42 Mora, *Cursos*, vii.

filosóficos complejos de manera general e introductoria. El texto se concentraba en la lógica y, en efecto, representa el tratamiento más completo del tema con anterioridad a *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello.

El impacto de la introducción de la filosofía escocesa en Chile es enorme. Determinó el curso futuro de la disciplina, tal como en la Francia de la década de 1820 la filosofía escocesa desplazó a la Ideología. En Chile, la escuela escocesa ofrecía una filosofía moderna que, a pesar de las posturas más extremas, era todavía compatible con las creencias religiosas. Esta aproximación permitía a los filósofos trabajar en temas no católicos sin ofender al dogma, pero parece que tal acuerdo implícito era más posible en Chile que en otras partes. En Perú, por ejemplo, la prensa acusó a Mora de promover en sus *Cursos* un materialismo malamente disfrazado bajo una tenue máscara de religiosidad, puesto que “sabía muy bien que sin esa media capa lo habrían apedreado”<sup>43</sup>.

En realidad, la correspondencia entre Mora y el Mariscal Andrés de Santa Cruz, a quien había ofrecido sus servicios, revela que su respeto por la religión era sincero. Allí manifestó, por ejemplo, que “la filosofía de Edimburgo es uno de los más eficaces medios de civilización conocidos en nuestro siglo”, agregando que esta escuela “predispone el ánimo de las ideas religiosas, alejándolos de ese espíritu de incredulidad, tan propagado en nuestros días, y tan funesto a las buenas costumbres como a la regeneración política”<sup>44</sup>. Mora no estaba en contra de la religión, pero su relación

---

43 Citado por Monguió, *Mora y el Perú*, 139.

44 Citado por Hanisch, *Rousseau*, 137-138. Sobre la relación entre Mora y Santa Cruz, véase Natalia Sobrevilla Perea, *The Caudillo of the Andes. Andrés de Santa Cruz* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 2011).

con los liberales chilenos y su personalidad al parecer contestataria provocaron la ira de los conservadores proclericales. Tal como Andrés Bello, Mora se sentía especialmente atraído por los aspectos morales del pensamiento escocés. La elaboración de las ideas escocesas por parte de Mora en Chile habría de influir largamente en el desarrollo de la disciplina.

Obviamente, Mora no podría haber logrado esto solo y en tan poco tiempo. Fue Andrés Bello el que estudió la filosofía escocesa de una manera sistemática. La mayor obra filosófica del pensador venezolano, la *Filosofía del entendimiento*, solo apareció póstumamente en 1881, pero ya en la década de 1840 su influencia filosófica era bastante fuerte, como se puede apreciar en los diferentes extractos de su libro que aparecieron en *El Crepúsculo*<sup>45</sup> y, en particular, a través de su influencia como rector de la Universidad de Chile. Pero durante la década de 1830 la situación de la filosofía era todavía inestable, como puede observarse en la expulsión de Mora, el deterioro sicológico de Varas en 1830 y su trágica muerte en 1833. Algo de normalidad se logró en el campo cuando Ventura Marín asumió la cátedra de filosofía en 1832, el año de una importante reforma en el Instituto Nacional.

La reforma de 1832, realizada por Manuel Montt, Juan Godoy y Ventura Marín, buscaba sistematizar la educación secundaria en el Instituto y separarla de los estudios superiores y profesionales<sup>46</sup>. Estableció seis secciones, o cursos,

---

45 Véase mi "Orígenes de *Filosofía del Entendimiento*: Los aportes de Andrés Bello al periódico *El Crepúsculo*", *Anales de Literatura Chilena*, N° 13 (junio 2010), 53-68. Existe una valiosa reedición semifacsimilar de este periódico, realizada por Nelson Cartagena, Inés González y Pedro Lastra (Santiago, 2010).

46 Labarca, *Historia*, 96.

para la educación secundaria. Estas secciones, cada una de las cuales tenía una duración de seis años, incluían las humanidades, leyes, medicina, matemáticas y teología. Todos los cursos se organizaban en torno a tres tipos de clases: “principal”, “subalterna” y “accesoria”. En el curso de humanidades, la clase principal para los primeros cuatro años era el latín, al que seguía la filosofía en los últimos dos. En el quinto y sexto año los alumnos estudiaban lógica y ética<sup>47</sup>.

Fue en el contexto del programa de 1832, aunque gran parte no llegó a implementarse, que Marín preparó sus *Elementos de filosofía de espíritu humano*, el primer texto filosófico publicado en Chile después de *Elementos de ideología*. Esta nueva obra se publicó en dos volúmenes en 1834 y 1835, respectivamente, y abarcaba los temas generales del currículo de humanidades<sup>48</sup>. Aunque el libro estaba dedicado a su amigo Varas, Marín se distanció explícitamente de los supuestos que habían guiado su obra conjunta. También se apartó de la escuela de Ideología. En su obra, sugirió que entre sus nuevas fuentes, que quizás no por coincidencia eran las mismas introducidas por Mora y Bello, “debo contar particularmente las obras de Dugald Stewart que me iniciaron en la filosofía escocesa, a Royer Collard que purgó mis opiniones del exceso de sensualismo que había contraído en la lectura de Locke, Condillac y Destutt de Tracy, por último el célebre Cousin que acabó de confirmarme en el respeto con que siempre había mirado la doctrina del filósofo

---

47 Amunátegui Solar, *Los primeros años*, 476-478.

48 El título completo es *Elementos de filosofía del espíritu humano escritos por Ventura Marín para el uso de los alumnos del Instituto Nacional de Chile*. 2 vols. (Santiago, 1834-35). Para un comentario de esta obra, véase Cecilia Sánchez G., “Recepción, productividad y expatriación. Influencia Anglo-Francesa en el pensamiento filosófico de Ventura Marín”, *Revista Mapocho*, N° 34 (1993): 201-212.

sofo de Koenisberg, desde que me hallé capaz de concebir su alta importancia”<sup>49</sup>. De esta manera, el texto de Marín anunciaba el fin de la influencia de los Ideólogos y el comienzo de aquella versión francesa de la filosofía escocesa y alemana desarrollada principalmente por Victor Cousin.

La importancia de la obra de Marín se puede medir de dos maneras. En primer lugar, demuestra que, a pesar de ser de segunda mano, las influencias europeas tenían un impacto bastante contemporáneo sobre el pensamiento chileno. Es verdad que mucho de esto tenía que ver con la llegada de extranjeros que traían consigo autores y escuelas filosóficas, particularmente francesas y británicas, desde la década de 1820. Aun así, los intelectuales chilenos como Ventura Marín debían encontrar su propio camino en el laberinto filosófico europeo y elegir sendas adecuadas para las necesidades tanto filosóficas como nacionales. En el caso de Marín, eligió la versión francesa del pensamiento escocés representada por Victor Cousin. En segundo lugar, demuestra que la filosofía chilena expandió muy sustancialmente su tratamiento de autores laicos. Aunque en la superficie adquirirían rasgos más seculares, los filósofos orientaban el desarrollo de la filosofía siempre dentro del respeto a la doctrina católica. Se sentían obligados a hacerlo en sus escritos y Marín, en particular, reiteró sus ataques de 1830 al escepticismo, un blanco más bien predecible para autores que buscaban establecer sus credenciales filosóficas ante una Iglesia suspicaz<sup>50</sup>.

---

49 Marín, *Filosofía*, I: iv-v. Marín se estaba refiriendo a Kant.

50 *Ibíd.*, I: 258-260. De acuerdo a Guillermo Feliú Cruz, este temor tenía alguna base: “los poquísimos espíritus que aspiraron a emanciparse de esa tutela intelectual [de la escolástica y la teología] para enseñar filosofía conforme a otras escuelas, fueron, si no persegui-



Andrés Bello, que comenzaba a hacer sentir su enorme influencia filosófica, reaccionó rápida y favorablemente ante la aparición de los dos volúmenes de la obra de Marín<sup>51</sup>. De acuerdo al pensador venezolano, Marín no solo había “puesto en Chile el estudio de la filosofía al nivel de Europa”, sino además, conseguía “la unión amigable y estrecha [entre] la liberalidad de los principios con el respeto religioso a las grandes verdades que sirven de fundamento al orden social”<sup>52</sup>. El cambio dentro de la tradición era sin lugar a dudas el gran tema del período y la cautela representaba la actitud política y filosófica predominante de los años 30, especialmente después de los conflictos de la década anterior. Marín sabía perfectamente lo que debía hacer en este sentido y Bello se perfilaba como el pensador que señalaba el camino y defendía la moderación y el equilibrio en materias filosóficas, actividades en las que llegó a ser muy hábil<sup>53</sup>.

Durante la década de 1830, Marín era sin duda la figura filosófica más importante aunque no necesariamente la más exitosa. Por ejemplo, no pudo nombrar como sucesor-

---

dos, por lo menos aislados o silenciados por el clero”, en *Ramón Briseño*, 65.

51 La reseña de Andrés Bello apareció en *El Araucano*, N° 222, del 12 de diciembre de 1834, y el N° 266, del 9 de octubre de 1835. Está incluida en las *Obras Completas*, 3: 580-582. Este tomo tercero está dedicado a los trabajos filosóficos de Bello. Aunque existe una edición chilena de las obras completas de Bello (el tomo primero corresponde a filosofía, publicado en 1881, pero no contiene sus ensayos más breves), utilizaré la edición más reciente y autorizada de Caracas para los propósitos de citas. Debe recordarse que existe una primera edición de Caracas (1951), pero corresponde a la de 1984, que es la que aquí uso.

52 Bello, *Obras*, 3: 582.

53 Véase Carlos Ruiz Schneider, “Moderación y filosofía: Notas de investigación sobre la filosofía de Andrés Bello”, *Teoría*, 5-6 (diciembre 1975): 15-39, y “Política de la moderación: Notas de investigación sobre las ideas filosóficas y políticas de Andrés Bello”, *Escritos de Teoría*, 1 (diciembre 1976): 9-26.

res en la clase de filosofía del Instituto a ninguno de sus estudiantes favoritos: Antonio García Reyes y Ramón Briseño, que habían de ocupar otros lugares importantes en la vida educacional e intelectual de la nación<sup>54</sup>. Ambos eran creyentes y, de hecho, habían egresado del Seminario entonces adscrito al Instituto. Fue quizás su religiosidad la que los hizo atractivos para Marín, pero también influyó en que no fuesen elegidos para el puesto. El futuro Presidente Manuel Montt, que era entonces rector del Instituto, tenía una clara política tanto para el IN como para la cátedra de filosofía. Siguiendo una línea de lenta pero segura tendencia hacia la secularización, Montt impuso el nombramiento de Antonio Varas (1817-1886), el hermano de José Miguel, para el puesto de Marín luego de su renuncia en 1837.

Antonio Varas era católico, pero no ferviente como García Reyes y Briseño. Empezando su carrera de profesor a los veinte años, Varas ascendió rápidamente en la vida política del país, pasando a ser rector del IN, miembro del Congreso y ministro de Estado. Debido a este rápido ascenso, su influencia filosófica fue necesariamente muy limitada, pero su nombramiento revela que la importancia de la cátedra iba mucho más allá de la especialización académica para incluir consideraciones políticas. La estrecha relación entre el Instituto y el Estado, que Montt comprendía perfectamente, hacía particularmente importante el reclutamiento de los profesores. Tal como Diego Portales, Montt veía en el Instituto un mecanismo de reclutamiento de líderes políticos para una sociedad en vías de secularización<sup>55</sup>.

El tema religioso era suficientemente delicado para pro-

---

54 Amunátegui Solar, *El Instituto Nacional*, 43.

55 *Ibid.*, 95-96.

ceder con cautela en todas las áreas de cambio educacional y cultural, sobre todo en un período en que el Estado iba expandiendo su papel en ellas. El Seminario había sido separado del Instituto en 1834. Luego, en 1839, se clausuró la Universidad de San Felipe, lo que incomodó a la Iglesia por su creciente pérdida de terreno en materias educacionales. El papel de los filósofos en este proceso fue el de mantener un nivel de equilibrio entre la secularización de la sociedad y el peso de la tradición católica, equilibrio que se encontraba claramente amenazado en un plano práctico. Como lo expresó Ventura Marín en 1834:

No cesaré de advertir al lector que estas lecciones son más un ensayo que un tratado formal, que no las publico como profesión de mi fe filosófica sino como una mera opinión, y que de todos los asertos que contiene solo miro como verdades incontestables las de la espiritualidad, libertad e inmortalidad del alma, y las de la existencia de un Dios y sus principales atributos<sup>56</sup>.

Para 1837, Marín empezaba a manifestar problemas psicológicos que le forzaron a abandonar la enseñanza en el Instituto. En 1839, había sucumbido a un estado de inestabilidad mental de la que no se recuperó sino hasta veinte años más tarde<sup>57</sup>.

---

56 Marín, *Filosofía*, I: xiii.

57 Los problemas de esta naturaleza parecen haber sido bastante frecuentes entre los intelectuales del siglo diecinueve. Se podría especular que las múltiples demandas en el plano laboral, sobre todo en las tareas intelectuales, producían un enorme desgaste en estos hombres por lo general muy jóvenes. Amunátegui Solar, por su parte, sugiere que tales problemas serían el resultado de “la crisis intelectual i religiosa por que han atravesado la mayor parte de los espíritus cultos de este siglo”. En el caso de Marín, sugiere que

## El impacto de la Universidad de Chile sobre la filosofía

Los textos de filosofía que circulaban hasta el momento en que Marín dejó la enseñanza tenían el doble propósito de enseñar la disciplina a la juventud y ocuparse de los problemas del pensamiento laico en un ambiente católico. Esto siguió siendo el caso con el siguiente texto de filosofía, escrito por Ramón Briseño (1814-1910), y publicado en dos volúmenes en 1845-1846 bajo el título de *Curso de filosofía moderna* y firmado con el seudónimo de N.O.R.E.A.<sup>58</sup> Los textos anteriores estaban guiados por la percepción de los autores a propósito de lo educacionalmente útil y lo filosóficamente aceptable. En contraste, el texto de Briseño apareció en una época en que se había creado una verdadera maquinaria para evaluar y discutir textos filosóficos antes de su aprobación o rechazo como dispositivos oficiales de

---

“combatieron en su alma dos tendencias opuestas: la de los santos padres, i la de los filósofos del siglo XVIII... La inteligencia de Marín sucumbió en la lucha”, en *Los primeros años*, 530-531. Incluso el imperturbable Ramón Briseño, cuya obra se examinará a continuación, hubo de reducir su jornada de trabajo debido a una “congestión cerebral” (sus palabras), en 1871.

- 58 El título completo es *Curso de filosofía moderna para el uso de los colegios hispanoamericanos, y particularmente para el de Chile: extractado de las obras de filosofía que gozan actualmente de más celebridad*, 2 tomos (Valparaíso, 1845-46). Contenía cuatro partes: psicología, lógica, ética y derecho natural. El seudónimo N.O.R.E.A. representaba las últimas letras de las palabras “Ramón Briseño, profesor de filosofía”. Briseño reeditó el *Curso* en un volumen en 1854. Publicó luego la sección de derecho del segundo tomo de la primera edición en 1866, incluyendo una sección de historia de la filosofía por Eugène Géruzez (1799-1865), quien era partidario de la filosofía escocesa y sus intérpretes franceses. Hay una cuarta edición del *Derecho natural* (Valparaíso, 1870), esta vez sin una sección de historia. Briseño publicó además una traducción de la obra de Carlos Jourdain, *Nociones de filosofía*, que tuvo tres ediciones, 1869, 1870 y 1882, que fueron también adoptadas como textos oficiales para la enseñanza del ramo.

enseñanza: la Universidad de Chile (UCH) y su Facultad de Filosofía y Humanidades (FFH)<sup>59</sup>.

La creación de la Universidad de Chile se concretó poco después de la clausura de la centenaria Universidad de San Felipe. La decisión fue el producto de un conflicto entre Manuel Montt, entonces rector del Instituto Nacional, y Juan Francisco Meneses, rector de la Universidad de San Felipe, sobre la validez de los exámenes para acceder a los grados universitarios. De acuerdo a una ley de 1823, solo los egresados del Instituto Nacional podían postular a los títulos universitarios. Pero el rector y el profesorado de la Univer-

---

59 La creación de la Universidad de Chile no implicó la eliminación del Instituto Nacional, que mantenía una sección de educación superior. La Universidad, sin embargo, pasaba a supervisar la enseñanza no solo del Instituto sino de todas las escuelas públicas (también las particulares, por vía de la colación de grados) en todos sus niveles, de acuerdo con el artículo 15, capítulo XI, de la Constitución de 1833. La Universidad tenía además a su cargo el cultivo de las ciencias y las humanidades. Véase la "Ley orgánica de la Universidad de Chile"; *Anales de la Universidad de Chile*, I (1843-1844): 3. La Universidad era una institución fundamentalmente académica y supervisora cuyo componente de enseñanza no se incorporaría plenamente sino hasta 1879. Las fuentes tradicionales para el estudio de la fundación y primer período de la Universidad de Chile incluyen a Diego Barros Arana, *Un decenio*; Feliú Cruz, *La Universidad de Chile*, además de los trabajos ya citados de Amunátegui Solar, Labarca, Góngora y Campos Harriet. Existe una muy útil fuente para el estudio de la Facultad de Filosofía y Humanidades, las *Actas* del período 1843-1862, compiladas por Ana Guirao Massif, y su estudio preliminar, *Historia*. La mejor fuente para el estudio de la historia de la Universidad de Chile continúa siendo *Anales de la Universidad de Chile*, en adelante abreviado *AUCH*. Estudios más recientes incluyen Rolando Mellafe, Antonia Rebolledo y Mario Cárdenas, *Historia de la Universidad de Chile* (Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1992); Bernardino Bravo Lira, *La Universidad en la historia de Chile, 1622-1992* (Santiago: Pehuén, 1992), y el estudio insuperado hasta el momento de Sol Serrano, *Universidad y nación: Chile en el siglo XIX* (Santiago: Editorial Universitaria, 1994). Véase también Iván Jaksic y Sol Serrano, "In the Service of the Nation: The Establishment and Consolidation of the Universidad de Chile, 1842-1879", *Hispanic American Historical Review*, 70, N° 1 (1990): 139-171.

sidad de San Felipe hacían caso omiso de los reglamentos y otorgaban títulos a los egresados de otros establecimientos<sup>60</sup>. Cuando esta situación llegó a un punto de conflicto, el gobierno procedió a la clausura definitiva de la universidad virreinal, medida bastante seria en el contexto de las relaciones Iglesia-Estado. El profesorado de la Universidad de San Felipe, todos ellos clérigos, protestaron, amenazando precipitar un conflicto mayor. Pero la Iglesia no los apoyó hasta el punto de un quiebre con el gobierno. Es probable que la legitimidad del Estado, clara ya en esta época, acompañada de la victoria en la guerra contra la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839), que dio un enorme prestigio al régimen, haya influido en que la Iglesia no hiciera de la clausura una ocasión de enfrentamiento.

El gobierno encargó a Andrés Bello la redacción de los estatutos de una nueva institución universitaria y le nombró rector cuando la Universidad de Chile se inauguró en 1843. Mucho se ha escrito sobre el papel de Bello en la concepción y creación de la Universidad de Chile, de modo que no es necesario abundar aquí sobre el tema. Hay incluso una corriente importante de interpretación que supone que Bello creó la Universidad utilizando el modelo de la universidad imperial francesa, poniéndola bajo el alero del Estado<sup>61</sup>. Sin embargo, aunque hay elementos válidos en esta

---

60 Amunátegui Solar, *El Instituto Nacional*, 113-115.

61 Esta perspectiva tiene sus fuentes en Barros Arana, reconocido con justicia como una autoridad sobre el período, quien sugirió que la Universidad de Chile tuvo como modelo a "las corporaciones de esa clase en Francia". Véase su *Decenio*, I: 323. La mayoría de los estudiosos se han referido a este supuesto modelo a partir de entonces. Véase, por ejemplo, Labarca, *Historia*, 108-110; Feliú Cruz, *La Universidad*, 73; Ana Guirao, *Historia*, 5, y Góngora, "Origin", 57-58. Para los propósitos de comparación, véase Joseph N. Moody, *French Education since Napoleon* (Syracuse, 1978). Para una

interpretación, se han soslayado aspectos muy importantes sobre el conflicto Iglesia-Estado que subyace a la creación de la Universidad de Chile, como también sobre el sustrato filosófico que sirvió de apoyo a la concepción de Bello sobre la educación superior. Ambos aspectos están relacionados entre sí, puesto que Bello utilizó su experiencia filosófica para elaborar una concepción de universidad que atenuara los debilitantes conflictos entre la Iglesia y el Estado.

Bello recibió su formación filosófica en la Universidad de Caracas, donde obtuvo su bachillerato en el ramo en 1800. Bajo la tutela de Rafael Escalona, Bello expresó un temprano interés por la obra de Condillac y también por la filosofía británica, estudiando e incluso traduciendo partes del *Essay Concerning Human Understanding* de John Locke entre 1802 y 1807<sup>62</sup>. Su partida a Inglaterra en 1810 le permitió, en expresión de Mariano Picón Salas, “viajar todos los caminos

---

perspectiva que incluye una consideración de otras fuentes institucionales y sus dimensiones políticas, véase Serrano, *Universidad y nación*, 72-78, y mi “Philosophy and University Reform”.

- 62 Juan David García Bacca, “Introducción general a las obras filosóficas de Andrés Bello”, en Bello, *Obras completas*, 3: xviii. Sobre el contexto filosófico en que Bello estudió en Caracas, véase Caracciolo Parra León, *Filosofía universitaria venezolana*, en *Obras* (Madrid, 1954), y Arturo Ardao, *Andrés Bello, filósofo* (Caracas, 1986), 25-93. Entre las biografías más importantes de Bello, que incluyen una discusión de sus ideas filosóficas, se encuentran Amunátegui, *Vida de Bello*; Rafael Caldera, *Andrés Bello*, (Caracas, 1935); y Fernando Murillo Rubiera, *Andrés Bello: Historia de una vida y de una obra* (Caracas, 1986). Véase también mi *Andrés Bello: La pasión por el orden*, tercera edición (Santiago: Editorial Universitaria, 2010). Entre los estudios más importantes de las diversas facetas de la obra de Bello se encuentra Pedro Grases, *Estudios sobre Andrés Bello*, 2 tomos (Barcelona, 1981). Véanse también los exhaustivos volúmenes publicados en Caracas por La Casa de Bello con ocasión del bicentenario del natalicio de Bello, *Bello y Caracas* (Caracas, 1979); *Bello y Londres*, 2 tomos (Caracas, 1981); *Bello y Chile*, 2 tomos (Caracas, 1981); y *Bello y la América Latina* (Caracas, 1982).

de la filosofía inglesa”<sup>63</sup>. En los diecinueve años de su estadía en Inglaterra, Bello pudo absorber un enorme caudal de conocimientos filosóficos, pero particularmente las ideas de los filósofos escoceses. También entró en contacto con el utilitarismo de James Mill, a quien conoció y gracias a quien trabajó por un tiempo descifrando los impenetrables manuscritos de Jeremy Bentham. Pero, filosóficamente, se encontraba más cerca de la obra de los filósofos Thomas Reid, Thomas Brown y Dugald Stewart, figuras centrales de la Ilustración escocesa. Estos filósofos no veían contradicción entre la religiosidad y el estudio altamente analítico de los mecanismos del entendimiento<sup>64</sup>. Bello, como creyente, se sentía por lo tanto más atraído por la escuela escocesa del Sentido Común. De hecho, siguió las ideas de la Ilustración escocesa no solo en filosofía, sino también en algunos temas de educación.

Como se mencionó anteriormente, la mayor obra filosófica de Bello, la *Filosofía del entendimiento*, no se publicó sino hasta después de su muerte en 1865; sin embargo, una parte importante se publicó en la década de 1840<sup>65</sup>. Había

---

63 Citado por Sergio Fernández Larraín, *Cartas a Bello*, 76-77.

64 Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh* (Princeton, 1985). Cabe señalar que Mill también era cercano a estos autores, por lo menos hasta la época de su contacto con Bentham (1809). Véase Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, 450-451 y 463.

65 La *Filosofía del entendimiento* constituye el primer volumen de la edición chilena de las obras completas de Bello. Walter Hanisch ha indicado que los artículos de contenido filosófico publicados por Bello en *El Crepúsculo* en 1843 y 1844 corresponden a las 137 primeras páginas de la edición chilena. Véase Hanisch, “Andrés Bello”, en *Bello y Chile*, 1: 264. En el Archivo Nacional de Chile, Fondo Antiguo, vol. 95, Pieza 15, existe un “Cuaderno de Filosofía dictado por Don Andrés Bello para el uso de Juan Alemparte”, sin fecha. Probablemente se trata de Juan Alemparte Uribe (1825-1895), quien, por su edad en la década de 1840, debió ser alumno de Bello en la época en



también publicado otros trabajos que contenían ideas filosóficas y que resultaban conocidos para sus contemporáneos<sup>66</sup>. Fue en su *Filosofía*, sin embargo, que se ocupó más detenidamente de los temas de la escuela escocesa. Una lectura de estas obras revela la abundante referencia y en gran parte acuerdo con los postulados de Reid, Stewart y Brown. Siguiendo a estos filósofos, Bello consideraba el estudio del entendimiento como el de mayor importancia filosófica. La mitad de su trabajo está dedicada a la “psicología mental”, es decir, a los procesos de adquisición de las ideas que tanto preocupaban a los filósofos escoceses y franceses. La segunda parte de su obra está dedicada a la lógica, un ramo que consideraba crucial para la adecuada guía del entendimiento. En efecto, su definición de filosofía consistía en “el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos”<sup>67</sup>.

La postura de Bello en el contexto filosófico europeo y los temas que consideraba de mayor relevancia para la disciplina fueron enormemente influyentes en los círculos filosóficos chilenos. Esto se debe en parte a la fundación y carácter de la Universidad de Chile, donde Bello tenía la

---

que este trabajaba activamente en su *Filosofía*.

66 En particular, su reseña del libro de Ventura Marín citada en la nota 51, y trabajos tales como “Apuntes sobre la teoría de los sentimientos morales, de Mr. Jouffroy”, (1846); “Elementos de ideología, por Destutt de Tracy”, (1827); “Refutación del Eclecticismo, por Pedro Leroux”, (1841); “Curso de historia de 1845”, su comentario del libro de N.O.R.E.A.; además, “Filosofía fundamental, por don Jaime Balmes”, (1848); y “Filosofía, curso completo, de Mr. Rattier”, (1848), todos ellos incluidos en el tomo tercero de sus obras completas. También vale la pena considerar su crítica a la reforma del Instituto Nacional en 1832, realizada por Manuel Montt, Ventura Marín y Juan Godoy, por su idea respecto de la ubicación de los estudios de lógica y filosofía. Este comentario se encuentra recogido en *Obras completas*, 22: 624-634.

67 Bello, *Filosofía del entendimiento*, 5.

influencia suficiente para guiar el desarrollo de la disciplina. Su preferencia por la filosofía escocesa, que era solo una entre tantas otras en el complejo panorama filosófico del período, demuestra que Bello veía su aplicabilidad en temas que iban más allá de la filosofía. Su estadía en Londres, en donde frecuentaba el grupo de la *Edinburgh Review* (proclive a la independencia americana), lo familiarizó con la filosofía escocesa lo suficiente para entender su estrecha vinculación con los temas educacionales, sobre todo de educación superior<sup>68</sup>.

Los filósofos de la Ilustración escocesa dominaron tanto los círculos eclesiásticos como universitarios durante fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Veían en estas instituciones los vehículos apropiados para transmitir valores, particularmente los de la moderación<sup>69</sup>. Aparte de temas filosóficos específicos en donde manifestaba su acuerdo con Reid, Stewart y Brown, Bello siguió muy de cerca el énfasis de estos pensadores en los fundamentos filosóficos de las instituciones educacionales<sup>70</sup>. En este período londinense de pobreza y casi marginalidad, Bello no habría podido imaginar que se le confiaría la creación de una de esas instituciones en Chile.

---

68 Una interesante descripción de la asociación de Bello con el *Edinburgh Review* en Londres se encuentra en J.R. Dinwiddy, "Liberal and Benthamite Circles in London, 1810-1829", en *Andrés Bello*, ed. Lynch, 119-136. Julio César Jobet ha sugerido en su *Doctrina y praxis*, 159-160, que las ideas educacionales de Bello pueden encontrarse ya en los años de su estadía en Inglaterra.

69 Sher, *Church and University*, 212. Otro comentario muy útil respecto de la conexión entre las ideas educacionales y filosóficas en la ilustración escocesa de bases clericales se encuentra en George Elder Davie, *The Democratic Intellect*. Véase también Eric Ashby, *Technology and the Academics: An Essay on Universities and the Scientific Revolution* (Londres: Macmillan, 1958).

70 Stewart R. Sutherland, "Andrés Bello: The Influence of Scottish Philosophy", en *Andrés Bello*, ed. Lynch, 100.

La creación de la UCH permitió a Bello hacer uso de sus ideas filosóficas. En su cuidadosamente elaborado discurso inaugural, Bello hizo reconocimiento público de sus maestros escoceses cuando declaró que el cultivo de ciencias y letras tenía una profunda influencia moral y política en la sociedad<sup>71</sup>. La tarea de la civilización, declaró en esa ocasión, dependía de la difusión de la moralidad en la sociedad mediante la educación. Y la moralidad no podía separarse de la religión. Bello sabía perfectamente, gracias a los filósofos escoceses, que los mayores logros científicos y literarios no eran necesariamente incompatibles con la religión<sup>72</sup>.

Puede parecer extraño que Bello pusiera dicho énfasis en la religión y la moralidad en la creación de una institución laica y gubernamental. Después de todo, las universidades escocesas no tenían una conexión con el Estado tal como la que la Universidad de Chile establecía perentoriamente. En este sentido, ambos sistemas universitarios eran totalmente diferentes. Bello, sin embargo, no buscaba imitar en el detalle la organización de las universidades escocesas o francesas, sino más bien adoptar algunos elementos que le parecían más apropiados para Chile: un sistema nacional centralizado como el francés, que resultaba necesario en un país en donde todavía se debía organizar la educación a nivel nacional, y que estuviese además guiado por una fuerte orientación moral, como el escocés. En este último aspecto, Bello adhería a un aspecto fundamental de la Ilustración escocesa, a saber: el énfasis en el potencial moralizador

---

71 Bello, "Discurso", 139-152. Para un análisis de las ideas educacionales de Bello, basado primordialmente en el "Discurso", véase William J. Kilgore, "Notes on the Philosophy of Education of Andrés Bello", *Journal of the History of Ideas*, 22 (octubre-diciembre 1961): 555-560.

72 Bello, "Discurso", 142; Sher, *Church and University*, 151-152.

de la educación superior. Además, es claro que mediante tales principios Bello buscaba de manera deliberada, pero también sincera, reparar los daños sufridos en la relación Iglesia-Estado luego de la clausura de la Universidad de San Felipe. La filosofía apoyó muy bien sus propósitos en este sentido, puesto que su experiencia con la escuela escocesa le permitió defender una compatibilidad tanto entre ciencia y religión, como entre racionalismo y fe. También le permitió establecer un paralelo entre los fines de la disciplina y los de la Universidad: el cultivo y desarrollo de la razón.

Bello consideró importante utilizar la filosofía para definir los fines de la Universidad de Chile. Apelaba, de esta manera, a la autoridad de una disciplina que ya gozaba de algún prestigio en el país. Varios de los personeros de Estado que se contaban en el auditorio en el momento del discurso de inauguración, incluyendo a Manuel Montt y Antonio Varas, no solo se habían formado en la disciplina, sino que ellos mismos habían sido profesores de filosofía en el Instituto Nacional. Hablar de filosofía, y citar a sus autores más destacados, tenía especial resonancia ante ese público.

Otro elemento de particular importancia para entender el desarrollo posterior tanto de la disciplina como de la Universidad fue su defensa de la especialización académica. “La Universidad”, sugirió “no sería digna de ocupar un lugar en nuestras instituciones sociales, si (como murmuran algunos ecos oscuros de declaraciones antiguas) el cultivo de las ciencias i las letras pudiese mirarse como peligroso bajo un punto de vista moral, o bajo un punto de vista político”<sup>73</sup>. Hasta la fecha de su muerte en 1865, Bello hizo un esfuerzo enorme por mantener a la Universidad separada de los con-

---

73 Bello, “Discurso”, 140-141.

flictos políticos y religiosos. Bello no era precisamente un hombre apartado de la política y, de hecho, se había distinguido por su servicio en diversas comisiones de gobierno y su labor en el Senado. Pero, en lo que se refería a la Universidad, entendía que esta debía mantenerse al margen de la política contingente. De cualquier modo, Bello fue criticado por transformar a la Universidad en una agencia del Estado y por subordinar la institución a los caprichos políticos del gobierno<sup>74</sup>.

Para los efectos de implementar su visión de la educación superior, Bello instaló diversos mecanismos que han sido correctamente identificados, por quienes han escrito sobre el tema, como de origen francés. Estos incluyen a la Universidad como superintendencia de educación (institución ya contemplada en la Constitución de 1833) y la división de la Universidad en cinco facultades encargadas del desarrollo de sus respectivos campos<sup>75</sup>. Resulta indicativo, sin embargo, que entre aquellas se encontrase la Facultad de Teología, que no es parte del sistema francés, y que refleje el interés de Bello por equilibrar la ciencia y la religión a

---

74 Barros Arana señaló que esta conexión con el gobierno hacía muy vulnerable a la Universidad, especialmente en lo referido al poder del régimen sobre el personal de la institución. Véase su *Decenio*, I: 326. Vicente Pérez Rosales también criticó a la Universidad, institución a la que calificaba como mero apéndice del gobierno en sus *Recuerdos del pasado*. De cualquier modo, la Universidad y el gobierno gozaban de buenas relaciones dado que la primera resultaba de utilidad en áreas prioritarias para el Estado, como la Superintendencia de la Educación, el cultivo de la investigación científica y el reclutamiento de los funcionarios. La cooperación predominó por sobre el conflicto en las relaciones entre la universidad y el gobierno, sobre todo en el período de fundación y consolidación de aquella.

75 Artículos 1 y 3, "Ley Orgánica", *AUCH*, 3-4. Compárese estas responsabilidades de la Universidad de Chile con las estudiadas por Joseph Moody para el sistema francés, *French Education*, 12.

la manera escocesa. Bello incorporó a todos los ex profesores de la Universidad de San Felipe como miembros de la Facultad de Teología<sup>76</sup>. Además, dio particular importancia a la Facultad de Filosofía y Humanidades, invistiéndola con la responsabilidad de supervisar la educación primaria, la enseñanza de la filosofía y las humanidades en las escuelas secundarias y la evaluación de los textos de estudios.

Fue en ese contexto que apareció, a mediados de la década de 1840, el *Curso de filosofía moderna* de Ramón Briseño. Este autor, como se mencionó anteriormente, había sido alumno de Ventura Marín y lo reemplazó temporalmente en el IN. Cuando Antonio Varas fue nombrado para ese puesto, Briseño enseñó filosofía en otras escuelas, incluyendo el Colegio de Romo y el Colegio de Zapata. Más tarde, en 1840, fue contratado como profesor de derecho canónico en el IN, y en 1845 asumió la cátedra de filosofía ocupada por Antonio Varas. Para el momento de este último nombramiento, Briseño tenía bastante experiencia como profesor, pasando muy pronto a ser miembro de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

En términos filosóficos, y como alumno de Marín, que además había estudiado en el Seminario, Briseño tenía una marcada tendencia a enfatizar los aspectos más espirituales y teológicamente aceptables de la filosofía moderna. El segundo tomo de su *Curso*, por ejemplo, estaba dedicado a la ética y al derecho natural, y su contenido tenía como objeto los deberes del ser humano hacia Dios. En la perspectiva de Briseño, entre los deberes más importantes se encontraba la religión, puesto que “íntimamente

---

76 Véase el estudio de Hanisch, “La Facultad de Teología de la Universidad de Chile (1842-1927)”, *Historia*, 20 (1985): 47-135.

ligada a la idea de un Dios, Señor absoluto del Universo, la religión es necesaria e indispensable a la felicidad de los individuos y también la vida del cuerpo social”<sup>77</sup>. Briseño no veía ningún conflicto entre la enseñanza de la filosofía y el proselitismo religioso. Por el contrario, declaraba con Marie Stanislas Rattier que “toda filosofía que no concluye en el cristianismo es falsa y peligrosa”<sup>78</sup>. Tanto en sus escritos filosóficos como en su autobiografía, Briseño dejó claras muestras de la profundidad de sus convicciones religiosas. Abdón Cifuentes, que fue alumno de Briseño en el Instituto, dejó un interesante retrato de su maestro como un hombre calmado (aunque la calma no era una de las virtudes de Cifuentes) que “no se permitía jamás un desentono ni una represión áspera o alterada”<sup>79</sup>. Podía, empero, ser bastante combativo cuando defendía sus creencias religiosas<sup>80</sup>.

El enorme peso filosófico de Andrés Bello llevó a que Briseño hiciera ciertas concesiones. Además, los reglamentos de la Facultad ponían ciertas cortapisas a la defensa militante de creencias, ya fuesen religiosas o políticas<sup>81</sup>. Bello ya había demostrado que podía expresarse con autoridad sobre temas filosóficos y reaccionó rápidamente ante la publicación del texto de Briseño con una reseña impresionantemente erudita. Esta, publicada en el órgano oficial del gobierno, *El Araucano*, aunque positiva, criticaba severamente

---

77 Briseño, *Curso*, 2: 118. Su pensamiento filosófico de motivación religiosa se ve incluso más pronunciado en su “Consideraciones”.

78 Briseño, *Curso*, 2: 216.

79 Abdón Cifuentes, *Memorias*, 1: 28.

80 Feliú Cruz, *Ramón Briseño*, 68.

81 Sesión del 23 de abril, 1845, en *Memorias de los egresados*, 120. Véase también el comentario de Guirao en su *Historia*, 40-42.

el tratamiento de la lógica en el *Curso*<sup>82</sup>. Bello enfatizó que la lógica era, para él, una de las ramas más importantes de la disciplina y dictaminó que “creemos que a esa parte [de la filosofía] no se da actualmente en nuestros colegios toda la atención necesaria, cuando ella es en realidad una de las pocas en que se puede decir que el pensamiento filosófico ha hecho conquistas durables, y ha trazado reglas útiles, necesarias, destinadas a durar lo que la misma razón humana”<sup>83</sup>.

Briseño, en realidad, discutía varios temas lógicos, pero no los que Bello consideraba importantes. Briseño se apoyaba en la construcción silogística, método basado fundamentalmente en la deducción. Bello señalaba que el pensamiento procedía también de manera inductiva, especialmente el pensamiento científico, y sugería que Briseño tomara esto en cuenta en su exposición de la lógica. Lo que claramente preocupaba a Bello era la relación entre la lógica deductiva y el escolasticismo, al que consideraba como “reducido a emplear por único instrumento el silogismo, y perdido en abstracciones sutiles que no tenían como las matemáticas aplicación alguna ni a las ciencias naturales, a las ciencias sociales, ni a las artes”<sup>84</sup>. Bello sabía que gran parte del progreso en metodología científica se debía a la lógica y, por lo tanto, objetaba la reducción que Briseño hacía de la lógica como un ejercicio en el antiguo método de la deducción.

Incluso en estas discusiones especializadas se puede discernir un reflejo de las diferencias entre pensamiento laico y religioso. El énfasis de Briseño en la deducción demos-

---

82 La reseña de Bello se publicó en los números 757, 759 y 760 del 21 de febrero, del 7 de marzo, y del 14 de marzo de 1845, respectivamente. Está incluida en sus *Obras completas*, 3: 593-613.

83 *Ibid.*, 595-596.

84 Bello, *Filosofía del entendimiento*, 529.



traba su adhesión a los procedimientos lógicos que eran no solo compatibles sino también parte integral de la tradición católica<sup>85</sup>. Bello no quería llevar la discusión a este terreno, en parte porque él mismo era creyente y en parte porque esto iba en contra de su estilo de crítica. Bello se ubicaba en la perspectiva más distante del académico para proceder al comentario especializado del trabajo filosófico. Pero su crítica era severa. Públicamente, en el reporte quinquenal de la Universidad en 1848, Bello declaró que el texto de Briseño merecía elogios pero que él esperaba que le diera a la lógica su debida importancia en una segunda edición, puesto que “no tiene tal vez en la primera obra toda la extensión que merece. Doi una alta importancia a los estudios lógicos, incluyendo en ellos el del raciocinio inductivo, que conviene a las ciencias experimentales”<sup>86</sup>.

El texto de Briseño y la enseñanza de la filosofía en el Instituto Nacional fueron además criticados por el hijo del rector, Juan Bello, quien era también miembro de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Este pensaba que el libro de Briseño era inferior a los *Elementos de filosofía* de su predecesor y maestro Ventura Marín. Añadió además que no solo el texto sino la enseñanza misma del ramo “es [la] que peor se profesa en el Instituto Nacional, y a su ejemplo en todos los colegios de la República; lejos de adelantarse en este punto se ha marchado en un atraso y una decadencia inex-

---

85 Aparte de sus convicciones religiosas personales, Briseño se alineaba políticamente con los pelucones que se separaron de los Montt-Varistas en la década de 1850 a raíz del conflicto religioso. Esto agregó un elemento de militancia a sus ya firmes inclinaciones pro clericales. Véase Feliú Cruz, *Ramón Briseño*, 46-48.

86 Andrés Bello, “Memoria leída por el rector de la Universidad de Chile en el aniversario solemne del 29 de octubre de 1848”, *AUCH*, 5 (1848): 179. También en *Obras completas*, 21: 64.

plicables... Resulta de aquí que una clase, que más que otra alguna debiera influir en el desarrollo mental, dirección y castigo moral de la juventud, es la más estéril y peor dirigida a este respecto”<sup>87</sup>. Sin embargo, estaba en la naturaleza de la Universidad proporcionar una plataforma para el ejercicio de la crítica sin que esto amenazara el desempeño del criticado. De hecho, el *Curso de filosofía moderna* fue aprobado por la Facultad y reeditado varias veces. Briseño, que enseñó filosofía por más de treinta años, hasta que sufrió “una congestión cerebral”, ejerció una poderosa influencia en el desarrollo de los estudios filosóficos del período a pesar de las críticas de los no menos influyentes Bello, padre e hijo.

La autoridad filosófica de Briseño estaba firmemente establecida para 1848. En esa fecha, ganó una importante batalla en una discusión sobre otro texto de filosofía presentado ante la Facultad. Se trataba de un texto introductorio de Rattier traducido por José Vicente Bustillos, quien era miembro de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas. La traducción de Bustillos era literal y, por ende, contenía una sección sobre “fisiología”, es decir, el estudio empírico de las funciones del entendimiento. La versión de Briseño había eliminado esta sección y expandido la de ética. Bustillos hizo una elocuente, pero no suficientemente convincente, defensa de la necesidad de proporcionar una base empírica para la enseñanza de la filosofía en las escuelas secundarias<sup>88</sup>.

---

87 Juan Bello, “Instituto Nacional”, *AUCH*, 10 (1853): 399-408.

88 Sesiones del 11 y 18 de enero, 1848, en *Memorias de los egresados*, 140-141. Luego del debate, Bello comentó extensamente el texto y aclaró que, desde su perspectiva, la sección de fisiología del texto de Rattier necesitaba una fuerte revisión. Además, indicó que varias partes de la ética requerían expansión. Pero a pesar de estas críticas, juzgó el libro “como una de las mejores obras que pueden adoptarse para la enseñanza elemental de la filosofía

Claramente, enfrentada a una elección entre un énfasis moral y un énfasis científico para la enseñanza, la FFH no tenía mayor duda en optar por el primero. El texto de Briseño resultó aprobado —lo que significaba su adopción oficial— y pronto se le encargó preparar el programa para la enseñanza de la filosofía con sus correspondientes exámenes. En la propuesta de 1848, Briseño incluyó las ramas de psicología, lógica, ética, historia de la filosofía y filosofía del derecho, todas las cuales, aunque en un orden diferente, se enseñaban en el curso de filosofía desde los años treinta. Pero Briseño agregó una sección de teodicea que expandía la ya fuertemente religiosa sección de ética<sup>89</sup>. Una vez más, la propuesta de Briseño fue aprobada por la Facultad y por Bello mismo, de modo que su programa de estudios fue adoptado en todas las escuelas de la República<sup>90</sup>. De allí en adelante el nombre de Briseño aparecería constantemente en todas las discusiones relacionadas con la disciplina en la Facultad de Filosofía y Humanidades. Sus opiniones no solo eran las más consideradas sino que, en muchos casos, eran las definitivas.

A pesar de su influencia en la enseñanza y dirección de la filosofía en Chile, la presencia filosófica de Briseño era menor a la de Bello. Como señaló Guillermo Feliú Cruz, Briseño no era un filósofo; más bien, era “un pedagogo de la enseñanza de la filosofía”<sup>91</sup>. Debido a su casi increíble longevidad para la época (murió a los noventa y seis años de

---

en nuestro país”. Este comentario apareció en Bello, “Filosofía, curso completo, de Mr. Rattier”, originalmente publicado por la *Revista de Santiago* en varios números entre 1848-49, e incluido en sus *Obras completas*, 3: 657-691.

89 “Acuerdos de las facultades”, *AUCH*, 5 (1848): 67-68.

90 Sesión del 22 de agosto, 1848, en *Memorias de los egresados*, 152.

91 Feliú Cruz, *Ramón Briseño*, 67.

edad), fue miembro de la FFH por sesenta y cuatro años y prestó servicios como secretario de la institución por treinta y seis. Tal presencia y continuidad le daban un poder enorme cuando las discusiones giraban en torno a la enseñanza de la filosofía, en la que difería con Bello a propósito del lugar e influencia de la religión. Sin embargo, fue Bello quien al final de cuentas determinó el curso del desarrollo filosófico a través de sus reportes quinquenales, sus reseñas, sus estudiantes, sus tratados enormemente eruditos y la influencia de su rectorado sobre toda decisión importante respecto de la enseñanza de la filosofía<sup>92</sup>. En último término, la perspectiva filosófica y educacional de Bello resultó ser la dominante porque, además de su autoridad intelectual y prestigio, contaba con el apoyo decidido del gobierno. Su manera de integrar las perspectivas religiosas y laicas evitando el conflicto en materias educacionales resultaba necesaria y funcional para un gobierno que buscaba secularizar la sociedad sin precipitar quiebres definitivos con la Iglesia. Mediante el cultivo de una disciplina que enfatizaba la conciliación por sobre el conflicto, Bello logró la consolidación de la Universidad y estableció la credibilidad de una

---

92 Aparte de las fuentes citadas en la nota 66, comentarios importantes de Bello sobre materias filosóficas, particularmente la enseñanza del ramo, se encuentran en los reportes quinquenales de 1848, 1853 y 1859. Véase los volúmenes 5, 10 y 16, respectivamente, de los *Anales de la Universidad de Chile*. Los estudiantes de Bello eran también muy influyentes, aun cuando algunos cultivaran otras disciplinas o no siguieran su pensamiento filosófico. Salvador Sanfuentes y Aníbal Pinto se encuentran entre aquellos que compartían la perspectiva filosófica de Bello, participando activamente en la selección y discusión de textos oficiales de enseñanza. Aníbal Pinto, que sería más tarde Presidente de Chile, publicó un artículo muy profesional, comparable solo a las reflexiones epistemológicas del mismo Bello. Véase su "Consideraciones sobre el método filosófico", en *AUCH*, 9 (1852): 154-167.

institución que, respetando el catolicismo, dio al gobierno el control sobre el sistema educacional público.

---

## Los filósofos comprometidos

Ramón Briseño llegó a conocer suficientemente bien las reglas de la Universidad de Chile para cumplir con sus formalidades académicas y, al mismo tiempo, usar la influencia de la Universidad en la educación nacional para promover una perspectiva católica de la disciplina. Esta vía le permitió oponerse, o al menos contrapesar, la opción filosófica moderada de Andrés Bello. En ese sentido Briseño no estaba solo, puesto que, desde una perspectiva opuesta, había intelectuales que en los años 40 y 50 también se oponían a la filosofía moderada y académica del rector de la Universidad.

Estos últimos intelectuales no sentían la necesidad de referirse a los delicados temas religiosos con un lenguaje filosófico intrincado y oscuro. Por el contrario, buscaban dar un carácter político a la disciplina, lo que significaba oponerse al cultivo académico que promovía la Universidad de Chile con su énfasis en la especialización. Estos filósofos, que llamo comprometidos, rechazaban el estudio académico de la filosofía para poder referirse explícitamente al tema religioso. Durante la década de 1840, el gobierno de Manuel Bulnes había acelerado el ritmo de secularización de la sociedad. La jerarquía católica registró con abierta molestia el hecho que el gobierno permitiera la realización de servicios religiosos protestantes en la ciudad de Valparaíso, a pesar de que la Constitución de 1833 declaraba el catolicismo como única religión del Estado. Círculos católicos fundaron en 1843 la *Revista Católica* para plantear sus perspectivas al interior de la esfera pública y defenderse de los avances

liberales en este período de mayor tolerancia política. Debido al antagonismo y polarización resultante, bastante de la actividad intelectual se enfocó específicamente en temas religiosos.

Entre estos intelectuales se encontraban José Victorino Lastarria (1817-1888) y Francisco Bilbao (1823-1865), ambos discípulos de Andrés Bello pero herederos de una tradición dieciochesca opuesta al catolicismo, y Bello mismo debido a su papel en círculos gubernamentales considerados conservadores. La obra de Lastarria y Bilbao es bastante amplia y abarca una cantidad de disciplinas, pero es en el contexto de la evolución filosófica del período que su famosa crítica de los años 40 puede entenderse en toda su magnitud. Es decir, como una reacción ante la creciente especialización de la disciplina y como un intento de reorientar la filosofía hacia la actividad política directa<sup>93</sup>.

Ni Lastarria ni Bilbao eran profesores de filosofía, ni mucho menos filósofos, pero tanto su interés en el campo como sus escritos revelan una clara postura respecto de las funciones de la disciplina. Ambos esperaban de ella que ayudara, o incluso precipitara, la transformación de la sociedad chilena, cuyos males identificaban con los tres siglos

---

93 Sobre Lastarria, véase Alejandro Fuenzalida Grandón, *Lastarria y su tiempo* y Luis Oyarzún, "Lastarria y los comienzos del pensamiento filosófico en Chile durante el siglo XIX", *Revista de Filosofía*, 1 (agosto 1949): 27-56, y también su *El pensamiento de Lastarria*. Véase también Renato Cristi, "El gesto filosófico de Lastarria", *Teoría*, N° 5-6, (diciembre 1975): 3-14, y Bernardo Subercaseaux, *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX: Lastarria, ideología y literatura*, (Santiago, 1981). Sobre Bilbao, Armando Donoso, *Bilbao y su tiempo* (Santiago, 1913), Frank MacDonald Spindler, "Francisco Bilbao, Chilean Disciple of Lamennais", *Journal of the History of Ideas*, 41, N° 3 (julio-septiembre 1980): 487-496, y Nicolás Ocaranza, "Francisco Bilbao. La conciencia de un joven liberal chileno", en Juan Luis Ossa et al., *XIX: Historias del siglo diecinueve chileno* (Santiago: Vergara / Grupo Zeta, 2005), 99-130.

de dominación española y católica. Lastarria tenía el suficiente prestigio e influencia para presentar sus ideas ante el claustro pleno de la Universidad de Chile, criticando al catolicismo en nombre de una “filosofía de la historia”, que expuso en su famoso ensayo “Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile” (1844)<sup>94</sup>. Este ensayo provocó la reacción de Andrés Bello, reveladora en sí de la utilidad de los estilos académicos de la Universidad para manejar tanto el delicado asunto religioso como los temas políticos conflictivos. Bello planteó que la presentación de Lastarria podía verse como lesiva a los estatutos de la Universidad, los cuales requerían la promoción de la investigación basada en fuentes primarias y no en la interpretación, mucho menos “filosófica”, de temas históricos. Este estilo de crítica, aunque también había desacuerdos sustantivos, permitió a Bello evitar la pugna mediante el énfasis en un problema de procedimientos<sup>95</sup>.

Por su parte, el ataque de Bilbao al catolicismo, también llevado a cabo en nombre de la filosofía, terminó produciendo más daño a su propia persona que al concepto de filosofía promovido por la Universidad. Enjuiciado y condenado por blasfemia (categoría proveniente de las leyes de impren-

---

94 *AUCH*, I (1843-1844): 199-271.

95 Andrés Bello publicó su respuesta en *El Araucano* en 1844. Se ha incluido en la edición chilena de sus *Obras completas*, 7: 71-88, y en la de Caracas, 23: 153-173. El estatuto al que se refiere Bello es el artículo 28 de la ley orgánica, en *AUCH*, I (1843-1844): 9. Estas ideas se encuentran más elaboradas en los artículos de Bello recogidos con los títulos “Modo de escribir la historia” y “Modo de estudiar la historia”, en *Obras completas*, 23: 229-253. Las implicaciones historiográficas del debate Bello-Lastarria han sido discutidas por Allen Woll en *A Functional Past*. Véase también Joseph Dager, “El debate en torno al método historiográfico en el Chile del siglo XIX”, *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 28 (2002), 97-138.

ta de 1828, no de la Iglesia) y expulsado del Instituto Nacional por la publicación de su "Sociabilidad chilena" en 1844, Bilbao, cuya vida habría de terminar trágicamente, inició un peregrinaje que lo llevó a Francia, en donde conoció y se transformó en un seguidor del ultramontano Félicité de Lamennais<sup>96</sup>. Aunque Bilbao tuvo alguna importancia intelectual, no llegó a influir en el desarrollo de la disciplina salvo en la medida en que representó una corriente crítica que tenía bases filosóficas y que se oponía claramente a la concepción académica de Bello<sup>97</sup>.

Casi lo mismo puede decirse de dos intelectuales argentinos residentes en Chile durante los años 40 y 50, Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) y Juan Bautista Alberdi (1819-1884). La obra de ambos no se restringía a la filosofía, pero lo cierto es que provenían de una tradición filosófica liberal y utilizaban argumentos filosóficos para criticar al catolicismo y legitimar sus perspectivas políticas. Alberdi, más que Sarmiento, poseía un bagaje filosófico bastante sofisticado y tenía una clara idea del potencial político de las ideas filosóficas. En su "Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea" (1842), Alberdi demos-

---

96 Véase Spindler, "Francisco Bilbao"; Solomon Lipp, *Three Chilean Thinkers*, (Waterloo, Ontario, 1975), 15-52; y Alberto Varona, *Francisco Bilbao: Revolucionario de América*, (Buenos Aires, 1973).

97 Bilbao nunca fue muy explícito respecto de su perspectiva filosófica y mucho menos sobre aquella de la Universidad. Pero sí usaba el término con frecuencia. Durante su juicio por violaciones a la ley de imprenta en 1844, cuando se le acusó de blasfemia, inmoralidad y sedición, respondió a los fiscales en el nombre de la "filosofía". Véase su "Defensa del artículo 'Sociabilidad chilena'", en *Obras completas* de Francisco Bilbao, ed. por Manuel Bilbao, 1: 50. Lo más cerca que llegó a una definición de la filosofía fue como un concepto radicalmente opuesto al catolicismo. Véase su "La América en peligro", en *Obras completas*, 2: 201, y "El ser y la reflexión [sic]-La religión y la filosofía", 2: 123-142.



tró gran dominio de las ideas filosóficas más allá de Chile. En relación a la filosofía escocesa, a pesar de reconocer la importancia de su presencia en Hispanoamérica, planteó que no había “nada menos propio que el espíritu y las formas del pensamiento del norte de Europa, para iniciar en los problemas de la filosofía a las inteligencias tiernas de la América del Sur”<sup>98</sup>. Alberdi consideró estas ideas como demasiado abstractas y defendió una concepción de la filosofía que no solo se refiriera sino que ayudara al desarrollo de los intereses nacionales en temas culturales, sociales y políticos.

El afán de Alberdi de involucrar a la filosofía en la política era característico de los filósofos comprometidos, y varios asumieron, de hecho, papeles políticos de importancia. Alberdi fue el arquitecto de la Constitución argentina de 1853. Lastarria fue, además de líder del Partido Liberal, diputado, diplomático y ministro. Sarmiento también tuvo puestos políticos y diplomáticos y fue más tarde presidente de la Argentina<sup>99</sup>. Incluso Bilbao tuvo notoriedad política a través de la Sociedad de la Igualdad y la Revolución de 1851. Lo que caracterizaba a estos intelectuales respecto de la filosofía era su afán de aplicarla a fines políticos prácticos, tales como la oposición a la influencia social de la Iglesia. Dicha perspectiva no tuvo mayor acogida entre los miembros de la comunidad

---

98 Juan Bautista Alberdi, “Ideas”, en *Escritos*, 15: 607. También en Jorge J. E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural*, 53-65. Para un buen ensayo sobre las ideas filosóficas de Alberdi y Bello, véase Arturo Ardao, “Bello y la filosofía latinoamericana”, en *Bello y la América Latina*, 179-191.

99 Para un análisis de las múltiples facetas de la obra de Sarmiento, incluyendo algunas reflexiones sobre el sustrato filosófico de algunas de sus ideas, véase Tulio Halperín Donghi, Iván Jaksic, Gwen Kirkpatrick y Francine Masiello, eds., *Sarmiento: Author of a Nation*, (Berkeley: University of California Press, 1994).

filosófica académica, pero era suficientemente importante para contar entre sus proponentes a varios de los intelectuales más destacados del período. Además, dio como resultado escritos de importancia para la vida intelectual y política del país, por mucho que representaran un fuerte contraste con aquellos de sus colegas más especializados<sup>100</sup>.

Debe tenerse en cuenta que el conflicto entre estas perspectivas no era tan beligerante como pudiera parecer dada la seriedad de los temas en cuestión. Se trataba de un grupo bastante pequeño de intelectuales que tenían mucho en común, incluyendo lazos de familia, y que eran además colegas en la misma institución educacional o funcionarios del mismo gobierno. Lastarria y Sarmiento eran ambos miembros de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y en esa capacidad participaban en reuniones con Andrés Bello y Ramón Briseño. Alberdi había egresado de la Universidad de Chile y era amigo de Bello. Incluso Bilbao mantenía una afectuosa correspondencia con Bello,<sup>101</sup> quien, a pesar de las críticas, era reconocido como la figura intelectual más importante del período.

Sin embargo, estas posturas filosóficas antagónicas mantuvieron sus diferencias y el conflicto entre ellas habría de repetirse en toda la historia de la filosofía en Chile. La Universidad permitió la coexistencia de opiniones di-

---

100 Hay otra corriente filosófica importante fuera del universo académico de la UCH que ha sido recogida por Marcelo Segall en sus artículos "Un hegeliano en Chile: José Bruner [1825-1899], su vida y su época", e "Ideas, personajes y presencia filosófica de la olvidada escuela hegeliana chilena", en *Boletín de la Universidad de Chile*, N° 9 (abril 1969): 45-53, y N° 104 (agosto 1970): 28-42, respectivamente.

101 Véanse las cartas de Bilbao fechadas 31 de julio de 1849, 15 de noviembre de 1854 y 6 de enero de 1861 en Bello, *Obras completas*, 26: 196-197, 309 y 395-397, respectivamente.

versas, cultivando un tipo de actividad filosófica que rechazaba el compromiso abiertamente político. Esto se logró mediante el fuerte control, supervisado directamente por Bello, sobre la adopción de los textos oficiales de estudio y la aprobación del currículo de las escuelas secundarias. La única tendencia que Bello no podía ni quiso enfrentar muy enfáticamente fue aquella que daba a la filosofía un carácter religioso. Esto explica la influencia de Briseño, cuyo programa de filosofía y su *Curso* estuvieron vigentes durante la mayor parte del siglo XIX. Pero Bello se aseguró que los textos de estudio, tanto el de Briseño como el de cualquier otro autor, mantuvieran un nivel mínimo de rigor, que en este caso se traducía en un énfasis en los temas lógicos.

Entre la diversidad de maneras de concebir el estudio y la difusión del conocimiento filosófico, la perspectiva de Andrés Bello resultó ser la más exitosa, pero este éxito no puede entenderse en un plano puramente filosófico. Bello mantuvo no solo a la disciplina, sino también a la Universidad, al margen de las pugnas político-ideológicas y en este esfuerzo recibió el fuerte y constante apoyo del Estado. Mientras estuvo a la cabeza del establecimiento, sus oponentes no podían sino reconocer (aunque en esto estaban de acuerdo) que Bello había instalado el mecanismo más efectivo para guiar el desarrollo de la filosofía en una dirección académica y apolítica.

Este mecanismo consistía en ubicar las discusiones filosóficas –sobre todo curriculares y relativas a exámenes y textos de estudios– bajo el control de la Facultad de Filosofía y Humanidades, cuyos miembros se comprometían a mantener el énfasis académico de la universidad y proteger a la institu-

ción de un conflicto abierto con la Iglesia Católica<sup>102</sup>. Fuera de la Universidad podían expresar las perspectivas políticas y filosóficas que quisieran y, de hecho, lo hacían con frecuencia. Pero cuando se reunían como grupo académico existía un consenso fundamental en torno a los procedimientos para la discusión y conducción de la vida académica. Un ejemplo simbólico se encuentra en el nombramiento de Ventura Marín, ya recuperado de su enfermedad, como miembro de la Facultad en 1860. Los representantes de perspectivas tan diversas como Lastarria, Briseño y Bello rindieron homenaje a este pionero de la filosofía chilena y votaron unánimemente por su incorporación<sup>103</sup>. De esta manera confirmaban a la Universidad de Chile como el centro de los estudios filosóficos y se ponían de acuerdo a propósito de sus representantes principales. Desde su cargo de rector, Bello acogió este y otros nombramientos de personas que no compartían plenamente su perspectiva, en función de establecer una tradición filosófica firmemente anclada en la Universidad. Tal es el caso de José Joaquín de Mora, el inspirador de los liberales más radicalizados y su oponente en los debates de los años veinte, nombrado miembro honorario de la Facultad en 1860<sup>104</sup>.

---

102 Todos los miembros de la Universidad debían jurar lo siguiente: "Juro obedecer la Constitución de la República, i prometo desempeñar las obligaciones que me impone el carácter de miembro de la Universidad de Chile, conforme a sus estatutos, i especialmente promover la instrucción relijiosa i moral del pueblo", *AUCH*, 1 (1843-1844): 98. En efecto, la promoción de la instrucción religiosa y moral era uno de los criterios para la selección de textos oficiales de enseñanza de filosofía. La comisión compuesta por Salvador Sanfuentes y Antonio García Reyes que examinó el *Curso*, de Briseño, recomendó su aprobación puesto que "no encuentra en toda la obra cosa alguna que pueda ofender la moral ni la conciencia religiosa de nuestra sociedad", *AUCH*, 16 (1859): 253.

103 Sesión del 6 de diciembre de 1860, en *Memorias de los egresados*, 214.

104 Sesión del 26 de septiembre de 1860, en *ibíd.*, 210.

También dio lugar a la religión en el cultivo de la disciplina mediante su apoyo —aunque no sin crítica— a la obra de Brieseño y Marín. Pero para ese momento la filosofía se encontraba no solo firmemente establecida como una actividad académica en la Universidad de Chile; se encontraba también suficientemente libre de conflictos religiosos y políticos, y la Facultad de Filosofía y Humanidades mantenía un control efectivo sobre el cultivo y la enseñanza de la filosofía a nivel nacional.

La perspectiva académica de la filosofía prevaleció sobre la militantemente política y religiosa debido a la importancia y legitimidad cada vez mayor de la Universidad de Chile. De no ser por el fuerte apoyo estatal al establecimiento, las discusiones intelectuales, especialmente aquellas de contenido filosófico, hubieran girado más fuertemente en torno a la política. Bello logró crear una institución de educación superior que se ubicaba por encima de los conflictos políticos, en la medida que era posible dada la dependencia respecto del gobierno. La consolidación de la Universidad trajo consigo la despolitización de las disciplinas académicas, al menos en la etapa crucial de su formación (esto habría de cambiar durante el siglo XX). La filosofía resultó ser uno de los ejemplos principales, y quizás incluso la prueba, de que esta despolitización era posible. Andrés Bello demostró esto mediante su propio trabajo filosófico, en particular su altamente especializada obra *Filosofía del entendimiento*.

Los filósofos de orientación política reaccionaron ante este tipo de especialización académica mediante la elaboración de una perspectiva que defendía una conexión directa entre lo filosófico y lo político. Los más radicales entre ellos estaban más interesados en la lucha política y la influencia social que en la definición de la vida académica, y de este

modo renunciaron al control de la educación superior. Así, Bello pudo definir la naturaleza del cultivo filosófico como también de otros campos en que era igualmente competente. Pero esta influencia estaba directamente relacionada con el apoyo proporcionado por los gobiernos de Manuel Bulnes y Manuel Montt para transformar la Universidad de Chile en el centro de la educación superior y de la vida intelectual en el país. A pesar de esto, Bello encontró fuerte oposición entre los filósofos comprometidos y los religiosos. Sin duda, la filosofía de inspiración política representaba una corriente intelectual de importancia en el país. Pero no era vista como actividad académica en momentos en que la legitimidad académica se iba transformando en el patrón principal de medida. En ese sentido, la vida intelectual chilena recibió un impacto enorme debido a la creación y consolidación de la Universidad de Chile. Así, la relación entre filosofía y educación superior, que necesariamente había de enfrentar un problema de equilibrio entre pensamiento laico y religión, entre racionalismo y fe, contribuyó a la secularización de la sociedad chilena, que se distingue de otras experiencias hispanoamericanas por ser un proceso gradual y anclado en instituciones estatales.

## Capítulo II

### LA ERA DEL POSITIVISMO, 1865-1920

En la Universidad de Chile se concentraron grandes talentos y sus miembros tuvieron una gran influencia sobre la cultura, la educación y la política del país. La vida intelectual en Chile, sin embargo, logró prosperar más allá de la universidad. Esto sucedió particularmente con la llegada de las ideas positivistas, que pusieron a disposición de los intelectuales una nueva serie de argumentos para, por un lado, oponerse a la influencia cultural de la Iglesia Católica y, por otro, promover la secularización de la sociedad en formas más profundas que las que se habían intentado hasta entonces.

Aunque en sus inicios el positivismo se desarrolló en pequeños, pero influyentes, círculos intelectuales fuera de los claustros universitarios, no pasó mucho tiempo antes de que el movimiento penetrara en la Universidad de Chile. En gran medida esto fue obra de Valentín Letelier, tal vez el más importante positivista chileno, pero el éxito de esta escuela de pensamiento no habría sido posible sin los esfuerzos del incansable José Victorino Lastarria, quien difundió las nociones de las ideas positivistas con el entusiasmo de un nuevo converso. No fue el único, ya que muchos inte-

lectuales jóvenes hicieron eco de sus ideas y las discutieron en círculos intelectuales recién creados, como el Círculo de Amigos de las Letras y la Academia de Bellas Letras.

Al igual que en otros países de Hispanoamérica, especialmente en México y Brasil, el positivismo tuvo un fuerte impacto en la educación y la política. En Cuba, Enrique José Varona modernizó el sistema educativo en base a los lineamientos positivistas. Aunque con diferencias significativas entre cada nación en cuanto al grado y profundidad de la influencia positivista, esta escuela de pensamiento logró establecer sus bases en el continente, especialmente debido a que proporcionó el fundamento para tratar de resolver algunos de los problemas clave que enfrentaban la sociedad y sus intelectuales. En Chile, el positivismo pasó a formar parte del debate en curso sobre la naturaleza de la educación, que fue a su vez la expresión de un debate más amplio sobre el papel de la Iglesia Católica en la vida nacional.

---

## La introducción del positivismo en Chile

José Victorino Lastarria fue el primer intelectual chileno en proclamar públicamente su adhesión al positivismo y difundirlo en círculos liberales. No logró, empero, influir en la Universidad de Chile ni en su enfoque educativo tanto como hubiera querido. La Universidad estaba sólidamente establecida por entonces y, además, controlaba la mayor parte de la vida intelectual y la educación en el país. De hecho, la actividad intelectual, al menos la que tuvo lugar dentro de la institución, evitó las posturas políticas manifiestas. El propio Lastarria se había mostrado conforme con su papel en la Universidad, pues, aunque criticó a la institución en



sus escritos, aceptó el cargo de decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades en 1860. Participó en las reuniones periódicas de la facultad y cooperó activamente en una de las actividades más importantes de la FFH: la supervisión de la educación primaria. Pero se sentía limitado en su cargo universitario. Anhelaba poder utilizar el positivismo para exponer sus posturas anticlericales, algo que sabía que no podía hacer desde un órgano del Estado como era la UCH.

En esta época, hubo un sentido de urgencia en la sociedad chilena respecto de la cuestión religiosa. Durante la década de 1870, el conflicto entre la Iglesia y el Estado dejó de ser un secreto a voces: para entonces, había fragmentado profundamente la política y la sociedad chilena. Los liberales habían conseguido posicionarse en los círculos gubernamentales y muchas de las medidas que disminuían la influencia de la Iglesia habían sido promulgadas a partir de la década de 1840. En respuesta, la Iglesia Católica se mostró más ideológica e intolerante ante las corrientes liberales, condenadas por Pío IX en el *Syllabus Erroris* (1864). El clero chileno adhirió incondicionalmente a esta y otras encíclicas, condenando al liberalismo e incentivando la creación de círculos de católicos militantes, como la Sociedad de Amigos del País (1865), dirigida por Abdón Cifuentes. El positivismo llegó en esta época de crecientes conflictos ideológicos y arrojó más leña al fuego, sumándose a las posturas anticlericales y antiteológicas<sup>1</sup>.

---

1 Los diferentes aspectos del enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado en la época de la influencia positivista han sido discutidos por Ricardo Krebs, editor y colaborador de *Catolicismo y laicismo*. Véase también Donoso, *Las ideas políticas* y Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?: Política y secularización en Chile (1845-1885)* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008).

En sus *Recuerdos literarios*, Lastarria señala que su interés por el positivismo comenzó cuando se encontró fortuitamente con la obra de Comte en 1868<sup>2</sup>. Le impresionó, en especial, la noción clave de “progreso”, que Comte define como el desarrollo sucesivo de la sociedad a través de tres etapas: teológica, metafísica y científica<sup>3</sup>. El uso del positivismo en Lastarria era, en el mejor de los casos, selectivo, pues, aunque adhería a la concepción positivista de que el paso de una etapa a otra de desarrollo social era inevitable, seguía siendo un liberal defensor del individuo y del *laissez-faire*. Como Thomas Bader ha señalado, esto dio lugar a la combinación poco elegante de positivismo “absoluto”, es decir, la creencia en la necesidad de reformar la sociedad a fin de reflejar las “leyes sociales”, y la incondicional defensa de las libertades individuales característica del liberalismo del *laissez-faire*<sup>4</sup>. Lastarria no estaba tan preocupado por la consistencia de sus opiniones. En cambio, sí se mostró convencido por los argumentos que le proporcionó el positivismo para atacar la influencia de la religión en la sociedad. Por ejemplo, el positivismo le permitió concluir que “el imperio de las creencias religiosas está debilitado, y todas las tradiciones que forman el bagaje del antiguo régimen son contrarias a la justicia social, porque estorban la acción de la libertad y del progreso, que son las leyes de la humanidad”<sup>5</sup>.

---

2 Lastarria, *Recuerdos literarios*, 270. Para una discusión del encuentro de Lastarria con el positivismo, véase Woll, *A Functional Past*, 175-180; y Thomas Bader, “Early Positivist Thought”, 376-393. Sobre el positivismo latinoamericano, véase Leopoldo Zea, *Dos etapas*, y *Pensamiento positivista*. Véase también Ralph Lee Woodward, ed., *Positivism in Latin America*, y Kilgore, “The Development of Positivism in Latin America”, 23-42.

3 Lastarria, *Recuerdos*, 461-62 y 492-99.

4 Bader, “Early Positivist Thought”, 381.

5 Lastarria, *Recuerdos*, 419.

Los conceptos de “libertad” y “progreso” representan la adaptación de Lastarria del “orden y progreso” positivista y revelan su adhesión a los principios liberales. Él no era un ortodoxo comtiano ni mucho menos, pero el positivismo, utilizado selectivamente, le permitió discutir ideas relevantes para la sociedad de su tiempo. Lastarria presentó sus ideas positivistas en la fundación del Círculo de Amigos de las Letras en 1869 y en la Academia de Bellas Letras en 1873, donde pronunció los discursos inaugurales<sup>6</sup>. La Academia, en particular, atrajo una gran atención de inmediato, sumándose a ella muchos de los más destacados intelectuales y políticos de la época, incluyendo el futuro presidente José Manuel Balmaceda, Guillermo y Manuel Antonio Matta, Gabriel René Moreno y los historiadores Diego Barros Arana, Benjamín Vicuña Mackenna y Miguel Luis Amunátegui<sup>7</sup>.

El positivismo fue, sin duda, una nueva y atractiva importación intelectual, pero las razones para su éxito en la Academia iban más allá de la mera curiosidad intelectual. Un año antes, la educación se convertía en el centro de las crecientes tensiones entre la Iglesia, el Estado y los partidos que los apoyaban. Esto ocurrió cuando el gobierno de Federico Errázuriz Zañartu (1871-1875) nombró a Abdón Cifuentes, católico conservador, como ministro de educación con el fin de apaciguar a los ya fastidiados conservadores por la influencia liberal en la educación. Una de las primeras medidas de Cifuentes fue obligar a Diego Barros Arana a que dejara su cargo como rector del Instituto Nacional, con el argumento de que el destacado historiador era inca-

---

6 Estos discursos fueron publicados con el título de *Lecciones de política positiva profesadas en la Academia de Bellas Letras* (París, 1875).

7 *Ibid.*, 489-91.

paz de mantener la disciplina y la moralidad dentro del IN<sup>8</sup>. Evidentemente, entraban en juego diferencias ideológicas y opiniones contrapuestas sobre la educación. Por un lado, los estudiantes y amigos de Barros Arana creyeron que el rector había sido forzado a dejar su cargo debido a su papel en la promoción de una educación laica y cada vez más orientada hacia lo científico en el establecimiento de educación secundaria más importante de la nación. Por otra parte, Cifuentes estaba decidido a reformar la ya fuerte tradición del *Estado docente* —el control gubernamental de la educación nacional—, principalmente debido a que ese control había caído en manos anticlericales. Promulgó una ley que, en efecto, eliminaba el monopolio del gobierno sobre la educación al permitir que las escuelas privadas, que en Chile eran esencialmente católicas, otorgaran títulos reconocidos por el Estado. Con el tiempo, la ley llevó a tal confusión y proliferación de títulos que el gobierno se vio obligado a dejarla sin efecto, y a remover de su cargo a Cifuentes<sup>9</sup>. Los conservadores se retiraron de la administración de Errázuriz poco después de estos hechos.

En la época de la fundación de la Academia, en 1873, hubo un gran temor con respecto al futuro de la educación laica, controlada por un gobierno influido por los liberales. Lastarria y sus orientaciones positivistas tocaron la fibra sensible en un público que descubrió que el anticlericalismo estaba respaldado no solo por una distinguida escuela francesa de pensamiento, sino también justificado por una base supuestamente científica. El positivismo, tal como fue

---

8 Cifuentes, *Memorias*, tomo 2: 53-66.

9 Luis Galdames, *Historia*, 456-57; Cifuentes, *Memorias*; Alfredo Riquelme Segovia, "Abdón Cifuentes frente a la laicización de la sociedad. Las bases ideológicas", en *Catolicismo y Laicismo*, ed. Krebs, 119-151.

introducido por Lastarria, ofrecía una tribuna para la discusión de los problemas existentes en la educación nacional, además de una escuela de pensamiento que prometía un cambio radical en el pensar religioso que, según los liberales, todavía tenía una gran influencia en Chile.

De esta manera, la introducción del positivismo en Chile llevaba el sello de problemas políticos y educacionales muy específicos a fines de la década de 1860 y principios de 1870. El positivismo también llevaba el sello de Lastarria, quien encontró en esta escuela un instrumento de crítica filosófica para atacar al catolicismo y una atractiva idea de “progreso” que le ofreció a él y a otros una filosofía orientadora para las reformas en el ámbito social. Aunque el énfasis en los temas sociales representaba una alternativa a la filosofía chilena altamente especializada que impulsaba la Universidad de Chile, la noción de “progreso” era todavía muy abstracta y, probablemente, poco atractiva para la sociedad en general, a cuyo servicio los positivistas chilenos, como Lastarria, pretendían ponerse. El “progreso” era en algún sentido tangible. Durante la segunda mitad del siglo XIX hubo un notable aumento de vías de ferrocarril, líneas telegráficas, comercio internacional y otros resultados considerables en industrialización y crecimiento económico. Pero la noción de “progreso” de Lastarria era fundamentalmente un desarrollo social hipotético, cuya prioridad más urgente era la superación de la etapa “teológica” en el Chile católico.

Los miembros de la Facultad de Teología de la UCH tenían muy claro que el anticlericalismo estaba detrás de la introducción de las ideas positivistas. Pensadores católicos como Guillermo Juan Cáster (1842-1906) seguían atacando al liberalismo en 1878 como una ideología empeñada en

destruir a la Iglesia. Suponían que los exponentes del positivismo eran los mismos liberales de antaño. Al relacionar el liberalismo con la masonería, la organización secreta a la que muchos positivistas chilenos pertenecían, Cártter transmitió el mensaje de que, independientemente de cómo se hicieran llamar, los católicos considerarían a los liberales y a sus herederos positivistas “una misma cosa”<sup>10</sup>. Cabe destacar que estos ataques contra el liberalismo se realizaban y se publicaban a través de la UCH, es decir, la institución que mejor expresaba el control estatal de la educación. El gobierno no se vio amenazado por las manifestaciones públicas de los católicos contra el liberalismo que caracterizaba su política educativa, pero fue suficientemente astuto para no aparecer como censor de la doctrina católica. En el clima de finales de la década de 1870, cuando el gobierno restableció el firme control del sistema educacional, las protestas católicas eran síntomas de su declive más que de su ascenso. En 1883, Joaquín Larraín Gandarillas (1822-1897), decano de la Facultad de Teología de la UCH, se molestó con la creciente influencia del positivismo en las aulas de la República, tachando a aquella escuela como “esta triste filosofía que predica el materialismo y el ateísmo”<sup>11</sup>.

La reacción católica se explica por el crecimiento sustancial de la influencia del positivismo en el país y por el esfuerzo de los positivistas para transformar el plan de estudios en las escuelas chilenas. La educación era un ámbito en el cual los positivistas se centraron mayoritariamente, porque, por un lado, muchos de sus más destacados seguidores eran influyentes educadores y, por otro, compartían con los cató-

---

10 Guillermo Juan Cártter, “El liberalismo”, *AUCH*, 53-54 (1878): 87-141.

11 Joaquín Larraín Gandarillas, “Examen”, 740.

licos la creencia de que quien controlara el sistema educacional tendría una voz muy importante en la configuración de los valores y el carácter de la sociedad chilena<sup>12</sup>.

El interés de los positivistas en materias educacionales era compatible con el deseo de los liberales de promover sus puntos de vista anticlericales y recuperar algo del terreno perdido a manos de las fuerzas conservadoras-clericales a principios de la década de 1870. Esto no tardó mucho en suceder, pues varios intelectuales, que tenían una particular preocupación por la educación pública y que estaban al tanto de las ideas positivistas, lograron ocupar cargos influyentes a mediados de 1870. Miguel Luis Amunátegui, por ejemplo, en su cargo de Ministro de Instrucción Pública durante la administración de Aníbal Pinto (1876-1881) puso un fuerte énfasis en la enseñanza de materias científicas en las escuelas secundarias. Diego Barros Arana, que ya había hecho lo mismo durante la década de 1860 en el Instituto Nacional, colaboró estrechamente con Amunátegui en la elaboración de la Ley de Enseñanza Secundaria y de Educación Superior en 1879, una ley que institucionalizó la enseñanza de la ciencia<sup>13</sup>. Hubo muchas otras importantes reformas educativas en la ley de 1879, pero el énfasis en la ciencia fue fundamental para los positivistas que buscaban neutralizar, y hasta eliminar, los vestigios educacionales de contenido religioso en las escuelas secundarias de la República<sup>14</sup>.

Inicialmente, los positivistas utilizaron la filosofía de

12 Para el debate de las perspectivas católicas y positivistas en la educación, véase Krebs, "El pensamiento", y María Eugenia Pinto Passi, "El positivismo chileno y la laicización de la sociedad", 1814-1884, ambos en *Catolicismo y laicismo*, ed. Krebs, 7-74 y 211-255, respectivamente.

13 Campos Harriet, *Desarrollo educacional*, 80-84.

14 Stephen L. Fogg, "Positivism in Chile", en especial el capítulo 6, titulado "Positivism in Santiago from the late 1870's through 1891", 167-220.

Comte para atacar al clericalismo. Sin embargo, dirigieron cada vez más su atención hacia la educación, pues creían que si el positivismo contribuía en esta área podría ayudar en su interés a corto plazo de atacar políticamente a la Iglesia Católica y en su interés a largo plazo de reformar la sociedad. Una prueba de la fuerte preocupación positivista en temas educacionales provino de Juan Enrique Lagarrigue (1852-1927), quien declaró en 1878 que la mejor manera de disminuir la influencia de la Iglesia en la sociedad era desarrollando planes de estudio que permitieran a los chilenos pensar por sí mismos, sin la ayuda de doctrinas y prácticas católicas. El plan de estudios que propuso estaba basado fundamentalmente en las seis ciencias recomendadas por Comte, a saber, matemáticas, astronomía, física, química, biología y sociología. A su juicio, solo la enseñanza de la ciencia podía llevar a cabo la unidad de las ideas que conducirían al progreso de la sociedad<sup>15</sup>.

Para Lagarrigue, tan importante como la enseñanza de la ciencia era la educación femenina. Creía que, mientras la mujer se mantuviera como la “esclava obligada [...] de las preocupaciones religiosas”, continuarían los problemas de división en la sociedad. “La escuela de preceptoras, entre nosotros, está en manos de monjas”, indicó, “que sólo saben rezar y orar. Y esas monjas forman a las preceptoras, y las preceptoras a las niñas que han de ser las madres de las nuevas generaciones. ¡Pobre progreso! ¡Pobre patria!”<sup>16</sup>. Los argumentos de Lagarrigue, en ese sentido, eran reflejo de las medidas ya adoptadas por el ministro Miguel Luis Amunátegui, que permitían a las mujeres obtener títulos

---

15 Juan Enrique Lagarrigue, “Necesidad”, 388.

16 *Ibid.*, 392.



profesionales y asistir a institutos tecnológicos<sup>17</sup>. El motivo de estas reformas, al menos inicialmente, fue debilitar aun más la influencia de la Iglesia a través de la educación laica de las mujeres.

La Iglesia católica no se mostró indiferente ante estos ataques anticlericales. Sin embargo, sus intereses en los asuntos educacionales se vieron obstaculizados por los urgentes problemas derivados de la muerte del arzobispo Rafael Valentín Valdivieso en 1878. Ejerciendo los derechos vi-reinales del patronato, el gobierno de Aníbal Pinto nombró en su lugar a Francisco de Paula Taforó, quien no fue aceptado ni por los conservadores chilenos ni por los miembros del clero. Por ello, y a pesar de las gestiones de ambas partes ante el Papa, el Arzobispado permaneció vacante hasta 1887, comprometiendo gravemente las ya tensas relaciones entre la Iglesia y el Estado. Cuando Mariano Casanova fue nombrado finalmente en 1887, la Iglesia estaba en condiciones de prestar una mayor atención a la educación. Los primeros pasos incluyeron la creación de la Pontificia Universidad Católica en 1888 y el nombramiento de Joaquín Larraín Gandarillas como rector.

Los principales objetivos para el establecimiento de la Universidad Católica incluían la integración de la fe católica en el proceso educativo y la defensa de los estudios religiosos de los ataques de las instituciones del Estado<sup>18</sup>. Como Daniel C. Levy ha señalado, la creación de la Universidad Católica en Chile representó una alternativa católica a la UCH y el primer desafío al control estatal en la educación superior en América Latina<sup>19</sup>. La naciente universidad no

---

17 Labarca, *Historia*, 163 y 168.

18 Pontificia Universidad Católica, *Presencia de la filosofía*, 47-48.

19 Daniel C. Levy, *Higher Education*, 80-81.

podía competir con el alcance, el financiamiento y el prestigio de la antigua UCH, aunque lo lograría con el tiempo, de modo que su función inicial fue en gran medida simbólica; un síntoma de la derrota eclesiástica en el enfrentamiento por el control de la educación<sup>20</sup>.

Los propios positivistas no se centraron exclusivamente en la educación, ya que consideraron el positivismo desde diferentes ángulos. El hermano de Juan Enrique Lagarrigue, Jorge, por ejemplo, mostró un interés por la Religión de la Humanidad de Comte. En un viaje a París en 1876 tomó contacto con los seguidores de las dos corrientes positivistas más importantes dirigidas por el heterodoxo Emile Littré y el ortodoxo Pierre Laffitte, lo que convenció a Jorge Lagarrigue (1854-1894) de que la Religión de la Humanidad de Comte no era la invención propia de su estado senil, como había llegado a creer, sino que, en efecto, era la culminación de su filosofía. Lagarrigue, al igual que Lastarria y la mayoría de los positivistas chilenos, había estudiado a Comte a través de Littré, quien rechazó las concepciones religiosas de su mentor. Tanto Lagarrigue como Lastarria absorbieron las condenas de Littré sobre las últimas concepciones de Comte. Jorge Lagarrigue, de hecho, declaró en 1875 que Comte había traicionado su propio método "objetivo" y había cometido el grave error de convertirse en sus últimas obras a la "subjetividad", vale decir, a la religión<sup>21</sup>.

Durante el transcurso de su estadía en París, sin embargo, Jorge Lagarrigue cambió de parecer. En su "Una conversión a la Religión de la Humanidad" (1879), declaró haber sido engañado por Littré, quien le impidió comprender a

---

20 Ibid., 81.

21 Jorge Lagarrigue, "La filosofía positiva", 638.

cabalidad las ideas de Comte en su última etapa<sup>22</sup>. Ahora su postura era que la Religión de la Humanidad de Comte representaba la aplicación social y política de los conceptos cardinales del *Cours de Philosophie Positive*. La Religión de la Humanidad fue el clímax de la filosofía de Comte, a juicio de Lagarrigue, y no un giro equivocado. Mediante la integración de la ciencia y la fe, Comte había logrado una síntesis que efectivamente podía suplantar la teología en general y el catolicismo en particular. Como él mismo señaló, “jamás ninguna religión ha podido realizar esta unidad [de ideas] tan completamente como la Religión de la Humanidad, porque ninguna ha podido ligar, como ella, alrededor de su fundamento principal nuestras tres grandes facultades: el sentimiento, la inteligencia y la actividad”<sup>23</sup>.

Otro motivo importante en la conversión de Lagarrigue fue su idea de que el positivismo religioso trascendió la simple fase crítica y, además, tenía algo que ofrecer en el sentido de las creencias. Sugirió que, a pesar de los ataques en su contra, el catolicismo aún era fuerte y seguiría siéndolo mientras no hubiera otra alternativa para sustituirlo, tal como un sistema de creencias basado en la ciencia que también proporcionara bienestar moral para la humanidad<sup>24</sup>. Es posible que haya habido un cierto pragmatismo en las consideraciones de Lagarrigue, puesto que se interesaba por el orden social, pero no hay duda de que creía profundamente en la necesidad de un énfasis moral. Al relatar sus años de formación en el Instituto Nacional, recordó haber acogido muchas ideas científicas que derribaron su creencia en el catolicismo, “pero ninguna creen-

---

22 Jorge Lagarrigue, “Una conversión”, 228-246.

23 *Ibíd.*, 236.

24 *Ibíd.*, 237-238.

cia nueva reemplazaba a la antigua". Y añadió: "estábamos en la duda, en la irresolución, sin concepción alguna del mundo ni de la humanidad"<sup>25</sup>. Su confianza en el positivismo se restableció a través de sus contactos con los positivistas parisinos ortodoxos. El respaldo de ellos y su lectura de la última obra de Comte lo llevaron a concluir que sin la Religión de la Humanidad "nada de estable puede construirse en la sociedad"<sup>26</sup>.

Irónicamente, la religión que Jorge Lagarrigue anhelaba para toda la humanidad encontró solo unos pocos adherentes en Chile. Su propio hermano Juan Enrique se le unió en esta nueva creencia después de muchos esfuerzos en 1881<sup>27</sup>. Ambos escribieron abundantemente y pudieron haber tenido una mayor influencia en el país si no hubiera sido por su apoyo al asediado gobierno de José Manuel Balmaceda (1886-1891). Balmaceda fue un firme defensor de muchas de las reformas que pretendían los positivistas, como la secularización de la sociedad y el control estatal de la educación. Además, estaba familiarizado con la doctrina, la cual cultivó en la Academia de Bellas Letras. Como presidente de la República y, particularmente, durante la última parte de su gobierno, Balmaceda actuó según sus críticos sin preocuparse demasiado por la opinión del Congreso. Los hermanos Lagarrigue, que denunciaron el parlamentarismo y aprobaron las tendencias autoritarias de Comte, se unieron al acorralado Balmaceda en momentos en que se le acusaba de abusar de las prerrogativas del poder ejecutivo<sup>28</sup>.

---

25 Ibid., 231.

26 Ibid., 244.

27 Jorge Lagarrigue, "Trozos del diario íntimo", en Leopoldo Zea, *Pensamiento positivista*, 159.

28 Woll, *A Functional Past*, 182; Zea, *Dos etapas*, 210-215. Para un resumen del

Los positivistas más eclécticos como Valentín Letelier manifestaron su descontento con Balmaceda precisamente por imponer el poder ejecutivo ante el congreso. El autoritarismo de Balmaceda les recordó el apoyo de Comte a Luis Napoleón, que rechazaban tan enérgicamente como su Religión de la Humanidad. Aunque sin duda eran defensores de un gobierno fuerte, los positivistas chilenos no tenían estómago para aceptar el autoritarismo de Balmaceda. Valentín Letelier, así, se puso del lado de las fuerzas del Congreso que derrotaron a Balmaceda en la guerra civil de 1891<sup>29</sup>.

La división entre los positivistas se basaba en ideas. A la larga, sin embargo, sus afiliaciones políticas y sus bandos en la guerra civil inclinaron la balanza hacia la corriente que terminaría imponiéndose. En este caso, fue el positivismo de Valentín Letelier el que tuvo mayor influencia en las décadas posteriores.

---

### **El positivismo de Valentín Letelier y las influencias germánicas**

En este contexto político e intelectual, Valentín Letelier (1852-1919) desarrolló su pensamiento y alcanzó una posición influyente que dejaría una profunda huella en la educación chilena en general y en la filosofía en particular. Letelier estudió en el Instituto Nacional entre 1867 y 1871, donde Diego Barros Arana le dedicó una especial atención por sus talentos. Como estudiante de Derecho en la UCH

---

gobierno de Balmaceda, véase Harold Blakemore, "Chile", *The Cambridge History*, 5; 499-551. Véase también Luis Ortega, ed., *La Guerra Civil de 1891: Cien años hoy* (Santiago: Universidad de Santiago de Chile, 1991).

29 Peter J. Schlinger, "Cien años", 78; y Lipp, *Three Chilean Thinkers*, 88-89.

entre 1872 y 1875, Letelier fue testigo de la remoción de su mentor de la rectoría del Instituto por el ministro Abdón Cifuentes. Fue este hecho, así como también la introducción del positivismo en la Academia, lo que dio forma a muchas de sus convicciones sobre la educación pública y la filosofía en el futuro<sup>30</sup>.

Tras una breve carrera como profesor de filosofía en la nortina ciudad minera de Copiapó, la cuna del Partido Radical, Letelier retornó a Santiago en 1878 para convertirse en miembro del Congreso. Su retorno ocurrió en un momento en que los positivistas continuaban debatiendo si seguir el positivismo ortodoxo o heterodoxo. No obstante, todos ellos compartían un fuerte compromiso anticlerical y un interés en la reforma educacional. La reforma de 1879, en particular, representó una victoria importante para los educadores con tendencias positivistas, quienes impulsaron la institucionalización de la enseñanza de la ciencia y lograron que los cursos de religión no fueran obligatorios<sup>31</sup>. A su regreso a Santiago, Letelier se unió a las filas de los intelectuales interesados en promover la transformación educacional, coincidiendo con un momento de graves enfrentamientos entre Chile y sus vecinos del norte.

Las circunstancias de la Guerra del Pacífico (1879-1883) retrasaron la aplicación de las reformas, pero no impidieron

---

30 La biografía más importante de Valentín Letelier es la de Galdames, *Valentín Letelier y su obra*. Otras fuentes importantes sobre Letelier son Sehlinger, "Thought and Influence", Jobet, *Doctrina y praxis*, 283-347, y Letelier y sus continuadores. También Lipp, *Three Chilean Thinkers*, 53-100, y Sehlinger, "Cien años", 72-85. Véase también *Valentín Letelier: Estudios sobre política, gobierno y administración pública*, compilado por Eduardo Araya Moreno y Diego Barría Traverso, quienes además aportan estudios introductorios importantes (Santiago: Editorial Universitaria, 2011).

31 Campos Harriet, *Desarrollo educacional*, 83.

que los positivistas analizaran los problemas de la educación nacional y reflexionaran sobre los principios de esta escuela filosófica. Hacia 1882 era evidente que Letelier había optado por el positivismo heterodoxo. Él y su amigo Jorge Lagarrigue asistían a las reuniones de la Sociedad de la Ilustración, una versión de la Academia de Bellas Letras para miembros más jóvenes. Letelier, sin embargo, rechazó la invitación de Lagarrigue para unirse a la Religión de la Humanidad. Un molesto Lagarrigue comentó que él y Letelier se habían reunido en París, en 1882, para discutir el positivismo. Tras una larga y frustrante discusión, Lagarrigue concluyó que “la hidra revolucionaria, el orgullo y la vanidad, dándole la infalibilidad personal, impiden la conversión de Letelier”<sup>32</sup>.

La negativa de Letelier de convertirse al positivismo ortodoxo no implicaba un rechazo total de la doctrina. En particular, compartía la ley de los tres estadios y creía que la educación constituía el vehículo para alcanzar la tercera y culminante etapa científica. En 1882, Letelier emprendió una breve carrera diplomática que lo llevó a Prusia, donde estudió en el terreno su sistema educacional, quedando admirado con las prácticas educacionales de ese país. En particular, vio con buenos ojos que las escuelas estuvieran libres de cualquier tipo de interferencia religiosa. Durante tres años pudo examinar el funcionamiento de la educación en todos sus niveles. A su regreso, se mostró convencido de que en Chile se podían introducir prácticas similares, particularmente las relacionadas con la separación de la Iglesia y el Estado en materias educacionales, así como también lo que entendía como una educación integral, es decir, una combinación de elementos intelectuales y prácticos en to-

---

32 Jorge Lagarrigue, “Trozos”, 160.

dos los niveles educacionales. Además, consideró que la formación docente, en la cual los alemanes pusieron un especial interés, podía ser traída a Chile. Llegó a ser un firme defensor de la formación pedagógica en el país, pues creía que, si a los profesores se les inculcaban los valores positivistas, se podían llevar a cabo profundas transformaciones en la sociedad<sup>33</sup>.

A su regreso a Chile en 1885, su mayor preocupación fue crear un instituto pedagógico. Encontró un público interesado entre las autoridades del recién instalado gobierno de Balmaceda. Discutió el proyecto con el ministro de Instrucción Pública, Pedro Montt, quien hizo suyos los argumentos de Letelier. A pesar de que el proyecto tuvo una favorable acogida por parte de miembros influyentes del gobierno, su implementación se retrasó por las constantes crisis del gabinete, que abundaron en el período de Balmaceda. No fue sino hasta 1888 que el ministro Federico Puga Borne, amigo de Letelier, aprobó el plan y encargó al embajador chileno en Berlín, Domingo Gana Cruz, la contratación de seis profesores alemanes para formar el cuerpo docente del Instituto Pedagógico (IP). Aunque el propio Puga renunció luego de una crisis de gabinete, Letelier tuvo la fortuna y la suficiente constancia para asegurar el apoyo de otro ministro, Julio Bañados Espinosa. Fue Bañados quien, finalmente, fundó el Instituto Pedagógico el 29 de abril de 1889<sup>34</sup>.

El IP combinó elementos franceses y alemanes. Franceses, en la medida en que sus estudiantes fueron seleccio-

---

33 William Walter Sywak ha estudiado extensamente los rasgos educacionales alemanes que los chilenos, y particularmente Letelier, introdujeron en Chile. Véase su "Values".

34 Letelier describió la fundación del Instituto Pedagógico en detalle en *La lucha por la cultura*, 355-419.



nados 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. Letelier era consciente del uso de modelos extranjeros y defendió sus medidas diciendo que “si contratamos maestros alemanes, no lo hicimos así por especial inclinación a la raza germánica, sino por ser Alemania la nación donde mejor se preparan los aspirantes al magisterio docente y donde nuestra demanda había de ser contestada con mayor oferta de servicios”<sup>35</sup>. Señaló que los propios educadores franceses habían rendido homenaje a la superioridad de la pedagogía alemana. Por ello, utilizar la mejor educación pedagógica disponible no solo resultaba sensato, sino que también era “la única manera de aprovechar la cultura de todos”<sup>36</sup>.

Las realidades nacionales también influyeron en la concepción del IP, pues Letelier estaba al tanto de que la innovación no siempre era aceptada en las instituciones más establecidas. Estaba especialmente preocupado por el Instituto Nacional y la Universidad de Chile, y buscó establecer la nueva escuela, al menos durante sus primeras etapas, con independencia de estas dos instituciones. De hecho, la principal oposición a la creación del Instituto Pedagógico no provino de los círculos clericales, que entonces estaban ocupados en la creación de la Universidad Católica (1888), sino desde la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UCH. La facultad cuestionó la legalidad del IP y, aunque era su obligación discutir y aprobar el plan de estudios, postergó el examen del currículo propuesto por un año. Cuando

---

35 Ibid., 398.

36 Ibid., 397-98.

finalmente elaboró su informe, la Facultad exigió el restablecimiento de la enseñanza de la metafísica y la teodicea, asignaturas que habían sido excluidas en la propuesta inicial. Muy a pesar de los partidarios del IP, no hubo más que aceptar<sup>37</sup>.

Las razones para la rivalidad de la FFH incluían, según Letelier, la desconfianza con que se recibieron muchas iniciativas del gobierno de Balmaceda en ese momento, así como también el carácter experimental del IP<sup>38</sup>. Letelier fue un firme opositor de Balmaceda, pero separó sus convicciones políticas de su interés por el establecimiento del IP, el que sabía que no podría realizarse sin el apoyo del gobierno. Para los miembros de la FFH, el Instituto Pedagógico era más que un problema político: sintieron sus disciplinas invadidas por educadores que elevaban la pedagogía a la categoría de ciencia. También eran conscientes de que muchos profesores se sentían amenazados por la naturaleza y los objetivos de la educación en el IP, que no ocultaban las intenciones de reformar la enseñanza secundaria. Con el tiempo, varios profesores chilenos se sintieron injustamente desplazados por extranjeros, cuyos títulos algunos consideraron cuestionables<sup>39</sup>.

El gobierno, no obstante, prestó un fuerte apoyo al IP e incluso le otorgó un reconocimiento universitario que convertía a sus profesores en miembros titulares del FFH. El

---

37 Ibid., 393.

38 Ibid., 389.

39 La crítica más fuerte contra las influencias alemanas en la educación en general, y a los profesores alemanes en particular, es la de Eduardo de la Barra, siendo él mismo un positivista y defensor de la educación pública laica. Véase su *El embrujamiento alemán*. Véase también Carl Solberg, *Immigration and Nationalism*, 75-80. Sobre la reacción de la Facultad de Filosofía y Humanidades ante la creación del IP, véase Guirao, *Historia*, 84.

Instituto ofreció el título de Profesor de Estado, que era básicamente una certificación para la enseñanza secundaria, en diferentes disciplinas como filosofía, matemática, química y otras. Como partícipes de una iniciativa educacional patrocinada por el gobierno, los egresados del IP eran rápidamente contratados por el sistema educativo nacional<sup>40</sup>. Esto dio una gran influencia a los graduados que, animados en principios seculares y científicos, eran la esperanza de Letelier para debilitar la educación religiosa en el país. Con el fuerte respaldo del gobierno y el aumento de un puñado de estudiantes en 1889 a más de mil en 1921, el Instituto tuvo un éxito rotundo<sup>41</sup>. Sin duda, esto se debió a que Letelier, el arquitecto del IP, ocupó varios cargos educacionales clave, incluyendo el rectorado de la UCH entre 1906 y 1911, y a que, además, estuvo estrechamente vinculado a otras figuras políticas importantes, incluyendo a Pedro Montt, para entonces presidente de la República.

Aunque no hay duda de que las conexiones políticas ayudaron, las importantes transformaciones educacionales que tuvieron lugar en el último cuarto del siglo XIX se debieron, en gran medida, a la influencia del positivismo y a la voluntad de Letelier para traducir un esfuerzo especulativo como el de la teoría positivista en una serie de medidas que pusieron un fuerte énfasis en una educación secular e inspirada en la ciencia. Los positivistas introdujeron su doctrina con el fin de orientar el desarrollo educacional del país. Letelier, en particular, fue aun más lejos y compuso el relato más

---

40 Como señala Mónica Perl, este era precisamente uno de los objetivos, si bien no el más conocido, del IP. Véase “Uniformidad, centralismo y calidad: El Instituto Pedagógico y las provincias”, *Revista Pensamiento Educativo*, vols. 46-47 (2010): 171-185.

41 Feliú Cruz, “El Instituto Pedagógico”, 11-43.

detallado de la influencia del positivismo en el pensamiento educativo hispanoamericano con su *Filosofía de la educación*, escrita primero durante una condena en la cárcel en 1891 (por su oposición a Balmaceda) y ampliada sustancialmente en 1912<sup>42</sup>.

En su *Filosofía*, Letelier aplicó la teoría de los tres estadios de Comte a la evolución histórica de la educación. Estructuró su trabajo sobre la base de una discusión de modelos educacionales teológicos, metafísicos y científicos, tal como Comte lo había hecho en relación a la sociedad en general. Comte concebía el progreso de la humanidad como la sucesión desde una etapa teológica a una etapa metafísica y, finalmente, a una etapa científica que era la culminación del proceso: la etapa que Comte instó a sus contemporáneos a lograr. Comte creyó que este progreso era inevitable y que cada etapa superaba a la otra en un grado, cada vez mayor, de universalidad y racionalidad.

Este modelo comtiano de comprensión social e histórica no podía sino atraer a Letelier, pues era plenamente consciente de los enfrentamientos civiles que habían asolado al país en 1830, 1851, 1859 y nuevamente en 1891. Sostenía que la etapa científica, como la definía Comte, proporcionaría las bases para el progreso ordenado de la sociedad, de manera que los conflictos políticos de esta naturaleza no se

---

42 Letelier fue encarcelado por oponerse al gobierno de José Manuel Balmaceda en el Congreso. La última edición de la *Filosofía de la educación* fue publicada en Buenos Aires en 1927. Para un análisis de este libro en el contexto del pensamiento educacional latinoamericano, véase mi "Valentín Letelier: The Influence of Positivism on Chilean Educational Thought", en *Revista Pensamiento Educativo*, vols. 46-47 (2010): 117-132. Véase también, de Roberto Munizaga Aguirre, "El pensamiento vivo de Valentín Letelier (a cien años de la *Filosofía de la educación*)", en *Ensayos filosóficos* (Santiago: Editorial Universitaria, 1992), 169-237.

repetieran. Para Letelier, se volvió una prioridad la realización de la etapa científica, aunque en términos puramente intelectuales. Para él, el atractivo de esta etapa era que dejaba obsoletas las etapas previas en la evolución de la humanidad, particularmente la teológica. A su juicio, las huellas de esta última etapa eran visibles en los repetidos intentos conservadores por controlar el sistema educacional chileno. Debido a que los liberales se habían enfrentado a las fuerzas conservadoras y clericales con menor éxito que el esperado, Letelier creía que la adopción de una etapa científica haría, por medio de la razón y la educación, lo que no se había logrado mediante la política e incluso mediante enfrentamientos armados.

Por muy anticlerical que fuera, Letelier no mostró mucha simpatía por los liberales. Con el fin de adaptar a la realidad chilena sus convicciones positivistas, Letelier consideró que el liberalismo chileno era una expresión de la etapa metafísica descrita por Comte, caracterizada principalmente por la anarquía y guiada por conceptos de libertad abstractos e inútiles. Gran parte del desarrollo de la historia de Chile tras su independencia de España parecía confirmar esta idea, especialmente a la luz del desorden que creía ver en la educación y en la política.

Según Letelier, las fuerzas teológicas y metafísicas luchaban por prevalecer en la política y en la educación, por lo que puso en marcha sus propuestas positivistas de una reorganización en el sistema educativo. El trasfondo de su interés en la educación se fundaba en la creencia de que este esfuerzo era, esencialmente, de carácter social y que reflejaba las normas y valores de la sociedad. Los tiempos, que a su juicio necesitaban urgentemente orden y progreso, exigían un programa educacional guiado por una filo-

sofía integral. Letelier creía que si el sistema educativo estaba estructurado sobre la base de una filosofía científica, los estudiantes contribuirían eficientemente al desarrollo de la sociedad<sup>43</sup>.

A juicio de Letelier, la ciencia podía ayudar a la sociedad chilena a lograr el orden y el progreso. Adhiriendo al concepto positivista de los estadios sociales, Letelier sostuvo que la teología no había logrado lo que realmente era necesario en ese momento: la unidad de creencias. Señaló que las verdades teológicas no habían conseguido unir a todos los seres humanos y que, además, habían introducido conflictos de carácter insoluble en la sociedad. La metafísica, la segunda etapa en el esquema de Comte, se mostraba igualmente falible en la aplicación de Letelier a Chile. Indicó que las preocupaciones metafísicas que caracterizaban al liberalismo produjeron un eclecticismo —es decir, una variedad de doctrinas y no la específica escuela francesa de pensamiento— en materias educacionales, que solo habían confundido la mente de los jóvenes e introducido la rebelión y la anarquía en la vida política del país<sup>44</sup>.

Letelier sostuvo que solo la ciencia podía lograr la unidad que tanto necesitaba la sociedad, sirviendo además de base para el progreso ordenado de la humanidad. Añadió que las verdades científicas eran de una naturaleza tal que ya no habría espacio para el tipo de debates y controversias sobre cuya base había prosperado la anarquía. Solo la ciencia podía conducir al orden, gracias a su facultad de resolver problemas que trascendían las discusiones políticas y religiosas<sup>45</sup>.

---

43 Letelier, *Filosofía*, 141.

44 *Ibid.*, 123.

45 *Ibid.*, 276-78 y 286.

La preocupación por el “orden” no era ajena a otros países latinoamericanos, especialmente México, donde Gabino Barreda también concibió el positivismo como una doctrina que podía poner orden en la sociedad, comenzando por dar forma a la reorganización del sistema educativo. Esta preocupación por el orden social fue clave para los positivistas de todo el continente, quienes buscaban soluciones para las constantes guerras intestinas y la vulnerabilidad económica. A pesar de las diferencias entre cada nación, el positivismo atrajo a los intelectuales en general con la promesa de un desarrollo ordenado y racional<sup>46</sup>.

El modelo positivista chileno se centró en una educación fundada en la ciencia como un medio para lograr el orden social. Letelier utilizó este concepto de educación para atacar los modelos educacionales que, a su juicio, estaban influidos por creencias teológicas y metafísicas. Para demostrar que la ciencia podía desarrollar el conocimiento y mejorar la educación nacional más que cualquier otro sistema, se basó en la clasificación comtiana de las ciencias y sugirió que cualquier sistema debía seguir un proceso de aprendizaje que fuera desde las ciencias más “simples” a las más “complejas”<sup>47</sup>. Letelier propuso que esta clasificación comtiana de las ciencias debía ser aplicada al sistema chileno y lo hizo, de hecho, orientando su propuesta para la implementación de un plan de estudios “concéntrico”, que fue oficialmente autorizado en 1889 y puesto en práctica en 1893<sup>48</sup>. Ni la teología ni la

---

46 La influencia política e ideológica del positivismo en varios países latinoamericanos ha sido discutida en Davis, *Latin American Thought*, 97-134; Jorrrín y Martz, *Political Thought and Ideology*, 121-153; y Hale, “Political and Social Ideas”, *The Cambridge History*, ed. Bethell, 4: 367-643.

47 Letelier, *Filosofía*, 345.

48 Sehlinger, “Educational Thought”, 158-59; Campos, *Desarrollo educacional*, 84, y Guirao, *Historia*, 36.

metafísica, según él, podían guiar a la educación con tanta cabalidad como sí lo haría la ciencia<sup>49</sup>.

La noción de ciencia de Letelier era más general que lo que es en la actualidad. Esto se debe al carácter de la etapa científica de la humanidad, como la definió Comte. La ciencia era más bien un concepto filosófico en el sistema comtiano, y Letelier estaba muy consciente de ello cuando desarrolló sus propias propuestas para un sistema científico de la educación. Utilizó el término *ciencia* como una filosofía orientada no solo en un sentido comtiano, sino también de una manera que se aproximaba al uso del propio Andrés Bello: un sistema general que integraba y desarrollaba todas las ramas del conocimiento humano.

La ciencia cumplió una función muy útil para los positivistas, quienes creían que las verdades científicas eran irrefutables. Su uso del concepto de ciencia fue ideológico y anticlerical. Finalmente, fue la política y no el prístino mundo de la ciencia la que resolvió las cuestiones educacionales a favor de los positivistas. Las reformas de 1879, la creación del Instituto Pedagógico en 1889 y la implementación del plan "concéntrico" para las escuelas secundarias en 1893 surtieron efecto, debido al fuerte apoyo estatal y al respaldo de las fuerzas políticas liberales y radicales. Valentín Letelier fue más que un intelectual elocuente en este sentido. Fue también un miembro influyente del Congreso y, además, líder del Partido Radical. Asimismo, gozó del apoyo y de la amistad de figuras políticas tan poderosas como el Presidente Pedro Montt. Por cierto, Letelier tenía enemigos influyentes, entre ellos la jerarquía eclesiástica. Pero, a fin de cuentas, fue el respaldo político con que contaba lo que

---

49 Letelier, *Filosofía*, 295-97.



le permitió instalar su modelo de enseñanza. En el largo plazo, fueron discípulos como los futuros presidentes Arturo Alessandri y Pedro Aguirre Cerda quienes aplicaron las ideas educacionales de Letelier, haciendo la educación pública chilena gratuita, obligatoria y laica.

---

## **El impacto del positivismo en los estudios filosóficos**

A través de la vía educacional, Letelier dejó una profunda huella en la filosofía chilena. En el plano teórico, su familiaridad con el positivismo, así como sus escritos sobre la filosofía de la educación, lo convirtieron en uno de los principales filósofos hispanoamericanos de ese período. Fue también un hombre práctico, cuyas reformas educacionales tendrían efectos concretos en la enseñanza y en la práctica filosófica en el país. Antes de la decisiva influencia de Letelier, la filosofía chilena, particularmente la que se enseñaba en el Instituto Nacional, parecía confirmar su concepto comteano de la etapa teológica. La filosofía, especialmente en el período positivista temprano, estaba dominada por la influencia católica de Ramón Briseño. La disciplina, sin embargo, pronto se vio envuelta en el conflicto entre posturas seculares y religiosas que polarizaban a la sociedad en general.

Durante el período positivista temprano, la enseñanza de la filosofía mantuvo el tradicional énfasis en los contenidos de la psicología, la lógica, la teodicea y la ética. El *Curso de filosofía moderna* de Briseño todavía se utilizaba en ese entonces, aunque en un formato diferente. Los dos volúmenes del *Curso* se compendiaron en un volumen en 1854, cuando la enseñanza filosófica en el IN fue reducida a un año por un decreto de 1853. Briseño no quedó muy conforme con

la reducción de los estudios filosóficos en las escuelas secundarias, argumentando en 1857 que “si hay algún ramo de los conocimientos humanos que con alguna detención deba estudiarse, es ciertamente la filosofía, porque es ciencia fundamental y abstracta que supone mucha reflexión, y sobre todo, por la influencia tan importante que ejerce en el curso y dirección de todas nuestras ideas”<sup>50</sup>. Sus sugerencias para el plan de estudio de la disciplina volvieron a tener éxito con el restablecimiento del plan de estudios de dos años. En 1864, Briseño también editó un nuevo volumen del *Curso*, que incluía la historia de la filosofía y la filosofía del derecho<sup>51</sup>.

No obstante los cambios, tanto en la duración de los estudios filosóficos como en el contenido de los volúmenes del *Curso*, el énfasis religioso de Briseño seguía siendo el mismo. Briseño utilizó traducciones directas para algunas secciones de sus libros, pero, incluso en dichas selecciones, se cercioró de que los autores seleccionados se ajustaran a la doctrina católica. Por ejemplo, la sección sobre la historia de la filosofía, que llegó a ser parte de su edición del *Curso* de 1866, fue extraída de un manual francés de filosofía cuyo autor era Eugène Géruzez. En 1869, Briseño también tradujo un manual titulado *Nociones de filosofía* del profesor francés Charles Jourdain, para utilizarlo en el Instituto Nacional. Este manual cubría las áreas tradicionales de la psicología, la lógica, la ética y la teodicea e incluía una sección sobre la historia de la filosofía. Era también un texto católico, pero Briseño no tuvo reparos en cambiar o refutar aquellas partes que, de acuerdo a su interpretación, no se ajustaban

---

50 Universidad de Chile, *AUCH*, 14 (1857): 81-82.

51 Briseño, *Curso*. Tomo segundo.

exactamente a la doctrina católica. Jourdain definió la filosofía como “la ciencia que tiene por objeto el conocimiento razonado del hombre y de Dios, y de los medios propios para dirigir el espíritu humano hacia sus fines supremos: lo verdadero, lo bello y lo bueno”<sup>52</sup>. Briseño podía estar de acuerdo con dichos presupuestos generales, especialmente la creencia en Dios, pero también podía discrepar en cuestiones muy específicas, como la referencia de Jourdain a la noción de la divinidad como una “idea innata”.

No hay necesidad de acudir a la errónea teoría de las *ideas innatas* para sostener que la idea de Dios no viene de Dios mismo, pues es un dogma del catolicismo, que hubo una revelación primitiva hecha a nuestros primeros padres, y en ellos a la humanidad entera, en la cual Dios, directamente se nos dio a conocer tal cual es, es decir, como Autor y Supremo Legislador del Universo... Esa revelación es un *hecho*, según nos lo manifiesta Moisés en el principio del Génesis, y ningún filósofo puede desdeñar los hechos<sup>53</sup>.

La traducción de Briseño del texto de estudio de Jourdain dio paso a una segunda y a una tercera edición en 1870 y 1882. En su cargo de secretario de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Briseño también determinó el contenido de los exámenes de filosofía para las escuelas de la república.

---

52 Carlos Jourdain, *Nociones de filosofía*, 2ª ed. rev. 8. Este texto de filosofía fue usado también en las provincias. Enrique Molina, que fue estudiante secundario en La Serena en la década de 1880, se quejó de que el texto no cumpliera el objetivo de clarificar temas como la inmortalidad del alma o la existencia de Dios. Véase Molina, *Lo que ha sido el vivir*, 36.

53 *Nociones*, 242-243 (nota de Briseño).

En 1882, la FFH consultó el programa de filosofía francesa para las escuelas secundarias, que incluía, a grandes rasgos, las mismas áreas de la psicología, la lógica, la ética, la teodicea y la historia de la filosofía, pero añadiendo la economía política<sup>54</sup>. El programa de Briseño, adaptado para reflejar los contenidos de su traducción de Jourdain, pero más directamente para mantener la preocupación filosófica en los asuntos religiosos, predominó y continuó utilizándose incluso en 1884<sup>55</sup>.

Briseño no fue el único que promovió una versión religiosa de la disciplina en tiempos de predominio positivista. En 1872, es decir, en medio del conflicto religioso-secular sobre la educación, Ventura Marín publicó su tercera edición de los *Elementos de filosofía*. Marín se había recuperado de su larga enfermedad y ahora se sentía obligado a corregir sus puntos de vista de 1834 con el fin de responder a los problemas de su tiempo: “y con este motivo”, escribió, “he sometido el antiguo texto a una rigurosa revisión, purgándole de cuanto puede ofender al buen sentido y justo celo del lector católico”<sup>56</sup>. Seguía creyendo en la importancia de la filosofía, particularmente cuando se la utilizaba para comprender de una mejor manera la religión, pero se desilusionó por los abusos cometidos en su nombre: “esta sola razón es suficiente para que el buen católico aprecie estos estudios [de filosofía] como es debido, y procure iniciarse en ellos con el santo y laudable objeto de mantener su fe. Logrará

---

54 Universidad de Chile, “Plan de estudios y programas para la enseñanza secundaria clásica en los liceos y colegios de Francia”, *AUCH*, 61 (1882): 249-326.

55 Universidad de Chile, “Programa para el estudio y los exámenes de Filosofía, según el texto de Mr. Jourdain traducido en Chile”, *AUCH*, 66 (1884): 86-98.

56 Marín, *Elementos de la filosofía* (1872), 5.

por lo menos comprimir la osadía de los libre pensadores ya que no es posible imponerle silencio o humillarla”<sup>57</sup>. Tanto Marín como Briseño utilizaron, pues, la filosofía durante este tiempo como un arma ideológica para defender el catolicismo.

El modelo de estudios filosóficos de Briseño estaba profundamente arraigado, pero requería defensa y apoyo en una medida que fuera proporcional al crecimiento de la influencia del positivismo. En la década de 1880, Joaquín Larraín Gandarillas salió en defensa de la división tradicional de la disciplina cuando señaló que “la Psicología da a conocer al joven la naturaleza del alma y de sus nobles facultades; la Lógica le enseña a usarlas rectamente o a pensar bien para llegar al conocimiento de la verdad; la Teodicea le dice lo que la razón *sabe* sobre Dios y sus atributos; la Ética la regla de las costumbres; por fin la historia de la filosofía presenta a su vista el cuadro de las escuelas y sistemas filosóficos que se han disputado el predominio del mundo intelectual en el correr de los siglos”<sup>58</sup>. Larraín también defendió la relación entre religión y filosofía, arguyendo que una no se puede enseñar sin la otra. Los estudios filosóficos sin el componente religioso eran “no sólo poco interesantes y provechosos, sino perjudiciales y funestos”<sup>59</sup>.

Durante la década de 1880, los pensadores católicos también se centraron en defender la subordinación de la filosofía a la religión. En un análisis de los *Elementos de filosofía* de Francisco Ginebra, un texto de estudio que refutaba al positivismo, Guillermo Cox Méndez, un historiador y abogado católico, afirmó tajantemente que “la Filosofía [...] no

---

57 Ibid., 10.

58 Larraín Gandarillas, “Examen”, 852.

59 Ibid., 740.

es sino la confirmación racional de la teología; la Filosofía que esté penetrada de este principio, es la única filosofía verdadera”<sup>60</sup>. Cox intentaba, de este modo, responder a las corrientes positivistas en Chile, mientras que a su vez reflejaba algunas de las nuevas preocupaciones del catolicismo internacional. Durante el papado de León XIII (1878-1903), la filosofía de Santo Tomás de Aquino fue objeto de una activa promoción. La encíclica *Aeterni Patris* (1879) incentivó la investigación filosófica orientada por las ideas tomistas<sup>61</sup>. Francisco Ginebra (1839-1907), un jesuita que enseñó en el Colegio San Ignacio de Santiago entre 1874 y 1899, hizo eco de esta llamada papal, afirmando que la doctrina escolástica de Tomás de Aquino “es la única que armoniza la ciencia con la fe, la razón con la revelación y la que disipa de un modo decisivo el cúmulo de errores que hoy traen trastornado el mundo de las inteligencias”. Más importante aun, el método escolástico “forma insensiblemente en el joven alumno el hábito de discurrir rectamente”<sup>62</sup>. Del mismo modo, Rafael Fernández Concha (1832-1912), profesor de teología de la UCH, miembro del Congreso y más tarde obispo, promovió la doctrina tomista en sus escritos sobre la filosofía del derecho. Su *Filosofía del derecho o derecho natural*, en particular, agotó varias ediciones y fue utilizada por

---

60 Universidad de Chile, “Decretos y otras piezas sobre instrucción pública”, *AUCH*, 68 (1885): 782.

61 Pontificia Universidad Católica, *Presencia de la filosofía*, 21.

62 Francisco Ginebra, S. J., *Elementos de filosofía*, 6ª ed., 2 vols. (Barcelona, 1915), 1: 5-6. El historiador Luis Galdames utilizó el texto de Ginebra para su curso de filosofía mientras era estudiante secundario en la década de 1890. Advirtiendo que el libro de Ginebra no era de utilidad debido a su naturaleza abstrusa, no podía entender cómo este podía “todavía seguir martirizando los cerebros de la juventud” en el momento que él escribía, en 1912. Utilizó este ejemplo para abogar por las reformas en la enseñanza de la filosofía. Véase su *Educación económica e intelectual*, 164-165.

los estudiantes de derecho de la Universidad Católica durante varias décadas<sup>63</sup>.

Los positivistas, sin embargo, iban ganando un amplio terreno en los contenidos y métodos de enseñanza. Una primera crítica positivista del modelo de enseñanza filosófica provino de Juan Enrique Lagarrigue en 1878, cuando escribió acerca del programa de filosofía en las escuelas secundarias de ese entonces, señalando que “se pasan en revista varios de los sistemas filosóficos que han tenido curso en el mundo desde la época de Tales, juzgándolos con un criterio enteramente superficial. Se enseñan nociones de psicología, de lógica y de ética completamente erróneas. Nada se dice de lo que es la verdadera filosofía, de su verdadera historia. Nada de los progresos efectivos del espíritu humano”<sup>64</sup>. El aparente aislamiento entre las materias de la disciplina, así como la falta de interés por la ciencia, fueron los motivos para la crítica y el actuar positivista. En 1886, el año en que Ramón Briseño se retiró luego de una dilatada carrera como profesor de filosofía del IN, se establecieron las disposiciones para la enseñanza de las asignaturas científicas bajo el título de “filosofía natural”<sup>65</sup>.

Valentín Letelier propinó los golpes más devastadores contra el estudio filosófico inspirado en la religión en las escuelas secundarias chilenas. En su *Filosofía de la educación*, Letelier dedicó una amplia atención a las inseparables e interrelacionadas cuestiones del rechazo de la metafísica y el cultivo de la

---

63 Rafael Fernández Concha, *Filosofía*. Este libro fue reeditado en 1888 y en 1966. En 1900, Fernández Concha escribió una exhaustiva interpretación del hombre en respuesta a las corrientes positivistas y racionalistas titulado *Del hombre en el orden psicológico, en el religioso y en el social*.

64 Juan Enrique Lagarrigue, “Necesidad”, 387.

65 Universidad de Chile, *AUCH*, 70 (1886): 297.

lógica. Rechazaba la metafísica, ante todo, porque “sus obras máspreciadas son simples tejidos de disputas y definiciones oscuras o convencionales relativas a cosas inconocibles, cuya existencia misma está sujeta a dudas y negaciones”<sup>66</sup>. Su argumento fundamental contra la metafísica se relacionaba con la opinión, compartida por Comte, de que la metafísica y la ciencia eran incompatibles, y que no valía la pena saber nada que no pudiera ser conocido científicamente. Tanto la enseñanza de la teodicea como de la metafísica, sugirió, eran “más aptas para dispersar que para unir los espíritus, menos que para disciplinarlos sirven para anarquizarlos”<sup>67</sup>. A su juicio, esto traía importantes consecuencias para la sociedad, ya que una educación basada en la metafísica de seguro iba a confundir a la mente y la confusión difícilmente iba a proporcionar una base sólida para el orden social.

La lógica era, para él, el aspecto filosófico más importante. “La lógica constituye evidentemente”, declaró, “el complemento de todos los demás estudios, porque es la ciencia llamada a perfeccionarlos, relacionarlos y sistematizarlos”<sup>68</sup>. La lógica pasó a formar parte del currículo de la educación secundaria que él mismo propuso en 1889, reemplazando el curso de filosofía, que era parte del plan de estudios introducido por la reforma de 1879. En el momento de la adopción del plan en 1893, el título del curso fue cambiado de nuevo al de filosofía, pero estaba dirigido, ante todo, a la enseñanza de temas lógicos<sup>69</sup>.

La introducción de un acentuado énfasis en la lógica, según lo sugerido por Letelier en su *Filosofía*, no fue tarea

---

66 Letelier, *Filosofía*, 294.

67 *Ibid.*, 410.

68 *Ibid.*, 413.

69 Jobet, *Doctrina y praxis*, 296-99.



fácil. En efecto, recordó que en 1888, “cuando se discutía en el Consejo de Instrucción Pública el plan de estudios concéntricos, hubo que librar una verdadera batalla entre los que sosteníamos que la asignatura de filosofía debe reducirse a la lógica, esto es, a la filosofía de las ciencias, y los que pretendían, por una desconfianza instintiva y supersticiosa, mantener la antigua amalgama...”<sup>70</sup>.

La “antigua amalgama” a la que se refería era la división de la filosofía que predominaba en Chile a principios de siglo, es decir, la psicología, la lógica, la ética, la teodicea y la historia de la filosofía. Letelier consideró que, aunque había algunos aspectos útiles en esta división, como el estudio de la psicología y de la lógica, no podía tener la misma opinión de las demás, e indicó que la diversidad de ramas en la enseñanza de la filosofía era un lamentable reflejo del estado general del conocimiento en Chile. Calificando a la filosofía chilena como una “trasplantación francesa hecha en mala hora”, Letelier indicó que la disciplina era “una simple amalgama forzada de disciplinas inconexas. La metafísica, la psicología, la ética, la lógica, la teodicea y la historia de la filosofía se codean allí unas con otras a pesar de no tener entre sí más relaciones que con la heráldica o la numismática. Para llenar su tarea, el catedrático tiene que cambiar cuatro o cinco veces en cada año las materias de su enseñanza; y los alumnos tienen que recorrer en el mismo período cinco o seis órdenes diferentes de estudios”<sup>71</sup>.

Para Letelier fue un triunfo cuando, en 1893, logró reestructurar la enseñanza de la filosofía para dar un mayor énfasis a la lógica, y recomendó con gran éxito la adopción

---

70 Letelier, *Filosofía*, 384.

71 *Ibíd.*

de un texto de estudio sobre lógica de Alexander Bain, seguidor escocés de John Stuart Mill y un escéptico en materias religiosas<sup>72</sup>. Fue en esta época, en momentos en que la educación secundaria fue reformada y el Instituto Pedagógico estaba ya sólidamente establecido, que el positivismo llegó a la cima de su influencia: la filosofía se enseñaba en el IP con un carácter científico, no solo con el fin de cultivar el conocimiento, sino también para preparar a los profesores secundarios, que rápidamente encontraron empleo en el sistema educativo nacional y que se comprometieron permanentemente a promover la causa de una educación nacional y laica con un fuerte énfasis práctico y científico. Además, los docentes del IP participaron en las reuniones periódicas de la FFH y, por lo tanto, tenían mucho que proponer en el diseño de la enseñanza filosófica en las escuelas de la república.

La influencia positivista no se limitó a Santiago. En Copiapó, donde Valentín Letelier comenzó su carrera como profesor de filosofía, Juan Serapio Lois (1844-1913) llegó a ser un prestigioso educador positivista al fundar la escuela "Augusto Comte" y el periódico *El Positivista*. Lois había estudiado en el Instituto Nacional de Santiago en la década de 1860, recibiendo la influencia y apoyo de Diego Barros Arana. Médico de profesión, Lois se dedicó a la enseñanza de la filosofía, y al positivismo en particular, en Copiapó. Además, escribió el tratado de lógica más completo publicado hasta el año 1889. Su *Elementos de filosofía positiva*, que fue aprobado como texto de estudio filosófico, contenía una sólida exposición de los puntos de vista de Comte y su aplicación a la lógica. Al mar-

---

72 Universidad de Chile, "Boletín de Instrucción Pública", *AUCH*, 86 (1893): 145-46.

gen de ser una presentación de la lógica formal, el texto de Lois cumplía el emplazamiento de Andrés Bello de aplicar la lógica a la metodología científica. Bello ya lo había hecho, aplicándola a la física en su *Filosofía del entendimiento*<sup>73</sup>. Lois extendió su análisis para incluir a las matemáticas, la química y la biología, considerando que la sociología y la historia eran ciencias sociales sujetas a las leyes de la lógica<sup>74</sup>.

El interés de Lois por la lógica y la metodología de las ciencias tenía otras intenciones. Lois, que era un extraordinario polemista y un reconocido anticlerical<sup>75</sup>, se adentró en los estudios lógicos y científicos para demostrar las deficiencias de la teología y de la metafísica, y también para poner en evidencia que el objetivo principal de la disciplina era la coordinación y el avance del conocimiento científico<sup>76</sup>. En el contexto de las décadas de 1880 y 1890, tal énfasis en la ciencia fue explícitamente anticlerical. Aunque la inspiración era política, los esfuerzos de Lois originaron un monumental estudio de lógica, el más completo conocido en Chile y tal vez en el continente.

Ya sea porque estaba en una provincia distante o porque los profesores alemanes en Chile fueron preferidos para ocupar cargos universitarios, lo cierto es que Lois no alcanzó el cargo que, algunos pensaron, merecía. Fanor Velasco, comisionado por el gobierno para investigar las acusaciones contra Lois por su supuesta propaganda anticlerical, realizó una visita sorpresa a su clase de filosofía en 1902. Velasco quedó tan impresionado por la erudición de Lois que decla-

---

73 Bello, *Filosofía del entendimiento* en *Obras completas*, 3: 512-521.

74 Juan Serapio Lois, *Elementos*.

75 Figueroa, *Diccionario*, 4: 86-89.

76 Lois, *Elementos*, 1: 5-56.

ró a su regreso que este merecía una cátedra en Santiago<sup>77</sup>. Lois no alcanzó esa posición y, en efecto, se jubiló en Copiapó pocos años más tarde.

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 (1846-1904). 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<sup>78</sup>. 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<sup>79</sup>. El programa de filosofía que diseñó para las escuelas secundarias, centrado casi exclusivamente en la lógica y en la filosofía de las ciencias, recibió la autorización oficial en 1893<sup>80</sup>.

Bajo la influencia de Schneider, el campo de la filosofía entró en el siglo XX sin contenidos teológicos o metafísicos. Julio Montebruno, uno de los estudiantes de Schneider y posterior decano de la FFH, indicó que en la clase de filosofía el profesor alemán “podía lucir el opulento bagaje de sus observaciones y experiencias. Las teorías y doctrinas de

---

77 Figueroa, *Diccionario*, 4: 88.

78 Sobre la carrera de Schneider, véase Letelier, *La lucha por la cultura*, 405-408; Julio Montebruno, “Don Jorge Enrique Schneider”, 175-207; Wilhelm Mann, “Jorge Enrique Schneider”, 1-17, y Mónica Kagelmacher Velásquez, “Jorge Enrique Schneider”, en *Filósofos y educadores. El pensar chileno en el siglo XX* (Santiago, 1992), 295-311.

79 Universidad de Chile, “Memoria del decano de la Facultad de Filosofía”, *AUCH*, 86 (1893): 363.

80 Consejo de Instrucción Pública, *Programas de instrucción secundaria* (Santiago, 1893), 187-196.

Darwin y de Haeckel, los métodos de Wundt informaban sus disertaciones. La evolución era la clave del Universo y servía de norma a la actividad humana, indicando como objeto de la vida el progreso, un incesante perfeccionamiento. La psicología experimental, por su parte, servía de linterna segura para no extraviarse en el laberinto filosófico”<sup>81</sup>.

Otros no creyeron que Schneider y los profesores alemanes en general fueran tan cultos, o incluso tan competentes, como sostenían los partidarios del IP. Eduardo de la Barra (1839-1900), por ejemplo, escribió una fuerte crítica a la “germanización” de Chile y una descalificación de los profesores alemanes, a quienes describió como altaneros y con actitudes despectivas hacia los chilenos<sup>82</sup>. De la Barra, miembro del Partido Radical, no era precisamente un enemigo de la educación pública ni un conservador que defendiera la educación filosófica de la Iglesia. Al contrario, De la Barra gozó de un importante prestigio como educador liberal; dio clases en el Instituto Nacional y en el Liceo de Valparaíso y escribió defensas de Francisco Bilbao y de la secularización de los cementerios<sup>83</sup>. En cuanto a las reformas germánicas, sin embargo, estaba convencido de que eran innecesarias y demasiado costosas para un país como Chile.

De la Barra consideraba que Schneider era el más respetable de los alemanes venidos a Chile, pero sostenía que sus contribuciones a la pedagogía y a la filosofía eran modestas. Por un lado, señaló que los esfuerzos pedagógicos de Schneider no eran nuevos en el país, donde la preocupación por la formación de los profesores se remontaba a la década de 1840. Por otra parte, la filosofía de Schneider consistía bá-

---

81 Montebruno, “Don Jorge Enrique Schneider”, 197-98.

82 Eduardo de la Barra, *El embrujamiento alemán*, 46.

83 Figueroa, *Diccionario*, 2: 124-126.

sicamente en una reducción de la disciplina a la psicología experimental. Según De la Barra, “en la filosofía sensualista de Schneider todo se resuelve en excitaciones del sistema nervioso, instintos, ideas y sentimientos”. Como consecuencia, “los fragmentos de filosofía que aquí [IP] se les dan serán para ellos un mar de confusiones, sin atadero con su arte que luego convertirán en oficio”<sup>84</sup>.

A pesar de las críticas de De la Barra, la psicología experimental siguió siendo el objetivo central de la labor filosófica en el IP, incluso después de la muerte de Schneider en 1904, cuando fue sucedido por otro alemán, Wilhelm Mann (1874-1948). En 1908, se construyó en la UCH un completo laboratorio de psicología experimental, en el que Mann dedicó gran parte de su tiempo a la medición y verificación de las capacidades cognitivas de los niños. Más tarde, sin embargo, Mann desarrollaría un interés en la filosofía más allá de los lineamientos positivistas, lo que anunciaba los cambios que se producirían en el campo durante su propia enseñanza del ramo, que se extendió hasta 1918. Criticó el positivismo, por ejemplo, ya que consideraba que esta escuela reducía el conocimiento humano a la mera experiencia. Sostuvo que los seres humanos en general, y los chilenos en particular, se esforzaban por alcanzar el conocimiento más allá de lo meramente material en busca de las más intangibles, pero no menos importantes, verdades absolutas. Por ello, a su juicio, se justificaba el estudio de la metafísica, sobre todo si se subordinaba a los campos de la lógica y la psicología. Incluso llegó a dar un curso sobre el filósofo alemán Fichte en 1917<sup>85</sup>.

---

84 De la Barra, *El embrujamiento*, 148.

85 La visión de la filosofía de Mann, particularmente en relación a la enseñanza secundaria, era muy inclusiva porque proveía una síntesis del conocimiento

Aun así, el campo de la filosofía durante la época positivista estuvo dominado por el carácter científico y educacional que dieron a la disciplina influyentes reformadores como Valentín Letelier. 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. Los propios talentos filosóficos de Letelier estuvieron subordinados a una activa carrera en la política, la educación y el derecho. Lo anterior no significa, empero, que la filosofía desapareció. Por el contrario, logró una sólida posición en la universidad, permitiendo que su Facultad no solo regulara el desarrollo de la disciplina a través de los métodos de supervisión instituidos por la UCH, sino que también participara activamente en la formación, orientada por los ideales positivistas, de profesores de escuelas secundarias. La lógica y la filosofía de las ciencias florecieron en la época, al igual que el énfasis en la psicología experimental cultivado por Schneider y Mann. Una de las consecuencias de este énfasis fue el abandono de la metafísica, lo que pavimentó el camino hacia una nueva era de preocupaciones filosóficas. La “teología”, para usar la terminología de los positivistas, perdió su gran influencia en la educación nacional, principalmente debido al éxito de la secularización de la sociedad, pero la “metafísica” seguía teniendo un atractivo primordial para los chilenos, que no

---

adquirido por los estudiantes en otros campos. Los pilares de la filosofía para él, sin embargo, eran la psicología y la lógica. Creía que otras materias, incluyendo a la metafísica, podían subsumir aquellos dos ramos de estudio. Presentó sus consideraciones sobre la filosofía en su “El espíritu general”, 643-707, y específicamente sobre psicología y lógica en su “La enseñanza”, 939-977. Sobre la carrera de Wilhelm Mann en Chile, véase Hayra G. de Sommerville et al., “Una fase importante”, 206-237.

estaban convencidos de que el positivismo tuviera la última palabra, ya fuera en la educación en general o el campo filosófico en particular.

Desde sus comienzos en la década de 1860 hasta su declive en la década de 1910, el positivismo chileno estuvo guiado por una fuerte inspiración anticlerical. En sus inicios, los positivistas utilizaron la doctrina de Augusto Comte para atacar a la Iglesia; pronto, sin embargo, centraron sus esfuerzos en establecer un punto de apoyo en el sistema educacional. Sus éxitos en esta área fueron impresionantes, aunque la Iglesia Católica y sus intelectuales se defendieron firmemente y a la larga fundaron la Pontificia Universidad Católica para competir con la UCH.

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.

A diferencia de otros países de Hispanoamérica, el positivismo chileno giró en torno a Comte más que a cualquier otro pensador. El evolucionismo, que llegó a estar tan estrechamente vinculado al positivismo en otros lugares, se discutió escasamente en Chile. Esto se debió a que, duran-



te el último cuarto del siglo XIX, Chile estuvo sumido casi por completo en las pugnas entre la Iglesia y el Estado. En el mismo sentido, el positivismo chileno no se vinculó tan estrechamente con un gobierno autoritario, como sí sucedió en México. Por el contrario, fue un instrumento para atacar al fuerte poder ejecutivo establecido por la Constitución de 1833. Sin duda, y particularmente en relación con la educación, el positivismo llegó a ser el fundamento para el orden y el control social, aunque no al punto de respaldar el gobierno autoritario de un individuo en particular (el “gendarme necesario” como lo llamaría el venezolano Laureano Vallenilla Lanz<sup>86</sup>). Con excepción del frustrado esfuerzo de los Lagarrigue, el positivismo chileno tradicional no intentó presentar una justificación de los gobiernos autoritarios.

Al igual que durante la era liberal previa, los defensores del positivismo y del catolicismo lucharon abiertamente en la prensa chilena y en círculos especializados, sociedades y periódicos de Santiago y otros centros urbanos. También lucharon dentro de las escuelas por los textos de estudios filosóficos y por cambios curriculares. Los textos de filosofía, aunque especializados y sofisticados, trataron de intervenir, e incluso tomar partido, en la rivalidad de las corrientes intelectuales del catolicismo y el positivismo. Esta rivalidad otorgó a la filosofía una posición privilegiada, pues los intelectuales pudieron recurrir al cúmulo de argumentos de la disciplina, las lecciones históricas y su potencial para atraer la lealtad de los jóvenes. Con dos años obligatorios de cursos de filosofía en las escuelas secundarias, los jóvenes fueron, de hecho, un público atractivo además de cautivo. Los

---

86 Laureano Vallenilla Lanz. *Cesarismo democrático y otros textos* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991), 94-109. Esta obra fue originalmente publicada en 1919.

intelectuales también utilizaron la filosofía para promover modelos educacionales e incluso sociales. El positivismo, con su rechazo de la religión y la metafísica y su promoción de modelos científicos, logró modernizar el sistema educativo, a la espera de que la sociedad siguiera su ejemplo. La filosofía, sin embargo, no fue exclusivamente funcional: permitió el desarrollo del conocimiento especializado, particularmente en el área de la lógica.

A la larga, el declive del positivismo se debió a la disminución de la urgencia de la cuestión religiosa. En el cambio de siglo, los educadores que se orientaban hacia la secularización tenían el control en sus manos y el Estado había obtenido un control igual de firme en áreas de tradicional dominio eclesiástico. Ocupados en su propia Universidad Católica, los conservadores y el clero se mantuvieron menos activos, excepto en ataques ocasionales dirigidos contra individuos particulares. Como resultado, la filosofía positivista que dominó la UCH y a los filósofos en general careció del tipo de problemas centrales nacionales que se había acostumbrado a discutir. La disciplina se estancó, víctima de su propio éxito en la larga y laboriosa lucha por la secularización.

### Capítulo III

## LOS FUNDADORES DE LA FILOSOFÍA CHILENA, 1920-1950

El positivismo fue el movimiento filosófico más generalizado en Hispanoamérica durante el último cuarto del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX. En virtud de esta amplia influencia sobre todo el continente, la reacción en su contra también tuvo un alcance continental. Los intelectuales hispanoamericanos fueron tomando conocimiento de las críticas francesas contra el positivismo y, en particular, de la obra de Henri Bergson. También se fueron decepcionando del programa para el progreso propuesto por el movimiento, que en gran medida no había llegado a cumplirse. Pero lo que explica la fuerte reacción en contra del positivismo, que caracterizó a países como México, fue el grado en que se involucró en los asuntos políticos nacionales. En base a estos múltiples factores, los intelectuales que lideraron la reacción antipositivista inauguraron una nueva era de la actividad filosófica, recibiendo, así, el nombre de fundadores de la filosofía latinoamericana<sup>1</sup>.

---

1 Gracia, ed., *Latin American Philosophy*, 13-18; Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires, 1952), 63.

En Chile, los filósofos también se movilizaron contra el positivismo, de un modo muy similar a la reacción que tuvo lugar en Argentina. Al otro lado de los Andes el movimiento positivista fue reconocido por sus aportes a la educación, aunque los propios positivistas alentaron el estudio de las corrientes no positivistas<sup>2</sup>. A excepción de los ataques católicos, cada vez menos frecuentes, los intelectuales en Chile, como en Argentina, no hicieron una condena enérgica contra el pensamiento positivista, a pesar de que se distanciaron en igual medida de la doctrina. Debido a la disminución de las disputas ideológicas entre la Iglesia y el Estado, los intelectuales chilenos dirigieron su atención hacia otras escuelas de pensamiento y examinaron con mayor detenimiento los principios del positivismo. Esto provocó un abandono gradual del interés por estos principios, lo que fue impulsado, en muchos casos, por quienes los habían difundido en el pasado. Los académicos de la UCH abrieron las puertas de la institución a la discusión de corrientes no positivistas e incluso antipositivistas. 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.

Esta moderada rebelión —según los estándares continentales— contra el positivismo tuvo lugar en un contexto educativo. También se formuló desde dentro de la Universidad de Chile. Así, la reacción tomó la forma de una crítica filosófica y educacional. La filosofía se convirtió en el vehículo para tal crítica, debido a que muchos creyeron que la política educativa se basaba en premisas filosóficas. De esta manera, se formularon nuevos modelos educativos, en

---

2 Gracia, *Latin American Philosophy*, 18.

particular para la educación superior, lo que no sorprendió a los filósofos, que habían heredado de los positivistas la convicción de que debía haber un principio rector de todo el sistema educativo. A diferencia de los positivistas, negaron que dicha filosofía pudiera estar inspirada en la ciencia y, de hecho, criticaron lo que consideraron como los efectos sofocantes del cientificismo<sup>3</sup>.

Tal vez no como consecuencia del declive del positivismo, pero sí en relación a él, los filósofos del período llevaron a cabo un importante desarrollo de la filosofía más allá del aula. Durante gran parte del siglo XIX y comienzos del XX, los filósofos limitaron su producción filosófica a la redacción de textos de estudio para el uso en las escuelas secundarias. Hubo excepciones, por supuesto, como la *Filosofía del entendimiento* de Bello y la *Filosofía de la educación* de Letelier. Sin embargo, los filósofos del siglo XX comenzaron a escribir libros que, a pesar de su naturaleza especulativa, estaban destinados a un público más amplio. En cierta medida esto se debió a la propia naturaleza de la reacción antipositivista, que alejó el énfasis de las materias específicas de la lógica y de la filosofía de las ciencias a los temas más accesibles del ser humano, los valores, la libertad y la creatividad. En gran medida, la transición hacia una escritura más orientada a los ensayos se debió a la preocupación de los filósofos por la política. Su interés por la política no implicaba necesariamente compromisos sociales o partidistas. Más bien, los filósofos comprendieron que la política les permitía encontrar un lugar en la sociedad sin involucrarse en el funciona-

---

3 El pensador más representativo de la reacción antipositivista en Chile fue Enrique Molina, cuyo importante papel se examinará más adelante. Analizó los vínculos existentes entre filosofía y educación superior en sus *Discursos universitarios*, 2° ed. (1945).

miento, a menudo complicado, de la creciente democratización chilena. Habían heredado del positivismo una gran y sincera preocupación por la educación, que fue una de las cuestiones políticas más controversiales del siglo XIX. Pero tenían una ambición mucho mayor en el XX: se veían a sí mismos como los mentores de una nueva sociedad chilena, que era, a su vez, más espiritual y con una cultura inspirada en fuentes filosóficas. Para ello utilizaron el ensayo de ideas, un instrumento que les permitía mantener una distancia entre su pensamiento y los asuntos de su nación que consideraban triviales. Además, fue un instrumento que les dio la libertad de llevar el pensamiento filosófico a la cumbre de una abstracción sin precedentes.

---

## La defensa de la espiritualidad

Enrique Molina (1871-1964) fue el filósofo más relevante entre quienes dirigieron la reacción chilena contra el positivismo. Molina fue el fundador de la primera universidad privada laica de Chile, la Universidad de Concepción, y más tarde fue nombrado ministro de Educación<sup>4</sup>. Como

---

4 Sobre la trayectoria de Enrique Molina, véase Lipp, *Three Chilean Thinkers*; Armando Bazán, *Vida y obra del maestro Enrique Molina* (Santiago, 1954); Miguel Da Costa Leiva, "El pensamiento filosófico de Enrique Molina", (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1978); y "El pensamiento de Enrique Molina Garmendia", en *Bio-Bibliografía*, ed. Astorquiza, 95-112. *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes* publicó un número especial (N° 376) en 1957 dedicado al pensamiento y a la trayectoria de Molina. Miguel Da Costa Leiva ha compilado 14 volúmenes de la correspondencia de Molina, así como también 17 volúmenes de sus obras inéditas. En conjunto, constituyen una de las fuentes más importantes para el estudio del pensamiento de Molina. Estaba previsto que se publicara la autobiografía de Enrique Molina en 1974 titulada *Lo que ha sido el vivir* (1949), pero fue censurada por las autoridades militares designadas en la Universidad de

integrante de la primera promoción de graduados del Instituto Pedagógico en 1892, Molina fue en un principio un positivista que compartió los ideales de la educación secular fomentada por el Instituto. Defendió los mismos ideales mientras fue rector en el Liceo de Talca, donde fue frecuentemente atacado por sectores católicos, pues había permitido la enseñanza del darwinismo<sup>5</sup>. El historiador Ricardo Donoso, que fue estudiante del Liceo a comienzos del siglo XX, reveló cómo Molina y Alejandro Venegas (también graduado del IP) motivaron el compromiso de sus compañeros de curso para mejorar la educación de los chilenos<sup>6</sup>.

Molina había heredado del Instituto Pedagógico el énfasis en la educación como un medio para reformar la sociedad, aunque no estaba totalmente de acuerdo con su énfasis científico. Tampoco estaba de acuerdo con la orientación que la Iglesia daba a la educación. Por ello centró sus esfuerzos intelectuales en la definición de objetivos educativos que seguían siendo seculares, pero no necesariamente científicos. En este proceso, Molina introdujo las ideas filosóficas que precipitaron la caída del positivismo y consolidaron la importancia de la antítesis de esa escuela: la metafísica.

A principios del siglo XX, la preocupación de Molina por la educación demostró el grado en que participó de los ideales positivistas de la época. En un discurso ante la Federación Chilena de Estudiantes (FECH), con motivo del cente-

---

Concepción. La familia de Molina generosamente me brindó acceso a esta fuente en su momento.

5 Donoso, "El Instituto Pedagógico", 9. Sobre el papel de Molina en el Liceo de Talca, véase también Arturo Torres Riosco, "Don Enrique Molina, Rector del Liceo de Talca", *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 128, N° 376 (1957): 221-226.

6 Sobre las ideas educacionales de Molina, véase *Doctrina y praxis*, 387-397.

nario de la Independencia de Argentina, Molina aprovechó la oportunidad para expresar sus puntos de vista educativos:

Saludemos en la República Argentina a la primera democracia de la América española, a una democracia que tiene instrucción primaria gratuita, secularizada y obligatoria. Saludémosla con estos dictados que nos señalan un camino y que la honran. En efecto, la instrucción primaria de aquella República desde los seis hasta los catorce años, y completamente secularizada, de manera que en las escuelas no se da ninguna enseñanza religiosa a menos que los alumnos o sus padres la soliciten expresamente, y, en este caso, la reciben en horas extraordinarias. De esta suerte, la República Argentina ha llegado a tener una proporción de un poco más de un treinta por ciento de analfabetos, mientras que nosotros contamos con cerca de un setenta por ciento de los mismos. Estos son los resultados funestos de un concepto de la libertad, aún poderoso entre nosotros, que se resiste a hacer compulsiva la instrucción más indispensable al ciudadano, libertad que, así entendida, no es otra cosa que una desorganización erradamente individualista, feudal y anárquica<sup>7</sup>.

Las incipientes posturas filosóficas de Molina expresaron, asimismo, un fuerte apego a los ideales positivistas adquiridos durante sus años de formación. Al igual que otros filósofos americanos que posteriormente lideraron la reacción contra el positivismo, las tempranas preocupaciones filosóficas de Molina se centraron en el concepto de libertad.

---

7 Enrique Molina, *Filosofía americana: Ensayos* (París, 1914), 273.



Pero, a diferencia de otros pensadores como el uruguayo Carlos Vaz Ferreira y el peruano Alejandro Deústua, que utilizaron este concepto para atacar al positivismo<sup>8</sup>, Molina defendió las posturas deterministas asociadas al movimiento. Su argumento era que la idea de libertad como un absoluto era insostenible y que la concepción de libertad entendida como albedrío para seguir los dictados de la voluntad era contraproducente. A su juicio, ambos argumentos presuponían un grado de independencia respecto de las restricciones sociales e individuales que era poco realista. Para Molina, el determinismo no era necesariamente un concepto negativo. Por el contrario, consideró que este implicaba una comprensión necesaria de las restricciones sociales e individuales que permitían al ser humano reivindicar sus ideales de una manera realista y eficaz. Como él mismo señaló, “el determinismo propende a cultivar la personalidad, a formar individualidades ricas en posibilidades de acción y pensamientos, que conducen a aumentar las únicas libertades posibles de que la humanidad entera puede gozar”<sup>9</sup>.

Como lo indica su discurso sobre la educación dirigido a los estudiantes, Molina estuvo muy consciente de que la libertad, en particular la libertad de enseñanza, había sido utilizada por los católicos como un arma ideológica para atacar el “Estado docente” chileno, el sistema educacional estatal. En consecuencia, no se sintió especialmente atraído por una noción tan manipulable de la libertad. Las experiencias nacionales le habían hecho creer que la libertad no debía ser tomada literal ni, menos, absolutamente. Además, había trabajado en materias educacionales con los positivis-

---

8 Gracia, *Latin American Philosophy*, 33.

9 Molina, *Filosofía americana*, 17

tas, que a su juicio eran los que habían liberado al país del analfabetismo. Así, su preocupación filosófica por la noción de libertad, aunque hacía eco de las preocupaciones de los antipositivistas en otras partes del continente, no fue la base que utilizó para criticar al positivismo. Al mismo tiempo, las preocupaciones que lo atraían iban más allá del positivismo, al menos entendido en sentido estricto, en la medida en que abordaba cuestiones de responsabilidad moral, voluntad individual y la propia libertad.

Sin embargo, Molina mantuvo una posición crítica respecto al positivismo chileno. Sin rechazarlo por completo, trató de superar los dos campos ideológicos más importantes que, en su opinión, caracterizaron el cambio de siglo en Chile: las doctrinas católicas de carácter conservador y las corrientes liberales representadas en el positivismo y en el cientificismo<sup>10</sup>. Muy a su pesar, las reacciones contra el positivismo que tuvieron lugar en Europa eran desconocidas en Chile, contribuyendo así a la falta de vitalidad intelectual que él asociaba a las corrientes positivistas y católicas en el país. De esta manera, trató de introducir las ideas que se alejaban de la división ideológica predominante en la sociedad chilena.

Uno de los esfuerzos de Molina en este sentido fue su ensayo sobre las ideas de William James<sup>11</sup>. Trató de presentarlo al Congreso Científico Panamericano, celebrado

---

10 Molina, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX* (Santiago, 1953), 16. Una versión más reducida de esta obra apareció en el libro editado por la Universidad de Chile, *Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX*, 2 tomos (Santiago, 1953), I, 443-540, compilación que también contiene su discurso de 1949 ante la Sociedad Chilena de Filosofía, "Del sentido de la muerte y del sentido de la vida", 541-560.

11 El ensayo de Molina fue publicado por primera vez por los AUCH en 1910. Formó parte de su *Filosofía americana*, 167-216.

en Santiago en 1908, pero no fue aceptado. Finalmente, ofreció presentarlo en la Universidad de Chile. El ingeniero Domingo Víctor Santa María, entonces rector interino de la UCH, acompañó su autorización para dar la conferencia con un comentario en tono despectivo. “Que haya, hombre, gente que se ocupe de estas cosas todavía”, dijo Santa María, en referencia a la actividad filosófica. Molina describió más tarde esta reacción como un mero reflejo de la época, dominada por hombres cuyo panorama filosófico era intolerante, si no hostil, hacia las escuelas no positivistas. El rector “ignoraba”, pensaba Molina mientras abandonaba su oficina, “la existencia de James y la de Bergson y Eucken también, por supuesto, y no sospechaba que la metafísica, condenada por el positivismo a la relegación perpetua, renacía lozanamente en las preocupaciones del espíritu”<sup>12</sup>.

La desazón de Molina se compensó con creces cuando viajó a Alemania en 1912 y se entrevistó con Georg Simmel en la Universidad de Berlín. Simmel confirmó su opinión de que la filosofía se alejaba inexorablemente del positivismo. Asimismo, Molina confirmó que, a su juicio, Henri Bergson era “el filósofo más importante de la época”, dedicándose, a su regreso a Chile, a estudiar las ideas del autor francés. Es significativo que la Universidad de Chile, supuestamente dominada por el positivismo, lo invitó a dar una serie de conferencias sobre Bergson en 1914<sup>13</sup>.

La lectura bergsoniana de Molina está marcada por su actitud ambivalente tanto hacia el positivismo como a las

---

12 Molina, *La filosofía en Chile*, 18; *Lo que ha sido el vivir*, 108-109.

13 Estas conferencias fueron publicadas en los volúmenes 138 y 139 de los *AUCH* y más tarde incluidas en un libro titulado *Dos filósofos contemporáneos: Guyau-Bergson*.

nuevas corrientes del pensamiento filosófico europeo. Fue un entusiasta lector de esas corrientes, aunque se mantuvo fiel a las convicciones adquiridas durante sus años positivistas. El concepto de libertad, por ejemplo, fue una de sus mayores preocupaciones, pero se resistió a la idea de que la libertad debía estar relacionada con el acto libre de una persona. En su caracterización de Bergson, la libertad era el fruto de los impulsos del yo. Rechazó esta noción sobre la base de que “el acto libre bergsoniano viene a ser el acto espontáneo: bueno o malo, noble o villano, según la índole de la personalidad, queda fuera de toda limitación ética, jurídica y social”<sup>14</sup>. Este concepto de libertad llevó a Molina, a diferencia de sus homólogos en otras partes del continente, a rechazar la filosofía de Bergson. Sostuvo que la libertad defendida por el filósofo francés caía en el ámbito de los sentimientos y era, por tanto, inaprensible, si no inexplicable. Además, esta concepción de la libertad “no tiene lazo de parentesco con las libertades empíricas y prácticas que interesan a los hombres”<sup>15</sup>. No obstante, Molina se sentía evidentemente atraído por el autor francés. Valoró la preocupación bergsoniana por las complejidades de la personalidad humana, pero le inquietó que “corte toda amarra con el positivismo, el evolucionismo spenceriano y la ciencia”. A juicio de Molina, la filosofía de Bergson era “una zambullida en los misterios del ser más allá del límite a donde le es dado llegar a la ciencia”. Aun así, estaba convencido de que Bergson representaba “una posición modernísima de la filosofía”<sup>16</sup>.

---

14 Molina, *Dos filósofos contemporáneos*, 362.

15 *Ibid.*, 368.

16 *Ibid.*, 372.

Molina estuvo dispuesto a explorar nuevas rutas filosóficas, aunque fuera en detrimento de sus opiniones positivistas expresadas anteriormente. Poco a poco comenzó a cortar sus propios lazos con el positivismo. En el momento de la publicación de su *De lo espiritual en la vida humana* (1937), quizá la expresión más elaborada de su pensamiento filosófico, Molina había llegado a la conclusión de que los temas de importancia filosófica estaban estrechamente relacionados con la espiritualidad humana. Después de un largo viaje a través de los temas del positivismo, así como por las nuevas corrientes de la filosofía europea, Molina se convenció de que la espiritualidad era el fundamento último de la vida humana y de la cultura. Además, afirmó que la metafísica no era solo una rama necesaria de la filosofía, sino el eje central de la disciplina. Así, emprendió la compleja tarea de incluir el positivismo bajo una nueva concepción filosófica que, aun cuando rescataba algunas de las preocupaciones de ese movimiento intelectual, las llevaba más allá con el fin de relacionar la espiritualidad humana con la metafísica, la cultura y la filosofía misma.

Su análisis del concepto de “progreso” muestra su doble objetivo de abordar las preocupaciones positivistas aunque promoviendo concepciones filosóficas más nuevas, y ojalá mejores. En su *De lo espiritual en la vida humana*, afirmó que no solo los positivistas, sino también los utilitaristas y pragmatistas, se habían apropiado de la noción de progreso, reduciéndola a sus estrictas connotaciones tecnológicas. Pero la técnica, según él, no había aportado mayormente a la felicidad humana. A su juicio, había demasiados ejemplos del mal uso de la ciencia y la técnica que hacían que la noción de progreso estuviera basada en criterios materialistas dudosos, por decir lo menos. Para él, el progreso

se debía encontrar en el ser humano y en su capacidad de desarrollar su vida espiritual. “Así”, escribió, “todo progreso debe tener como ápice y suprema finalidad, un florecimiento del espíritu”<sup>17</sup>.

La ofensiva de Molina contra la noción positivista de progreso era un intento de introducir una filosofía humanista que diera más importancia a los valores espirituales por sobre el materialismo. En ese sentido, estaba reaccionando tanto contra el positivismo como contra las doctrinas marxistas que iban adquiriendo una importante influencia en Chile durante el primer tercio del siglo XX. Constató que el positivismo y el marxismo eran demasiado deterministas y materialistas en sus puntos de vista sobre el ser humano y la historia, reduciendo al individuo a factores económicos y cuestionando su espiritualidad<sup>18</sup>. Como se verá más adelante, Molina presentó sus posturas sobre el marxismo en la misma época de la publicación de su *De lo espiritual en la vida humana*.

Molina dividió la actividad humana en dos grandes áreas: material y espiritual. Puso de manifiesto que los aspectos espirituales eran las expresiones más elevadas de la humanidad, e indicó que el progreso solo podía ser entendido como el logro de las ideas, conceptos y valores que contribuían a aumentar la felicidad humana. Ciertamente, el progreso tenía lugar en el área material, pero solo en la medida en que la tecnología permitiera facilitar los propósitos humanos. Según él, el ser humano y la vida espiritual eran “fines”, mientras que la industria, la ciencia y la técnica eran solo “medios” para lograr esos fines. En su opinión, había un

---

17 Molina, *De lo espiritual*, 64.

18 Molina especificó sus posturas sobre el marxismo en *La revolución rusa y la dictadura bolchevista* (Santiago, 1934).

cierto nivel de interdependencia entre ambos, ya que era probable que el área material se deteriorara en caso de que ocurriera algún daño en el área espiritual<sup>19</sup>.

Molina creía que el progreso material era necesario, pero que solo debía ser considerado como el nivel más bajo de una jerarquía de valores, en cuya cima estaba la espiritualidad. Así, adhirió a la jerarquía establecida por Nicolai Hartmann, fenomenólogo alemán, para los valores del ser humano y la sociedad: los objetivos espirituales estaban en una posición más elevada que los que pertenecían a las áreas “orgánicas” o materiales.

Las consecuencias de este orden de valores fueron de gran importancia para la filosofía chilena. Molina intentó hacer de la espiritualidad el fin último de la actividad filosófica, lográndolo en gran medida. Para ello, el vehículo más importante para el estudio y la promoción de los valores espirituales fue la metafísica. Otras áreas especializadas de la disciplina, en particular aquellas que habían sido desarrolladas preferentemente por el positivismo, también fueron consideradas por Molina en el contexto de la jerarquía de valores. De ahí que la lógica y la filosofía de las ciencias fueran consideradas por él como “instrumentos” que debían estar subordinados a las preocupaciones filosóficas espirituales más fundamentales. Molina nunca se ocupó de los temas lógicos, salvo para criticarlos cuando sentía que los filósofos daban demasiada importancia a la lógica. Posiblemente como consecuencia del argumento de Molina, se descuidó en general el área durante la primera mitad del siglo XX. Además, la política se restringió a las categorías inferiores de la jerarquía de los temas sustanciales de interés filosófico.

---

19 Molina, *De lo espiritual*, 210-213.

Con su *De lo espiritual en la vida humana*, Molina se distanció irrevocablemente del positivismo. Su pensamiento se hizo más espiritual y significativamente más personal. Esto se hizo evidente con la publicación de su *Confesión filosófica* (1942), donde promovió una defensa de la metafísica, sosteniendo que la ciencia no había podido responder a las preguntas que tenían una real importancia para los seres humanos. Molina estaba reaccionando ante la perspectiva de Edmund Husserl, quien concebía a la filosofía como una ciencia rigurosa<sup>20</sup>. 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. “Es claro que toda filosofía digna de este nombre debe descansar sobre una sólida base crítica, pero no siempre es dado evitar en sus lucubraciones lo impreciso y el acento personal que ponen necesariamente en ella la complejidad del asunto y el método intuitivo, casi el único camino por donde se puede abordarla”<sup>21</sup>.

Consciente de que tal vez había ido más allá de su compromiso inicial de hacer frente a las necesidades y preocupaciones de todos los seres humanos, tanto en su discusión del concepto de libertad como en su crítica de Bergson, Molina destacó que el espíritu no era inmaterial y que no podía encontrarse fuera de la vida de los seres reales<sup>22</sup>. Y, sin embargo, la vida espiritual era un estado muy difícil

---

20 Molina, *Confesión filosófica*. El libro se basó en el discurso que Molina pronunció cuando fue nombrado académico de la Facultad de Filosofía y Educación de la UCH en 1941. José Ferrater Mora comentó el discurso de Molina en *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 67, N° 199 (enero 1942): 87-90.

21 Molina, *Confesión filosófica*, 49.

22 *Ibíd.*, 63.



de alcanzar. “No lo conocemos [el espíritu]”, afirmó, “sino por las experiencias de nuestra vida interior, dentro de las que debemos incluir nuestras intuiciones de valores y de esencias”<sup>23</sup>. Además, no todos estaban calificados para alcanzar tal estado, sobre todo los políticos<sup>24</sup>. Su análisis sobre los logros espirituales de la humanidad dejó en evidencia que tales logros pertenecían a unos pocos escogidos a lo largo de la historia.

Al proclamar la espiritualidad como la más alta expresión de la vida humana y al afirmar que ninguna disciplina podía determinar con precisión las complejidades del espíritu, Molina había alcanzado un punto sin retorno. La filosofía, ahora separada del ejercicio menos importante de la lógica y la metodología de las ciencias, se convertía en una angustiada búsqueda de las certezas espirituales, cada vez más difíciles de alcanzar. En un recuento de su trayectoria filosófica en 1942, a la edad de setenta y un años, Molina señalaba que los fines últimos del espíritu no se podían determinar; en esto residía la tragedia de la vida espiritual. “Los tiranos y malos gobernantes son enemigos del espíritu y le acarrearán dolores. Aun superadas estas vallas [de la vida espiritual], queda siempre en pie la mayor de todas, la, al parecer, insuperable, la del misterio, o si queréis, la de los misterios del Ser y de la vida. Aquí radica la tragedia esencial y máxima del espíritu y a veces asimismo su desolación”<sup>25</sup>.

Molina culminaba así una evolución filosófica que lo llevó desde el positivismo a la discusión de varias corrientes filosóficas, como la fenomenología y el existencialismo. No llegó a desarrollar una filosofía original, ni tampoco pretendió

---

23 Ibid., 62.

24 Ibid., 89.

25 Ibid., 156-57.

adherirse a una escuela en particular. Sin embargo, condujo al pensamiento filosófico chileno hacia una nueva etapa. Al hacer hincapié en la primacía de la vida espiritual, desplazó el foco de atención de la actividad filosófica, dejando de lado las preocupaciones educacionales y optando por ofrecer una orientación no solo para Chile sino para la humanidad en su conjunto. Debido a que viajó extensamente y a que tuvo la oportunidad, excepcional para su época, de visitar varios países y reunirse con numerosos pensadores y estudiosos de varias partes del mundo, Molina se sentía cómodo al elaborar declaraciones generales sobre la naturaleza del Ser y la humanidad. No se sentía tan cómodo con la invasión del materialismo y la política en la cultura chilena, por lo que elaboró una concepción del campo que los limitaba a los niveles más bajos de una escala de valores. Su filosofía no carecía de contenido social, pero dejó en claro que era la disciplina, y no la sociedad, la que debía determinar lo que era mejor para la humanidad, en Chile o en cualquier parte.

Enrique Molina, en virtud de su experiencia y sus numerosos escritos, se consagró como el líder de la reacción antipositivista. Pero el rechazo del positivismo, puede que no sorprenda, también vino de pensadores católicos como Clarence Finlayson (1913-1954)<sup>26</sup>. Al igual que Molina, Fin-

---

26 Sobre la obra y el pensamiento de Finlayson, véase Manuel Atria, "El pensamiento metafísico de Clarence Finalyson", *Mapocho*, 23 (1970): 71-82; Roberto Escobar, "Clarence Finlayson: el filósofo que regresó del silencio", *Revista Interamericana de Bibliografía*, 20, N° 4 (1970): 459-463; Agustín Martínez, "Clarence Finlayson (1913-1954)", *Finis Terrae*, 1 N° 3 (1954): 53-56; y el prólogo de Tomás MacHale a la *Antología* de Finlayson, 9-19. Una edición reciente de textos de Finlayson, a cargo de Vicente Undurraga, es *Escritos pensados* (Santiago: Ediciones UDP, 2006). Estos provienen tanto de la antología de MacHale como de la obra de Finlayson, *Hombre, mundo y Dios* (1953) y artículos diversos en revistas y diarios.

layson estudió en el Instituto Pedagógico. Poco después de graduarse fue contratado por la Universidad Católica, en 1936. Sin embargo, pasó la mayor parte de su carrera en otros países del continente. Enseñó en las universidades de Notre Dame, Swarthmore y Harvard en Estados Unidos, y en varias universidades hispanoamericanas en México, Colombia y Panamá. A su regreso a Chile en 1954, falleció prematuramente en trágicas circunstancias.

Al inicio de su carrera, Finlayson observó con preocupación que “en Brasil y en Chile, durante todo el siglo XIX y la primera parte de este, 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. Solo últimamente se divisan nuevas y prometedoras direcciones y proyecciones en el terreno espiritual”<sup>27</sup>. Con todo, no consideraba prometedora cualquier influencia. De hecho, criticó varias de las nuevas corrientes de pensamiento, como el existencialismo y la fenomenología, pues le pareció que estaban circunscritas al “terreno de lo puramente fenoménico”<sup>28</sup>. A su juicio, la esencia de la filosofía era la metafísica y, por ende, debía centrarse principalmente en los asuntos espirituales.

En el contexto de la filosofía latinoamericana, el pensamiento de Finlayson forma parte del amplio movimiento neoescolástico que adquirió una fuerza importante durante la primera mitad del siglo XX. El neoescolasticismo se inspiró en buena medida en Jacques Maritain y entre sus

---

27 Clarence Finlayson, “Expresión de la cultura americana”, en *Antología*, 36.

28 Finlayson, “Mensaje a los fenomenólogos llamados católicos”, en *Antología*, 176.

adherentes cuenta a Octavio Derisi de Argentina, Oswaldo Robles de México y Alceu Amoroso Lima de Brasil<sup>29</sup>. La gran importancia de este movimiento en América Latina reside en el esfuerzo por dar a conocer la esencia universal y eterna del ser humano<sup>30</sup>. Este esfuerzo coincidía con el deseo de erradicar las concepciones positivistas de lo humano basadas en los fenómenos más que en las esencias. Así, en sus inicios, el movimiento formó parte de una reacción antipositivista más amplia; sin embargo, una vez que el positivismo perdió su influencia, el neoescolasticismo se concentró en las cuestiones teológicas que caracterizaron su filosofía neotomista.

Aunque Finlayson formó parte de este movimiento, reclamó independencia de lo que consideraba su falta de vitalidad. “En mi posición de escolástico”, señaló, “he de afirmar mi hondo convencimiento en el valor de la filosofía escolástica, pero también he de afirmar la rémora y el inorganicismo que significan las actitudes y posiciones de los filósofos escolásticos del tiempo moderno especialmente en los círculos eclesiásticos. Su estudio se hace casi únicamente sobre los problemas en el tiempo de Santo Tomás de Aquino y de sus comentadores más cercanos”. Finlayson creía que el neoescolasticismo debía reflexionar sobre la situación social y cultural de su tiempo y elaborar nuevas soluciones para las nuevas problemáticas. “Evidentemente”, concluyó, “que es buena cosa —y ayuda a penetrar en el mismo contenido metafísico— saber cómo el Aquinate refutaba a Averroes, pero permanecer nada más que en el estudio de este problema es algo que no se comprende”<sup>31</sup>.

---

29 Frondizi y Gracia, eds., *El hombre y los valores*, 42-43.

30 Gracia, *Latin American Philosophy*, 27.

31 Finlayson, “Consideraciones sobre los tiempos actuales”, en *Antología*, 226.

Finlayson coincidió con Enrique Molina en que algunos de los problemas más urgentes eran los de la sociedad. La solución de Finlayson a estos problemas también fue similar: revelar y enfatizar el carácter espiritual de la vida humana y de la civilización. Indicó que, si bien la sociedad contemporánea había experimentado enormes avances científicos, tal progreso se limitaba al ámbito material. Creía que el mundo contemporáneo estaba dominado por la técnica y carecía de preocupaciones espirituales. En cambio, señaló que “las grandes épocas creadoras de la historia han sido épocas metafísicas, épocas no sumergidas en la estructura material de la técnica”<sup>32</sup>. Abogó por un mayor énfasis en los valores espirituales para que el ser humano, la sociedad y, en última instancia, la civilización, tomaran otros rumbos menos desastrosos. Al igual que Molina, Finlayson mostró optimismo en la capacidad del espíritu para inspirar y conducir los fenómenos sociales.

A pesar de su interés en la sociedad, al igual que en el caso de Molina, el pensamiento de Finlayson giraba en torno a la persona. Se preocupaba constantemente por cuestiones como la existencia, el destino y la muerte. Finlayson no puso por escrito muchas de sus preocupaciones; no obstante, su concepción de la filosofía era claramente distinta a la que tenían otros filósofos chilenos, incluyendo Enrique Molina. Finlayson consideraba que la disciplina era solo un instrumento, aunque imperfecto, para tratar los problemas humanos. Pero, más que eso, pensaba que la filosofía iba en decadencia. Sobre el tema de la muerte, por ejemplo, sostenía que “la muerte no se resuelve en Metafísica ni en ningún sistema filosófico. Todas las teorías que tratan de ex-

---

32 *Ibíd.*, 223.

plicarla se apoyan en el fondo en algún dogma religioso”<sup>33</sup>. En cuanto al sufrimiento humano, Finlayson llegó a decir que “el dolor tiene interrogantes que desbordan el territorio filosófico. No hay respuesta meramente racional. [...] Y quizá esta insolubilidad funde la mostración religioso-histórica del hecho de una remota culpa de la pretérita existencia del pecado original”<sup>34</sup>. En definitiva, era la teología, o la fe en Dios, la que daba respuestas satisfactorias a los problemas fundamentales del ser humano.

Independientemente de si tales respuestas fundamentales procedían o no de la filosofía o de la religión, lo que surge como la característica más significativa del pensamiento de Finlayson es el énfasis en la espiritualidad humana. Los intelectuales se centraron en el espíritu, en parte, como una reacción contra el positivismo. En el caso de Finlayson, hay que añadir el interés por parte del movimiento neoescolástico en la supuesta esencia eterna del ser humano. Además, su propia inclinación personal y su religiosidad lo llevaron a los temas de la espiritualidad humana. En el Chile de la década de 1920 hasta la de 1940, los filósofos habían logrado reorientar las preocupaciones fundamentales de la disciplina, adjuntándole, incluso, un carácter personal.

Jorge Millas (1917-1982), cuatro años menor que Finlayson, también elaboró un concepto de filosofía que era integral, personal y fuertemente orientado a la defensa de la espiritualidad humana. A su filosofía le dio el nombre de “personalismo”, con el fin de distinguirlo del individualismo, en el sentido liberal del siglo XIX. Su personalismo consistía en la defensa de la libertad individual, concebida

---

33 Finlayson, *Hombre, mundo y Dios*, 53.

34 *Ibíd.*, 174.

como la capacidad del espíritu de actuar únicamente sobre la base de la conciencia individual, sin interferencias sociales ni políticas.

Millas, que comenzó a escribir en la década de 1930, no tuvo una experiencia directa con el período de supremacía de la filosofía positivista, pero compartía con los críticos de esta escuela la preocupación por la libertad y la espiritualidad. Aunque su concepto de libertad no era completamente distinto al de Molina o Finlayson, Millas no seguía las opiniones antipositivistas del primero ni las posturas neotomistas del segundo. Elaboró un concepto de libertad que consideraba al individuo como el fundamento último para comprender esta noción. Como lo planteó en su *Idea de la individualidad* (1943), “en eso radica la naturaleza de la libertad: se siente libre el individuo, y es libre en verdad, porque nada hay de él que sea dado fuera del acto de decidirse; en la decisión está el ser todo, al decidirse se es; no sería libre el hombre si él fuera otra cosa que su actividad; entonces podríamos hablar de fuerzas exteriores que lo han llevado a ella”<sup>35</sup>.

Este concepto de libertad es esencial para comprender la idea de Millas sobre la vida espiritual. El ser humano es libre en la medida en que es un individuo y es un individuo en la medida en que sigue los dictados de su propio espíritu, sin la influencia de factores externos como la política, la sociedad o el Estado. “Sólo el individuo”, afirmó, “tiene

---

35 Jorge Millas, *Individualidad*, 120. Cito de la primera edición, pero existe una edición reciente, con prólogo de Carla Cordua (Santiago: Ediciones UDP, 2009). Sobre el primer período de Millas, con abundantes datos biográficos, véase Sara López Escalona, “Jorge Millas Jiménez”, en *Filósofos y educadores. El pensar chileno en el siglo XX* (Santiago: Departamento de Filosofía y Educación, PUC, 1992), 147-207. Véase también Maximiliano Figueroa, *Jorge Millas. El valor de pensar* (Santiago: Ediciones UDP, 2011).

efectiva realidad. Lo demás posee un carácter puramente simbólico. Familia, nación, Estado, ciudadanía, sociedades, son simbólicas unidades, mediante las cuales, para el servicio de ciertas necesidades prácticas, se prescinde provisoriamente de la real, verdadera, auténtica diversidad de los tipos individuales”<sup>36</sup>. Enrique Molina, que comentó la obra de Millas en 1953, sostuvo que las ideas de su joven colega tenían “unas cuantas notas bastante teñidas de existencialismo”<sup>37</sup>. Millas, sin embargo, creía que su defensa de la individualidad tenía una base que trascendía a cualquier postura filosófica a la que pudiera haber adherido. “Lo que para mí importa”, señaló, “es la esencia metafísica del ser humano, y lo que postulo es que el hombre, en todo momento, vive desde sí hacia el orbe objetivo, que se le aparece como un sistema de imágenes organizado en torno suyo”<sup>38</sup>. “No tiene sentido la existencia”, señaló, “sino como tarea y drama del individuo”<sup>39</sup>.

El concepto de la individualidad estaba estrechamente relacionado con la perspectiva de Millas respecto de la filosofía, disciplina que concebía como algo más que un mero ejercicio espiritual. El objetivo de la ciencia era el conocimiento racional del mundo. La filosofía, a su juicio, tenía metas más amplias, aunque podía incorporar las de la ciencia. Por ejemplo, el propósito de la filosofía era “la transformación de la ciencia en poderío espiritual” y “la comprensión del mundo”, más que el mero saber de las cosas. Pero, además, la filosofía representaba “el momento siguiente, donde el

---

36 Millas, *Individualidad*, 127.

37 Molina, *La filosofía en Chile*, 93.

38 Millas, *Individualidad*, 170.

39 *Ibíd.*, 213.



espíritu despliega la totalidad de sus formas”<sup>40</sup>. Por lo tanto, la filosofía, podía llegar a constituir la máxima expresión del pensamiento, pero todavía estaba relacionada al individuo y al espíritu que le daba a él su individualidad. Así, la filosofía “tiene que fundarse, ante todo, en la libertad espiritual, y en la capacidad del hombre para hacer la historia, padeciéndola, viviéndola día a día, sin trascendentalismo”<sup>41</sup>.

Al igual que Molina y Finlayson, Millas llevó la filosofía a los dominios del espíritu, comenzando a preocuparse por cuestiones metafísicas sobre la existencia, la libertad espiritual y la individualidad. Si bien es cierto que cada uno de estos pensadores hizo algunos esfuerzos por relacionar la filosofía con las preocupaciones de la nación, sus temas se hicieron universales y cada vez más lejanos de las particularidades de su cultura. Aunque se referían a Chile al discutir temas filosóficos, lo hacían más bien para indicar que el país orbitaba en un mundo de hechos políticos materialistas y que, en general, había hecho oídos sordos al llamado espiritual o filosófico. Todos ellos tenían fe en que, mediante el cultivo de la filosofía, podían hacer un aporte a la vida cultural, e incluso social y política, de Chile. Pero Millas dudaba particularmente respecto de cómo relacionar las necesidades del país y del continente con los temas más universales de la cultura.

En una carta abierta a José Ortega y Gasset en 1937, Millas, que entonces era un joven de veinte años, afirmó que tanto el país como el resto del continente buscaba dar expresión a una suerte de “americanismo cultural”. Tal empresa le suscitaba dudas, al observar una “creciente universalización

---

40 Ibid., 214-215.

41 Ibid., 224.

de valores” y detectar un “espíritu ecuménico” que caracterizaba los nuevos tiempos. Por ello, pedía a Ortega que validara lo que a su juicio parecía más sensato, es decir, seguir la tendencia universalista de los valores, antes que aquella a generar “valores nuevos” desde Hispanoamérica. En un tono más dramático, Millas advertía a Ortega que pensara “un momento en que de su respuesta depende nada menos que la adhesión o la repulsa al destino de un continente”<sup>42</sup>.

Con la publicación de su *Idea de la individualidad*, Millas respondió su propia pregunta mediante una concepción filosófica más cercana a los temas universales. “Creo que es América el lugar propicio para la constitución de una filosofía del hombre, fundada en la exaltación metafísica, ética e histórica del ser individual, concebido este como el medio adecuado, el único tal vez, para realizar un ideal de humanidad libre y éticamente superior”<sup>43</sup>. Ya no había ambivalencia en Millas. Tal como lo deseaba, una serie de filósofos chilenos se embarcaron precisamente en esa tarea universal, metafísica y espiritual. Pero lo hicieron en una medida proporcional a la devaluación de los temas sociales y políticos.

---

## El espíritu y la política

En el período entre 1920 y 1950, entre los gobiernos de Arturo Alessandri Palma (1920-1924) y Gabriel González Videla (1946-1952), la nación experimentó grandes cambios políticos. La elección de Arturo Alessandri en 1920 marcó el fin del régimen parlamentario, que se había iniciado tras la guerra civil de 1891. Además, se puso de manifiesto la

---

42 Millas, “Carta a José Ortega y Gasset”, *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 38, N° 147 (septiembre 1937): 571.

43 Millas, *Individualidad*, 223-24.

respuesta populista de Chile a los problemas sociales y económicos desencadenados tras el fin de la Primera Guerra Mundial. Pero, por sobre todo, el período entre 1920 y 1950 mostró el fuerte crecimiento de la izquierda chilena, que llegó a compartir un escenario político tradicionalmente dividido entre liberales y conservadores.

La izquierda era un actor político nuevo, pero no fue la única respuesta a las preocupaciones laborales ni a los problemas económicos de Chile. Los militares se involucraron fuertemente en la política, persiguiendo reformas e intereses corporativos. Una amplia gama de partidos y grupos, entre ellos la Falange (que más tarde se convertiría en el Partido Demócrata Cristiano) y el nacista Movimiento Nacional Socialista (MNS), surgieron durante estas décadas. Chile se diversificó políticamente, pero su economía se hizo más dependiente de la exportación del cobre tras el colapso de la industria salitrera. Así, el país quedó más vulnerable a los cambios económicos internacionales y a las demandas internas de distribución del ingreso. La industrialización por sustitución de importaciones, la expansión del sector público, la integración de Chile en un nuevo orden mundial político y económico, y los nuevos actores políticos modificaron sustancialmente el precario statu quo que se había desarrollado durante la era parlamentaria. Chile había cambiado, pero de una manera que a muchas personas, particularmente a los intelectuales, no les gustaba. Y lo que menos les agradaba era la introducción de las preocupaciones materialistas, la politización y la retórica que irrumpió durante el primer gobierno de Arturo Alessandri.

Alessandri, un ex alumno de Valentín Letelier, promovió una campaña contra la oligarquía que le dio mucha popularidad, sobre todo en las provincias del norte, y finalmente

el triunfo en la campaña presidencial de 1920. Sin embargo, cuando se enfrentó a un Congreso obstruccionista, a un ejército agitado y a una derecha hostil, Alessandri condicionó muchas de sus prometidas reformas, volviendo en su contra a los trabajadores. Además, se encontró con un fenómeno político nuevo: la creciente actividad de la izquierda, cuestión que todos los gobiernos posteriores durante el período tuvieron que enfrentar, aunque con distinto éxito.

En la década de 1920, la izquierda estaba compuesta por unos pocos grupos, entre ellos, los comunistas y los anarcosindicalistas, que tenían participación en las provincias. Después de la Gran Depresión la izquierda adquirió un notable poderío, incluyendo el poderío electoral, en todo el país. Tras el caos que siguió a la caída del general Carlos Ibáñez del Campo en 1931, hubo una breve "República Socialista" que duró cien días. El Partido Socialista se creó en 1933 y pronto los problemas sociales denunciados por la izquierda asumieron una importancia considerable en la política del país.

El segundo período gubernamental de Arturo Alessandri (1932-1938) intensificó la represión contra los movimientos obreros y la creciente militancia de izquierda. Empero, la izquierda y el marxismo habían llegado al país para quedarse. Alentado por la Internacional Comunista, el Partido Comunista chileno participó en la política electoral y entró en negociaciones con partidos centristas, como el Partido Radical. La primera gran participación de la izquierda en el gobierno se produjo con la coalición del Frente Popular entre radicales, comunistas y socialistas, que llevó a Pedro Aguirre Cerda a la presidencia en 1938.

La participación de la izquierda en el gobierno de Aguirre Cerda ayudó a moderar a los militantes de los grupos

marxistas<sup>44</sup>. Sin embargo, la rápida entrada de la izquierda en la arena política, su fuerza electoral y en especial su participación en la sindicalización rural, sacudió profundamente a los partidos de derecha y a la ciudadanía, poco acostumbrados a la retórica y a las tácticas de estos nuevos actores. El Partido Radical, que representaba a una clase media amplia y creciente, comprendió que no podía gobernar sin el apoyo de la izquierda. En efecto, dicho apoyo fue esencial para que los gobiernos de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941), Juan Antonio Ríos (1942-1946) y Gabriel González Videla (1946-1952), fueran electos y viables<sup>45</sup>. Y, sin embargo, estos gobiernos consideraron necesario, en distintos puntos de su desempeño, dar un vuelco contra la izquierda para apaciguar los temores de la derecha, particularmente con respecto a la agitación campesina. Los políticos liberales y conservadores, que ya no estaban divididos por cuestiones religiosas, y que contaban en sus filas a terratenientes influyentes, condicionaron su lealtad al sistema democrático al mantenimiento del statu quo en el campo. A través de la Sociedad Nacional de Agricultura (SNA), presionaron enérgicamente contra las actividades de la izquierda. A menudo obligaban a los gobiernos a hacer concesiones en detrimento de la sindicalización rural<sup>46</sup>.

Con el gobierno de González Videla, el exitoso crecimiento de la izquierda hizo frente a su desafío más grande. Presionado por la derecha y por el Congreso, así como por la política exterior de Estados Unidos, González apartó a la izquierda de su gabinete, aprobó una legislación que trataba

---

44 Paul W. Drake, "Chile, 1930-1958", en *The Cambridge History of Latin America*. Véase además su *Socialismo y populismo*.

45 *Ibíd.*, 55.

46 Brian Loveman, *Chile*, 268-70; Drake, "Chile, 1930-1958".

con dureza los conflictos de los trabajadores y, finalmente, promulgó una “Ley de Defensa Permanente de la Democracia”, que proscribió al Partido Comunista en 1948.

El comunismo había inquietado tempranamente a los círculos derechistas, en particular durante la Guerra Civil Española. Periódicos chilenos como *El Mercurio* y *El Diario Ilustrado* señalaban que la participación de los comunistas en el gobierno había desencadenado el derramamiento de sangre en España. En la víspera de las elecciones presidenciales de 1938, el ejemplo español fue utilizado para sugerir que la formación del Frente Popular y la participación comunista en este iba a conducir a la nación a la guerra civil<sup>47</sup>. Los partidos de izquierda no eran ajenos a los acontecimientos de la Península y adoptaron una postura conciliatoria al apoyar el moderado reformismo de Aguirre Cerda. Pero su continuo apoyo a los trabajadores, especialmente en las zonas rurales, no contribuyó a asegurar la confianza de los liberales y conservadores en el Congreso. Una creciente desconfianza por parte de los políticos chilenos, así como la presión cada vez mayor de Estados Unidos —que condicionó la ayuda económica para los planes de desarrollo al alejamiento de los marxistas de los cargos de gobierno— condujo a la masiva represión de la izquierda a fines de la década de 1940<sup>48</sup>. Con todo, el marxismo logró obtener una fuerza electoral impresionante y cambiar el panorama político de la nación.

Los filósofos, que entre 1920 y 1950 dedicaron su estudio a temas relacionados con el espíritu, no ignoraron los acontecimientos políticos. Incluso trataron de explicar esta

---

47 Drake, “Chile”, en *Spanish Civil War*, ed. Falcoff y Pike, 254-56.

48 Loveman, *Chile*, 285-92; Drake, “Chile, 1930-1958”. Véase también Claude G. Bowers, *Chile Through Embassy Windows*.

evolución, pero en general soslayaron la política y exigieron, en su lugar, que se prestara más atención a la espiritualidad en la cultura nacional. Pensaban que la política podía contribuir a la realización de los valores espirituales, pero que los políticos chilenos no habían logrado dar forma a sus acciones con una concepción filosófica. Como se indicó anteriormente, el énfasis que los filósofos dieron a la espiritualidad y a la metafísica fue una respuesta al positivismo. Pero su defensa del espíritu también constituye una percepción sobre cómo y en base a qué objetivos debía aplicarse la política.

Los filósofos chilenos consideraban que sus opiniones sobre el espíritu y la política tenían el apoyo de influyentes pensadores europeos, como el filósofo español José Ortega y Gasset. Suponían también que los chilenos apoyaban estas opiniones, cuando Ortega, que era profesor de metafísica en la Universidad de Madrid, fue invitado a pronunciar un discurso en el Congreso Nacional en 1928. Ortega fue recibido por un público que contaba con dos miembros del gabinete y un alto número de diputados. En esa ocasión, Ortega presentó una justificación, si no para la subordinación de la política a las ideas, al menos para el fortalecimiento del papel de la vida intelectual en el país. Dijo a su público:

Es cierto, no os hagáis ilusiones, la pura inteligencia es enemiga del puro político; se reparten dos funciones diferentes y si son fieles cada cual a su misión, es natural que entren en colisión; sin embargo, de vuestras resoluciones hay que esperar que ayudeis a que en estos pueblos [hispanoamericanos], exista, frente al centro político, un epicentro de serena vida intelectual, que creéis instituciones, que hagáis sacrificios para que en

ellas se vaya formando una minoría ejemplar, la cual en todo instante pueda servir de indicadora, alentadora y correctora. Pido, pues, anhelo, deseo y espero que en el futuro de Chile los políticos favorezcáis, animéis, corroboréis la vida intelectual<sup>49</sup>.

Tal como otros filósofos chilenos, Enrique Molina descubrió, a través de la metafísica, el valor de situar la vida espiritual y política en los extremos opuestos de una jerarquía, haciendo eco de las ideas de Ortega. Además, Molina convino con el filósofo español en la necesidad de que existieran instituciones que promovieran los intereses del espíritu en un clima de serenidad. Con intereses similares, Molina había creado la Universidad de Concepción, de carácter privado y secular, en 1919. El lema de la Universidad fue “Por el desarrollo libre del espíritu”, vinculando de esta manera la educación superior, la filosofía y la vida espiritual. En 1934, Molina destacó esta relación al afirmar que, como la filosofía, “la universidad es una mansión de serenidad. La agitación social y política no es propia de ella”, añadiendo que “el alma de la universidad tiene que formar un ambiente filosófico y ético”<sup>50</sup>. La filosofía, si aspiraba a ser un modelo para la universidad, además de un modelo para la sociedad, debía primero establecer para el campo una orien-

---

49 “Recuerdo del paso por Chile del filósofo José Ortega y Gasset”, *Occidente*, 301 (mayo-junio 1983): 32-38. Sobre la visita y las reacciones de la prensa de la época al viaje de Ortega, véase José Moure Rodríguez, *Ortega y Gasset en Chile* (Santiago: Ediciones Logos, 1988).

50 Molina, *Discursos universitarios*, 33. Algunas de sus ideas sobre la educación superior fueron presentadas con anterioridad en *De California a Harvard*, en particular la noción de que las universidades debían ofrecer un refugio para el crecimiento espiritual y los valores, pp. 253-260, y apoyar el fortalecimiento de las facultades en materia educacional, p. 140.



tación espiritual y apolítica, un esfuerzo en que Molina tuvo particular éxito.

El confinamiento de la política a los niveles inferiores de la jerarquía de valores, e incluso su completa separación de las nuevas preocupaciones filosóficas, fue de hecho el legado más trascendental de Molina para el desarrollo de la filosofía chilena. Molina no era un hombre apolítico; en efecto, no dejó pasar la oportunidad de combatir el marxismo, al que llamaba “maximalismo”, durante la expansión de la influencia de la izquierda en la década de 1930. Años más tarde, Molina aceptó nombramientos políticos, como el de Ministro de Educación en 1947. Pero consiguió, tal vez con más éxito que sus predecesores del siglo XIX, dar a conocer el punto de vista de que las preocupaciones espirituales y políticas no se debían mezclar, salvo en la medida en que las últimas estuvieran subordinadas a las primeras. Afirmó que la filosofía “libra al alma del señuelo de estímulos mezquinos y la coloca bajo la constelación de valores superiores. Estos son esencias relativas al hombre, a la personalidad humana”<sup>51</sup>.

Uno de los principales esfuerzos de Molina en la década de 1930 fue subordinar la política, y particularmente el marxismo, a los intereses de la vida espiritual. En 1934 publicó *La Revolución Rusa y la dictadura bolchevista*, aparentemente para hacer un estudio de los hechos ocurridos durante la Revolución Rusa, pero, en realidad, para criticar los abusos y los fracasos del régimen soviético. Y, lo que es más importante, escribió su estudio a fin de demostrar por qué, en su opinión, el comunismo no iba a funcionar en Hispanoamérica en general y en Chile en particular.

---

51 Molina, *Confesión filosófica*, 72.

El estudio se basó en fuentes secundarias, muchas de las cuales fueron escritas con fines políticos o bien para condenar o defender al régimen. Se excusó de no haber escrito un estudio que se basara en su propia experiencia —anteriormente había escrito uno sobre sus viajes por Estados Unidos—, pero se justificó señalando que en la Unión Soviética no se podía depender de las visitas supervisadas que permitía el Estado. En todo caso, creyó importante resumir su lectura de las fuentes con el fin de relatar una revolución que podría ser de interés para los lectores chilenos. A pesar de que el estudio describe acontecimientos que suceden en la lejana Rusia, Molina estaba escribiendo para el público chileno con la esperanza de demostrar que la revolución no era una respuesta adecuada para los problemas del país. Más directamente, estaba expresando las posturas de la clase media chilena, que rechazaba soluciones políticas radicales.

Molina señaló que el régimen bolchevique era brutal, inmoral e ineficaz. Hizo este balance negativo luego de examinar los informes de la actividad comunista antes de la revolución de 1917, y bajo los regímenes de Lenin y Stalin. Llegó a la conclusión de que los comunistas estaban cegados por sus objetivos políticos, agregando que estaban dispuestos a sacrificar generaciones de rusos para fines socialistas poco claros. No tenían respeto por las libertades individuales ni consideración alguna por los valores espirituales. Molina procuró no defender soluciones monárquicas, pero calificó el asesinato de la familia real como una tragedia de proporciones tanto insólitas como inaceptables. Sus críticas se basaban más bien en un concepto de democracia que, como era de esperar, no figuraba en las políticas de la Unión Soviética.

A su juicio, los rusos habían aceptado las medidas dictatoriales como el bolchevismo debido a una excesiva influen-

cia oriental y, en la misma medida, a la poca experiencia con el mundo europeo. “Un pueblo”, afirmó, “que no recibió la sólida armazón de la cultura jurídica romana, que no gozó de la espléndida influencia del Renacimiento, y para el cual casi no han existido las revoluciones inglesas y francesas, educadoras de pueblos, ha tenido que afrontar los problemas de su vida nacional con un gran vacío en su concepto del derecho, con desconocimiento del respeto debido a la individualidad humana y con carencia poco menos que absoluta de educación política”<sup>52</sup>.

En el caso de Chile, que según Molina tenía tradiciones democráticas y una experiencia fundamentalmente europea, el cambio social podía ocurrir a través de otros medios, particularmente por la educación. Así, a su juicio, la solución comunista para el caso chileno era impracticable debido a que las tradiciones históricas eran muy diferentes. Y, sin embargo, en Chile había muchos “ilusos” y suficientes “ambiciosos” para defender la revolución cuando una “intensa reconstrucción educadora” podría llevarse a cabo a través del legítimo gobierno sin “derribar el edificio institucional de la República”<sup>53</sup>.

Sin dudas, Molina estaba manifestando la convicción decimonónica del poder que tenía la educación para transformar la sociedad. Pero, en el contexto de la década de 1930, cuando los problemas de la sociedad eran abordados por la izquierda desde perspectivas diferentes a los medios gradualistas y evolucionistas de los liberales y positivistas, Molina intentó demostrar que las soluciones revolucionarias no podían funcionar en lugares con tradiciones democráti-

---

52 Molina, *La revolución rusa*, 50.

53 *Ibíd.*, 171.

cas. No obstante, más que llegar a una conclusión sobre los éxitos de la educación chilena, Molina estaba promoviendo una creencia. Hablaba en su calidad de filósofo y rechazaba el marxismo en base a lo que era, a su juicio, una incompatibilidad entre el comunismo y la espiritualidad humana.

A fin de disipar cualquier duda sobre sus razones para criticar la Revolución Rusa y reafirmar su compromiso con la democracia, Molina recordó la ocasión en que Vicente Huidobro, el famoso poeta chileno, irrumpió en la sala donde estaba dando una conferencia sobre este tema en 1933. Huidobro, que era partidario del comunismo, cuestionó la evidencia citada por Molina para criticar la revolución. “Así”, explicó Molina, “se ofreció en esos momentos el cuadro paradójico de que se presentara como defensor de las clases trabajadoras (y explotadas, según los comunistas) un aristócrata, hijo de millonario, que no había trabajado nunca, por lo menos para ganarse la vida, y como enemigo de ellas, por ser defensor de la democracia (de la burguesía explotadora según los comunistas), alguien que no había poseído jamás ni fundos ni fábricas y que no había hecho otra cosa, en sus largos años, que trabajar educando”<sup>54</sup>.

De hecho, Molina, que había dedicado su vida a la educación, también discutía asuntos políticos y no se abstenía de participar activamente en la política. En 1947, como dijimos, aceptó el cargo de Ministro de Educación en el gabinete de Gabriel González Videla. En ese año, el presidente solicitó facultades extraordinarias al Congreso para aplastar el activismo de la izquierda. Molina asistió a la sesión del Congreso y se pronunció a favor de la política represiva del gobierno. El senador socialista Salvador Allende, que poste-

---

54 Molina, *La filosofía en Chile*, 52-53; *Lo que ha sido el vivir*, 186-187.

riormente sería presidente de Chile (1970-1973), cuestionó a Molina la relación entre su defensa de la espiritualidad y el carácter de las medidas extraordinarias:

El señor Ministro es rector de una universidad del sur que tiene como lema “Por el desarrollo libre del espíritu”. ¿No constituyen acaso estas facultades extraordinarias que se nos solicitan una negación de la libertad, no vendrán a sofocar el desarrollo libre del espíritu y, por consiguiente, a inferir una mutilación a la cultura? ¿Cómo concilia el señor Ministro la norma libertaria de la Universidad que dirige con la actitud opresora del gobierno de que forma parte?<sup>55</sup>.

Molina respondió que los dos puntos mencionados por Allende no eran contradictorios. En primer lugar, afirmó que el lema de la universidad no debía confundirse con el libertinaje. Luego, afirmó que las facultades extraordinarias tenían por objeto restablecer la disciplina social y el orden, concluyendo que “las facultades extraordinarias que se solicitan significan simplemente tener los medios para establecer en la República un ambiente propicio al trabajo. Al proyecto en cuestión lo enaltece, pues, un valor espiritual y moral y no lleva escondido en su articulado un espectro de tiranía ni es una amenaza para las garantías que la Constitución asegura a todos los ciudadanos”<sup>56</sup>. La respuesta ofus-

---

55 Molina, “En el Ministerio de Educación Pública”, *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 128, N° 376 (1957): 28; *Lo que ha sido el vivir*, 218.

56 Molina, *Lo que ha sido el vivir*, 219. A fin de que no quedara duda sobre sus convicciones en este sentido, Molina reiteró estos puntos en las radioemisoras nacionales. Véase su “Discurso de Enrique Molina Garmendia como Ministro de Educación, en cadena de emisoras”, en *La obra inédita*, vol. 3. Anteriormente, en 1948, Carlos Vicuña Fuentes, Santiago Aguirre y San-

có aun más a un senador comunista, que reprochó a Molina que estuviera impulsando una política represiva adornándola con una apariencia espiritual.

Molina renunció a su cargo como Ministro de Educación en septiembre de 1948, poco antes de la promulgación de la Ley de Defensa Permanente de la Democracia. Mientras ocupaba el cargo de ministro, se convenció de la validez de esas medidas y de la compatibilidad con su propio pensamiento político y filosófico. Estaba dispuesto a perder su prestigio como intelectual al apoyar las políticas anticomunistas del gobierno, no porque no conociera los detalles de la represión, sino por la firme convicción de que la política, y particularmente la política de la izquierda, impedía que los gobiernos condujeran a la realización espiritual.

Clarence Finlayson y Jorge Millas fueron menos específicos respecto del marxismo, pero estaban tan preocupados como Molina por la política. Coincidieron en valorar negativamente a la política en base a sus respectivos puntos de vista filosóficos. Finlayson, por ejemplo, concluyó que “la más importante y urgente tarea de los filósofos de hoy es el territorio ético y político, la de emprender una labor moralizadora. La política se halla completamente desvinculada del

---

tiago Labarca del Comité Nacional de Solidaridad y Defensa de Libertades Públicas dirigieron una carta a Molina pidiéndole que se opusiera a la persecución contra los profesores comunistas. Molina respondió el 29 de enero de 1948 que los profesores comunistas no eran precisamente salvadores idealistas de la humanidad, sino que partidarios de un régimen soviético que no tenía consideración por las libertades públicas. Véase el *Epistolario*, Vols. XI y XIII. El 18 de marzo de 1948, Molina firmó una circular para los directores de la educación pública que exigía que todo el cuerpo docente fuera notificado de la incompatibilidad entre enseñanza y activismo comunista, y que las infracciones a esta norma serían informadas al Ministerio de Educación. Véase el anexo “Circular a los directores generales de la educación pública” en *Lo que ha sido el vivir*, 285-286.

orden moral, y es necesario insistir en el valor personal del hombre”<sup>57</sup>. Millas, que había determinado lo que era esencial para el ser humano, es decir, la individualidad, veía la política como algo externo y que, en el mejor de los casos, entraba en contradicción con los valores espirituales. En el peor de los casos, la política constituía una de esas “fuerzas impersonales” que “atacan de continuo la individualidad y en ocasiones, lesionan, ya que nunca extinguen, su realidad profunda”<sup>58</sup>.

Millas no tenía la misma aversión de Molina hacia la Revolución Rusa. Incluso pensaba que la Unión Soviética mostraba ya los indicios de una “individualidad redimida”, y que el socialismo, a largo plazo, podía instaurar la “individualidad verdadera”<sup>59</sup>. Millas había sido dirigente estudiantil, miembro del Partido Socialista y, en 1938, presidente de la FECH. Como otros intelectuales chilenos del período, apoyó también a los combatientes republicanos en la Guerra Civil Española. Pero, en cuanto filósofo, y con el correr de los años, manifestó un compromiso mucho más fuerte con los ideales de la individualidad y la espiritualidad. Su preocupación política se convirtió en una preocupación por los elementos que obstruían el desarrollo del individuo.

Desde luego, es excepcional que en la política intervenga nuestra persona, lo nuestro, y por nuestro entiendo todo aquello mediante lo cual expresamos el hecho sin-

---

57 Finlayson, “Consideraciones”, en *Antología*, 236.

58 Millas, *Individualidad*, 30.

59 *Ibíd.*, 202. Sobre las diferentes facetas de la trayectoria de Millas, véase el número especial de la *Revista de Ciencias Sociales*, N° 49-50 (2004-2005), editado por Agustín Squella. También Figueroa, *Jorge Millas. El valor de pensar*.

gular de la propia existencia. Lo que en ella ejercitamos es nuestra acción proyectada sobre el plano estatal, esto es, nuestro ser periférico y relativo, no el interno drama individual<sup>60</sup>.

Finlayson y Millas, al igual que Molina, arribaron a un concepto del espíritu que se ocupaba, aunque de manera hostil, de la política. En el caso de Molina, su crítica de la política lo llevó a la crítica del marxismo, pero no al rechazo de toda actividad política. Finlayson y Millas concibieron el espíritu y la política en términos antitéticos. Millas, en particular, haría de este tema su principal preocupación filosófica en sus escritos posteriores.

Si bien estos tres importantes filósofos del período intentaron distanciar el espíritu de la política, o al menos subordinar la política al espíritu, hubo un interesante intento por conciliar estos dos aspectos. Fue el caso de Eduardo Frei Montalva (1911-1982), entonces profesor de filosofía del derecho en la Universidad Católica y más tarde presidente de Chile (1964-1970). En su libro *La política y el espíritu* (1940), Frei criticó al marxismo con argumentos similares a los de Molina, señalando que esta doctrina era materialista al punto de simplificar la vida del ser humano a aspectos que, si bien eran reales, resultaban inferiores valóricamente<sup>61</sup>. Además, criticó al capitalismo y, en efecto, a cualquier forma social que no considerara como su base fundamental al ser humano ni a sus valores. “La persona, por tener un alma inmortal, es anterior y superior al Estado y tiene derechos inalienables y naturales que le garantizan la consecución de su finalidad per-

---

60 Ibid., 148.

61 Eduardo Frei Montalva, *La política y el espíritu*, prólogo de Gabriela Mistral, 83-84.



sonal y superior”<sup>62</sup>. De esta forma, Frei incorporó los puntos de vista del neotomismo de la esencia eterna del ser humano, pero intentando definir fórmulas políticas que permitieran avanzar en los intereses espirituales.

La principal fuente de inspiración de Frei tenía su origen en Jacques Maritain y en las encíclicas papales *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931). Sus intereses no eran únicamente filosóficos y, de hecho, pronto pondría en marcha una destacada carrera política<sup>63</sup>. Pero, en el contexto de los años 1930 y 1940, *La política y el espíritu* de Frei respondía a lo que más preocupaba a los filósofos a propósito del espíritu. La tendencia entre los filósofos era independizar la vida espiritual y los valores de la política, en parte porque se habían desilusionado de la política y, además, porque su nueva concepción de la filosofía se centraba en la metafísica y en la espiritualidad. Frei, que participó de este clima intelectual como profesor de filosofía, no concordaba con sus colegas, pues sí creía en la realización de la espiritualidad a través del acto político. Como señaló, “las ideas requieren su estilo propio y sólo así son eficaces. Por eso [...] habrá que seguir este nuevo camino, y es allí, en esa inmensa reserva humana de los que sufren y viven en la obscuridad, donde podrá comenzar a fermentar la esperanza, fundada en el espíritu, y será posible que surja la nueva estructura social, porque no se trata de ir a predicar solo una filosofía, sino de crear un régimen”<sup>64</sup>.

---

62 Ibid., 55.

63 Frondizi y Gracia, *El hombre y los valores*, 20. Véase también mi “El pensamiento de Eduardo Frei Montalva”, *Estudios Sociales*, 32, N° 2 (1982): 123-128.

64 Frei, *La política y el espíritu*, 184.

El espíritu se convirtió en la preocupación predominante de los filósofos de este período. Los intelectuales lucharon por realzar el estudio de la espiritualidad, pero las realidades de la época los obligaron a prestar mayor atención a la política. Y lo hicieron al elaborar conceptos del espíritu que eran, lógicamente, contrarios a la política. Habían logrado liberarse de las preocupaciones religiosas del siglo XIX. Habían logrado, además, una mayor independencia de las preocupaciones científicas y pedagógicas del positivismo. Pero ahora la política les presentaba nuevos desafíos y oportunidades: desafíos en la medida en que se veían obligados a relacionar sus reflexiones con las realidades políticas en Chile y otros lugares, y oportunidades en la medida en que la política había sustituido a la religión como el tema central de la época. Aprovecharon la oportunidad para posicionarse en la sociedad como comentaristas, y hasta guías, de los asuntos de importancia social. Sin embargo, abordaron el tema con una mayor libertad, sin las restricciones educativas del siglo anterior. La filosofía ya no era exclusivamente la filosofía de las aulas y de los textos de estudio. No obstante, este fue el período en que la filosofía desarrolló una sólida base institucional en las universidades chilenas.

---

## **El impacto en los estudios filosóficos**

Tal vez ningún otro filósofo, salvo Andrés Bello, ha tenido la influencia simultánea de Molina en el campo de la filosofía y en el de la educación superior en Chile. La ya mencionada Universidad de Concepción se acercó al ideal de Molina – de un entorno tranquilo dedicado a los ejercicios más altos del conocimiento – hasta que el activismo estudiantil de la década de 1960 rompió ese ideal. Durante los treintaisiete

años de su rectorado, Molina logró que esta institución llegara a ser una de las principales universidades de Chile<sup>65</sup>. El extraordinario éxito de Molina en la formación y gestión de instituciones se reflejó en sus actividades disciplinarias, al idear mecanismos que ayudaron a promover su concepción de la filosofía: un esfuerzo especializado y profesional. Entre estos mecanismos estaba la revista *Atenea*, que fundó y editó en 1924, y que sirvió como vehículo para la difusión de ideas filosóficas no positivistas. Por otra parte, mientras fue Ministro de Educación en 1948, Molina tuvo un papel fundamental en la creación de la Sociedad Chilena de Filosofía (SCF) y su *Revista de Filosofía*.

Sin dudas, Molina no era el único en su esfuerzo por convertir la disciplina en un ejercicio institucional y profesional. Durante la primera parte del siglo, la filosofía había sido impartida en la UCH por Jorge Enrique Schneider. Su sucesor, Wilhelm Mann, contribuyó a sustentar la enseñanza de la filosofía en el Instituto Pedagógico, alejándose del fuerte énfasis en la psicología experimental. En 1907, Mann introdujo los temas de la ética y la historia de los sistemas filosóficos en el plan de estudios del IP<sup>66</sup>. Además, dio una gran importancia a la enseñanza de la filosofía en las escuelas secundarias. Consideraba que la enseñanza de la disciplina era necesaria para rescatar a los jóvenes de los “propagandistas vulgares”, de las “teorías materialistas” y de las “prácticas del espiritismo”<sup>67</sup>. Y, lo que es más importante, consideró a la filosofía como un campo que podía “unificar los múltiples conocimientos que el alumno ha adquirido en

---

65 Campos Harriet, *Desarrollo educacional*, 197-201; Labarca, *Historia*, 350-355.

66 Sommerville et al., “Una fase importante”, 232.

67 Mann, “El espíritu general”, 648.

los diversos ramos de estudio”<sup>68</sup>. Este punto de vista, sobre la función unificadora de la filosofía, se extendía más allá del intelecto, para incluir cuestiones de conducta diaria, moralidad y valores<sup>69</sup>.

Lo importante en la noción de Mann respecto a la enseñanza filosófica es que no eliminó el énfasis que los positivistas dieron a la lógica, sino que lo incluyó en una conceptualización más amplia del campo. Unas pocas décadas antes, los positivistas habían transformado el estudio de la filosofía en el estudio de la lógica e incluso cambiaron el título del curso de filosofía a “lógica”. Mann reconoció la centralidad de los temas lógicos, pero dio más relevancia al campo de la filosofía como un todo. Asimismo, consideró que la psicología era una rama importante, pero subordinada, de la disciplina. La psicología, para Mann, era tan necesaria para la disciplina como la lógica, “pero no por esto le atribuimos el carácter de filosofía a ella misma”<sup>70</sup>. Al menos para los propósitos de la enseñanza secundaria, la filosofía necesitaba también incluir algunos elementos de filosofía social<sup>71</sup>. A pesar de que Mann consideró que la metafísica y la teoría del conocimiento eran los temas centrales de la filosofía, fue menos entusiasta respecto de su enseñanza en las escuelas secundarias. Pensaba que la comprensión de aquellas materias estaba fuera del alcance de los estudiantes secundarios y que “no hay terreno en el cual sea tan grande como en el que estamos considerando, el peligro de las

---

68 *Ibíd.*, 653.

69 *Ibíd.*, 691.

70 *Ibíd.*, 668. Mann detalló sus puntos de vista sobre la importancia de la lógica y de la psicología para la enseñanza de la filosofía en “La enseñanza”, 939-977.

71 *Ibíd.*, 682-83.

luchas doctrinarias; pues, estas cuestiones están estrechamente vinculadas con las instituciones religiosas de nuestra cultura. En estas circunstancias es difícil evitar que las clases sobre tales materias se conviertan en instrumentos de propaganda sectaria porque no sería hacedero prescribir a los profesores cuáles entre las teorías opuestas debieran hacer suyas y defender ante los alumnos”<sup>72</sup>.

En 1915, el recuerdo de las luchas entre la educación religiosa y secular era demasiado reciente para que Mann lo soslayara. De todas formas, creía que muchos de los problemas fundamentales de la metafísica y de la teoría del conocimiento podían ser introducidos a través de la psicología y la lógica<sup>73</sup>. Los problemas de la ética y de la estética también podrían incluirse en la enseñanza de la psicología. De esta manera, hizo un esfuerzo por evitar una excesiva fragmentación de la disciplina, ampliando el alcance y la importancia de la lógica y la psicología, en particular esta última. En el contexto de la educación secundaria en Chile, donde la enseñanza de la filosofía disponía solo de dos horas semanales en los dos últimos años del ciclo de seis, creyó que era “suficiente consultar sólo dos ramos principales, la psicología y la lógica ya que es posible tratar como meras ampliaciones de estos ramos y especialmente de la psicología, todas las cuestiones de ética, filosofía social, teoría del conocimiento e historia de la filosofía que conviene hacer entrar en la enseñanza escolar”<sup>74</sup>.

Wilhelm Mann dejó su cargo como profesor de filosofía y pedagogía en 1918<sup>75</sup>. En ese entonces, había logrado que se

---

72 *Ibíd.*, 688.

73 *Ibíd.*, 690.

74 *Ibíd.*, 701.

75 Esto no significó el fin de sus aportes a Chile, país al que retornó en 1928 para asumir los cargos de director del Instituto Pedagógico y decano de la

reconociera una variedad de temas que habían sido censurados por los positivistas y que instaló como esenciales para la filosofía. Su sucesor, Pedro León Loyola (1889-1978), tuvo la oportunidad de basarse en el trabajo de Mann y ampliar aun más los límites de la disciplina. Sin embargo, ambos continuaron centrándose en la educación secundaria, que caracterizaba las inquietudes filosóficas de los positivistas.

Loyola tomó el cargo de Mann en 1918, tras años de estrecha colaboración con su maestro alemán. Encontró condiciones más favorables para la enseñanza de la filosofía, debido a que se separó a la pedagogía de la filosofía en 1919. Loyola y Darío Salas, que también se graduó en el IP, asumieron las responsabilidades de Mann. Salas se hizo cargo de la pedagogía y Loyola de la introducción a la filosofía, la psicología, la lógica, la filosofía de las ciencias y la historia de la filosofía. En 1923, Loyola dejó de enseñar psicología, de modo que, bajo su gestión, el campo comenzó a desembarazarse de la fuerte orientación pedagógica adquirida durante las tres primeras décadas del IP. En 1921, Loyola creó el primer Centro de Estudios Filosóficos que, a pesar de que perduró solo hasta 1929, sirvió de base para la posterior institucionalización de los estudios filosóficos en la UCH<sup>76</sup>. Por su recomendación, la universidad abrió un curso especial de capacitación para profesores de filosofía en 1935. El curso especial incorporó varias novedades. Solo los estudiantes que habían logrado distinción al final del tercer año en el IP eran aptos para ser admitidos. Además, había un exigente curso en el que se impartía la filosofía de las mate-

---

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Falleció en agosto de 1948. Véase Myriam Retamal Peñaloza, "Guillermo Mann Oldermann", en *Filósofos y educadores*, 107-146.

76 Pedro León Loyola, *Hechos e ideas*, 19-21.

máticas, la física y la biología, la teoría del conocimiento y la metafísica. Asimismo, una veintena de profesores, entre ellos Roberto Munizaga, Eugenio González, Marcos Flores y Mariano Picón Salas, enseñaron diversas áreas dentro del programa<sup>77</sup>. De ese modo, en el Curso especial se asentaron las bases para un departamento de filosofía con una fuerte base académica, lo que demostraba la viabilidad de un complejo plan de estudios de filosofía impartido por un equipo de docentes.

El creciente énfasis en la especialización de la filosofía fue, entre otras cosas, la consecuencia de los esfuerzos de profesores como Mann, Loyola y los estudiantes que ellos educaron. Además, en el país había una tradición filosófica que garantizó la continuidad del interés en la disciplina. Pero el énfasis en la especialización también se debió a cambios más amplios que se iban dando en la educación superior chilena. En 1931, una gran reforma de la UCH afectó de manera importante la estructura altamente centralizada que había caracterizado a la educación superior chilena durante casi un siglo. La reforma permitió el surgimiento de facultades más fuertes que demandaron más autonomía de la administración central, con lo que lograron un poder sustancialmente mayor para decidir sobre su organización interna y sus orientaciones académicas. Una de ellas fue la Facultad de Filosofía y Educación (FFE), que fusionaba la Facultad de Filosofía, Humanidades y Bellas Artes con el nuevo Instituto Pedagógico, superando así la tensión inicial entre las dos instituciones y reduciendo el excesivo énfasis en lo científico y profesional que tenían los diferentes cam-

---

77 Ibid., 30.

pos del IP<sup>78</sup>. Sin embargo, la fusión trajo nuevos problemas, pues no siempre fue fácil la armonía entre el énfasis intelectual y pedagógico de ambas instituciones. Además, las nuevas generaciones de profesores y estudiantes de filosofía mostraron un mayor interés por la investigación filosófica que por la enseñanza secundaria.

Una de las características más importantes de la reforma de 1931 fue el fin del control tradicional que había tenido la UCH sobre la educación secundaria<sup>79</sup>. El Instituto Pedagógico, que entonces ya formaba parte de la FFE, mantuvo su responsabilidad en la formación filosófica de los Profesores de Estado, o profesores secundarios, pero sin que existiera una línea de comunicación directa entre la educación superior y la secundaria. Sin duda, los profesores de filosofía conservaron su interés y su influencia en la enseñanza secundaria. Por ejemplo, Roberto Munizaga (1905-1999), discípulo de Pedro León Loyola, dedicó su *Filosofía de la educación secundaria* (1947) a ese estadio de la educación formal. Mientras sus colegas se aventuraban en el campo de la metafísica, Munizaga hizo un enérgico llamado a mantener la continuidad de la labor filosófica en Chile que, a su juicio, era aquella que estaba directamente relacionada con la educación y con los esfuerzos de Andrés Bello y Valentín Letelier. Como profesor de filosofía e historia de la educación en el IP, Munizaga defendió el enfoque filosófico en la educación secundaria, no tanto “con el ánimo de adelantar doctrinas seductoras espectaculares y nuevas, cuanto con el de estrujar en la buena tradición de antes y en los impulsos renovadores de ahora, un cuerpo de ideas simples, y sobre

---

78 José Echeverría, *La enseñanza de la filosofía*, 67; y Campos Harriet, *Desarrollo educacional*, 178-182.

79 Campos Harriet, *Desarrollo educacional*, 177.



todo, claras". Lamentó que en su tiempo hubiera solo una "avasalladora marejada de ideas", una gran confusión e improvisación y, además, una amenaza para la continuidad de una labor filosófica sensata en Chile<sup>80</sup>. Era escéptico respecto de las nuevas corrientes filosóficas y también uno de los pocos, dentro de la comunidad académica, que no buscaba desvincularse del énfasis en la educación secundaria<sup>81</sup>.

Los mismos estatutos de 1931 conspiraron contra la concepción que Munizaga tenía respecto de la labor filosófica. La reforma de 1931 sentó las bases para el ejercicio de las labores académicas más allá del profesionalismo educativo de la era positivista. Para los filósofos, la reforma significó una mayor libertad para dedicarse a sus intereses sin que hubiera una directa relación con la educación, siendo además el comienzo de un nuevo e incierto período de la historia filosófica nacional. Los filósofos exploraron, como se discutió en la sección anterior, nuevos territorios. Con todo, su afán predominante fue la institucionalización de los estudios filosóficos, aunque esta vez con un doble legado: un interés cada vez más débil por la educación secundaria y uno creciente por los aspectos más especializados de la disciplina.

Pedro León Loyola se dio a la tarea de crear las bases institucionales para el estudio especializado de la filosofía en el ocaso de la era positivista. No fue, en absoluto, tan prolífico como Molina o Finlayson, pero sus obras fueron bastante significativas. Entre sus pocos trabajos publicados está su *Lógica formal* (1927), un texto de estudio para los alumnos del Instituto Nacional y del Liceo de Aplicación, lugar en

---

80 Roberto Munizaga, *Filosofía de la educación secundaria*, 12-14.

81 Sobre la labor y obra de Munizaga, véase Luis Celis Muñoz, "Roberto Munizaga Aguirre", en *Filósofos y educadores*, 209-258.

el que también fue profesor de filosofía<sup>82</sup>. La *Lógica* de Loyola representa un avance importante del campo en Chile. En comparación con algunas secciones de esta materia en los *Elementos de filosofía positiva* de Lois, la obra de Loyola trató una variedad más amplia de autores, en su mayoría franceses, aunque también incorporó las posturas de los británicos neohegelianos, particularmente las de Bernard Bosanquet. Y, lo que es más importante, quiso ir más allá del propio Mann al hacer hincapié en el vínculo entre la lógica y la metafísica, que los positivistas habían negado<sup>83</sup>. Así, Loyola llevó el estudio de la lógica en Chile a un nivel más sofisticado en su tratamiento académico de obras contemporáneas. En especial, esto se debió a su postura sobre el carácter fundamental, más que instrumental, de la lógica en relación a la filosofía como un todo.

Al igual que sus colegas de este período, Loyola tuvo un interés por los asuntos espirituales. En la presentación de su *Lógica*, por ejemplo, aprovechó la oportunidad para defender el estudio de la filosofía, tan necesaria, a su juicio, en aquella época de crisis. “Los males del hombre”, señaló, “son males del alma: ojalá no olvidaran este axioma los reformadores del presente... ¿Y qué podría curar esos males si no es la elevación del alma misma? Exaltemos, pues, la actividad del espíritu, sobre todo en los jóvenes, germen inmaculado de la patria futura”<sup>84</sup>.

Loyola también compartió con sus colegas una antipatía hacia la política y, más específicamente, hacia el marxismo. Como él mismo señaló en su autobiografía, “en lo social, moral y político, mis ideas son, y no podrían menos de ser,

---

82 Loyola, *Lógica formal*.

83 *Ibíd.*, 25.

84 *Ibíd.*, 6.

diametralmente opuestas a las del marxismo, en doctrina y en métodos”<sup>85</sup>. No obstante, al igual que Molina, no descartó intervenir habitualmente en la política. En la década de 1910, por ejemplo, fue vicepresidente y luego presidente de la Federación de Estudiantes de Chile (FECH), creada durante el rectorado de Valentín Letelier. Su contribución más importante en este período fue la fundación de una escuela nocturna para trabajadores. Loyola coincidía con el radicalismo y con los positivistas en la convicción de que la educación, en particular la educación de los trabajadores, podría propiciar un cambio social sin una revolución violenta<sup>86</sup>. Más tarde, en 1918, fundó la Universidad Popular Lastarria, también destinada a la educación de los trabajadores, e impartió filosofía hasta que fue clausurada por el primer gobierno de Carlos Ibáñez del Campo<sup>87</sup>. Tras la caída de Ibáñez en 1931, que se debió en parte al activismo estudiantil, Pedro León Loyola fue nombrado rector de la UCH por un breve período bajo la presidencia de Juan Esteban Montero<sup>88</sup>.

Pero, en general, Loyola fue reacio a actuar en la política del período. Ya en 1919 expresó su descontento por el giro a la izquierda que dio la FECH<sup>89</sup>. Finalmente, renunció a su cargo universitario debido al activismo estudiantil en 1944. En 1956, regresó al Instituto Pedagógico para ocupar la cátedra de metafísica, pero con un sabor amargo hacia la política en general y la política estudiantil en particular. “Fue la indisciplina del alumnado”, declaró cuando dejó nueva-

---

85 Loyola, *Hechos e ideas*, 59.

86 *Ibíd.*, 82.

87 *Ibíd.*, 40-41.

88 *Ibíd.*, 25-26.

89 *Ibíd.*, 41.

mente la universidad en 1961, “lo que [me] llevó a dejar [las] clases. Los estudiantes ‘se habían tomado’ el establecimiento e impedían a los profesores cumplir su deber”<sup>90</sup>. Aun así, se sintió obligado a expresar su opinión política en 1964, en la antesala de las elecciones presidenciales, “ante el peligro de que el totalitarismo rojo pudiera repetir aquí la hazaña realizada en Cuba”<sup>91</sup>.

Si bien Loyola participó y comentó la vida política de su tiempo, y contribuyó de forma importante a los campos de la lógica y de la filosofía de las ciencias, lo cierto es que su principal legado para el campo se manifestó en el ámbito educacional<sup>92</sup>. Loyola llegó a ser uno de los pocos filósofos chilenos al que se le concedió el título de *maestro* por su dedicación a los alumnos<sup>93</sup>. Además, formó a muchos de los estudiantes que, con el paso del tiempo, impulsarían la profesionalización de la disciplina, como Roberto Munizaga, Luis Oyarzún y Jorge Millas. Paradójicamente, el énfasis que dio a los autores franceses en los campos de la lógica y la filosofía de las ciencias no fue continuado por sus alumnos, que tendieron a centrarse más en la filosofía alemana y en la obra de José Ortega y Gasset. Luis Oyarzún (1920-1972), por ejemplo, señaló que su amigo Jorge Millas, estudiante del IP en la década de 1930, leía y compartía, con él y otros, la obra de Ortega y Gasset, Sigmund Freud, Oswald

---

90 Ibid., 33-34.

91 Ibid., 47.

92 Loyola abordó los problemas claves de la filosofía de las ciencias en *Una oposición fundamental*.

93 Munizaga resumió la influencia de Loyola en generaciones de estudiantes en su “Discurso de recepción”, que está incluido en *Una oposición fundamental*, de Loyola, 17-31. También, en su “Don Pedro León Loyola, el hombre, el maestro, el ciudadano”, en *Ensayos filosóficos* (Santiago: Editorial Universitaria, 1992), 75-92.

Spengler, Georg Simmel y los colaboradores de la española *Revista de Occidente*<sup>94</sup>.

Aunque sus temas de interés filosófico eran diferentes, la Pontificia Universidad Católica (PUC) inició una institucionalización paralela de los estudios filosóficos durante el rectorado de Carlos Casanueva (1920-1952). La PUC instituyó un Curso Superior de Filosofía en 1922, una Academia de Filosofía en 1923 y una Escuela de Pedagogía en 1943. En el Curso, el nivel de la actividad filosófica se restringía a tres años, enseñándose temas como la lógica, la ontología, la teodicea y la ética. Una vez que concluían con éxito el Curso, los alumnos podían obtener los grados de Bachiller y Licenciado. Con la creación de la Escuela de Pedagogía, sin embargo, el estudio de la filosofía adquirió una considerable complejidad. Para obtener el título de profesor, los estudiantes seguían cursos de filosofía distribuidos en un plan de estudios que en 1944 tenía una duración de cuatro años y que se amplió a cinco años en 1950. Los cursos contemplaban entonces la epistemología, la metafísica, la estética, el latín y el griego, los cuales eran impartidos por una amplia gama de profesores, muchos de ellos clérigos<sup>95</sup>.

La PUC compitió abiertamente con la UCH durante este período. Una de las razones para fundar una Escuela de Pedagogía fue formar profesores católicos para enseñar en escuelas privadas y, de esa forma, ser un contrapeso a la influencia que tenían los titulados del Pedagógico en las escuelas públicas. El contenido de los cursos de filosofía en la PUC también fue distinto al de la UCH, que tenía una orientación fundamentalmente secular. En la PUC predo-

---

94 Luis Oyarzún, *Temas*, 161.

95 Pontificia Universidad Católica, *Presencia de la filosofía*, 75-105.

minó la filosofía tomista y, además, los cursos específicos se diseñaron con el fin de refutar el evolucionismo, el panteísmo, el socialismo y el comunismo, y demostrar la existencia de Dios<sup>96</sup>. Aun así, la filosofía en ambas universidades coincidió en criticar al positivismo y, sobre todo, en institucionalizar la enseñanza de la disciplina. Hacia 1950, ambas escuelas, las de la PUC y la UCH, tenían los principales departamentos de filosofía y sus respectivos profesores se reunían con sus colegas en organizaciones como la Sociedad Chilena de Filosofía.

El nuevo clima de las preocupaciones filosóficas reflejó una evolución muy similar a lo largo de Hispanoamérica. Casi en todo el continente, los filósofos tuvieron una participación parecida en la evolución intelectual e institucional, alejándose drásticamente del positivismo y ayudando a formar el estudio sistemático de su disciplina. Intelectualmente, los autores hispanoamericanos coincidían en su interés por Henri Bergson y José Ortega y Gasset, quienes habían ejercido su influencia en América Latina desde la década de 1910. De hecho, los filósofos tomaron conocimiento de autores como Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger debido a la circulación que les dio Ortega a través de la *Revista de Occidente*.

Institucionalmente, en el proceso de aprendizaje y discusión de las principales corrientes filosóficas europeas del existencialismo y la fenomenología, proliferaron los departamentos y facultades de filosofía en todo el continente<sup>97</sup>.

---

96 *Ibíd.*, 79.

97 José Echeverría, *La enseñanza de la filosofía*, y Gracia, "Panorama general de la filosofía latinoamericana actual", en Círculo de Amigos del Instituto Goethe, *La filosofía hoy en Alemania y América Latina* (Córdoba, 1983), 142-195.

En 1939, el *Handbook of Latin American Studies*, editado en Washington D.C., consideró que era necesario abrir una sección de filosofía latinoamericana a fin de reseñar la creciente producción filosófica en el continente. El connotado filósofo argentino Risieri Frondizi, entonces profesor en la Universidad Nacional de Tucumán, cubrió para el *Handbook* una década del deslumbrante crecimiento de la filosofía profesional en Hispanoamérica.

En general, los avances filosóficos en América Latina tuvieron un fuerte impacto en Chile. Estos avances fueron significativos pues contribuyeron a dar un sentido de identidad profesional a las distintas comunidades filosóficas nacionales, trascendiendo las fronteras geográficas. Estas comunidades y sus miembros tenían la posibilidad de que sus pares de toda América participaran y llegaran a ser eventuales lectores de su obra filosófica, cada vez más especializada. Además, este sentido de comunidad continental permitió, al mismo tiempo, que algunas tendencias más generales del pensamiento filosófico pudieran echar raíces en todo el continente. En su cargo de editor de la sección de filosofía en el *Handbook*, por ejemplo, Frondizi señaló que el pensamiento fenomenológico alemán había sido la corriente filosófica predominante en Hispanoamérica, gracias a la influencia de Ortega. Asimismo, aplaudió la proliferación de revistas y congresos interamericanos de filosofía. En 1944, indicó que dichos congresos eran especialmente importantes “en momentos en que la cultura de Occidente se ha librado de perecer asfixiada por la ideología totalitaria que llegó a dominar buena parte de Europa”<sup>98</sup>.

---

98 Frondizi, “Philosophy”, *Handbook of Latin American Studies*, N° 10 (1944), 390.

Sin dudas, el período de la Segunda Guerra Mundial originó buena parte del interés en promover las actividades interamericanas. Asimismo, resulta crucial el impacto de la Guerra Civil Española. Esta provocó el arribo a Chile de filósofos españoles –no en un gran número, pero sí muy competentes– que introdujeron un estilo de trabajo filosófico que se adaptaba de buena forma al proceso de profesionalización de la disciplina, que ya estaba en marcha. Como indicara José Luis Abellán, es comprensible que los emigrantes españoles quisieran evitar cualquier tipo de participación política en los países latinoamericanos que los acogieron, dando, al mismo tiempo, un fuerte impulso a la profesionalización de la disciplina, pues al hacer abandono de la política se dedicaron por completo a su labor filosófica<sup>99</sup>.

En Chile, los filósofos españoles, entre ellos José Ferrater Mora, contribuyeron al notable crecimiento de la especialización filosófica a través de sus escritos y de sus alumnos<sup>100</sup>. Gastón Gómez Lasa, que estudió en el IP en la década de 1940, se sorprendió gratamente al darse cuenta que era el único alumno de cinco profesores europeos, entre ellos el propio Ferrater Mora, Marcelo Neuschlosz y Bogumil Jasiński<sup>101</sup>. Otros filósofos europeos que huyeron de la guerra en Europa aportaron su experiencia filosófica y educativa al país. Los contactos que mantuvieron con una red de filóso-

---

99 José Luis Abellán, *Filosofía española*, 22.

100 Ferrater Mora publicó varios libros durante su estadía en Chile. Estos incluyen la segunda edición de su *Diccionario de filosofía* (México, 1944); *Unamuno: Bosquejo de una filosofía* (Buenos Aires, 1944); *La ironía, la muerte y la admiración* (Santiago, 1946), y *El sentido de la muerte* (Buenos Aires, 1947). Ferrater se trasladó a Estados Unidos en 1949. Falleció en Barcelona en 1991.

101 Gastón Gómez Lasa, entrevista con el autor, Santiago de Chile, julio de 1985.



fos repartidos por todo el continente, así como también sus experiencias en las universidades europeas, contribuyeron enormemente a reforzar la tendencia hacia la especialización de la filosofía chilena.

Varios factores dan cuenta de la institucionalización y de la creciente profesionalización de la filosofía en Chile entre 1920 y 1950, pero ninguno ejerció tanta influencia como la separación de la filosofía y la política que llevaron a cabo varios filósofos durante este período. Ciertamente, hubo varios intentos de separarlas a lo largo del siglo XIX, pero fue solo después del declive del positivismo que una versión especializada y, en general, despolitizada de la disciplina asentó sus bases en Chile. Los intelectuales habían utilizado el positivismo para responder al carácter supuestamente restringido e irrelevante de un modelo de filosofía defendido por Andrés Bello. Asimismo, se utilizó como un instrumento para promover la secularización de la sociedad. Pero los últimos positivistas, especialmente Valentín Letelier, mostraron una inclinación hacia la especialización filosófica y una determinación para instituir académicamente el positivismo en la UCH y, en cierta medida, en todo el sistema educacional. El énfasis que los positivistas pusieron en la ciencia y su persistente intento por promover un sesgo antimetafísico condujo a una rebelión cuyo desenlace demostró cuán íntimamente relacionadas estaban la filosofía y la educación superior en Chile.

Sin duda, la tensión entre los compromisos de especialización y los políticos no se limitó tan solo a la filosofía; llegó a ser un tema de interés en la educación superior chilena. No obstante, la filosofía abrió el camino, tal vez porque sus pensadores tenían mayor libertad para especular sobre el carácter y los límites de la especialización y la política. Una

vez que los filósofos se convencieron de las ventajas de la especialización, se decidieron en poco tiempo a extrapolar sus posturas filosóficas y así proyectarlas a la educación superior en su conjunto. Pero su concepto de especialización no era, de seguro, el de los positivistas. Era un tipo de especialización que se ajustaba a las preocupaciones espirituales y les permitía ser políticos a pesar de rechazar abiertamente la actividad política. En breve, los filósofos participaron en la esfera pública en la medida necesaria para que la universidad y la disciplina estuvieran libres de presiones sociales y políticas.

## Capítulo IV

### INSTITUCIONALIZACIÓN Y CRÍTICA DEL PROFESIONALISMO FILOSÓFICO, 1950-1968

Al independizarse la disciplina de la centenaria y controvertida cuestión religiosa, los filósofos tuvieron la oportunidad, a su vez, de lograr una mayor autonomía de la política, particularmente de las teorías marxistas, las que, a juicio de ellos, no solo politizaban el campo, sino también la universidad y la sociedad en general. Varios filósofos, como Enrique Molina, tuvieron una marcada actitud política, no dudando en enfrentar al marxismo o bien aceptando altos cargos políticos. Pero elaboraron un argumento aparentemente apolítico con el cual defender a la universidad y a la disciplina de las interferencias políticas. Este argumento consideraba que la universidad y la filosofía –que, según ellos, estaban íntimamente ligadas– eran un refugio para el libre desarrollo de la razón y una guía para la sociedad en general. Para alcanzar tal condición, ni la universidad ni la filosofía podían involucrarse en los debates políticos que agitaban a la sociedad. Después de lograr la independencia de los conflictos seculares y religiosos del pasado, los filósofos no querían verse involucrados en los nuevos conflictos que surgían de la creciente influencia intelectual y política de la izquierda.

Como se indicó en el capítulo anterior, tras la reacción contra el positivismo la filosofía se caracterizó por una preocupación por los valores espirituales –en oposición a las políticas materialistas– y por un énfasis en la especialización. Esta especialización se vio favorecida por las influencias internacionales y los avances institucionales internos que dieron a los profesores y a las facultades mayor autonomía para decidir el contenido de sus intereses académicos. Esta combinación de factores provocó que la comunidad filosófica mostrara un verdadero entusiasmo por investigar áreas, especialmente la metafísica, que habían sido soslayadas años antes por la involucración de la filosofía en la política. Debido a que la producción filosófica aumentó en este sentido, los filósofos buscaron institucionalizar la nueva orientación de la disciplina. Este esfuerzo obtuvo un exitoso resultado: un nivel de profesionalismo filosófico que dio lugar a una nueva generación de pensadores. Ellos terminaron por romper todos sus vínculos con el pasado, llevando al campo a un nivel de especialización que, a la larga, provocó una fuerte rebelión contra la supuesta imparcialidad política y social de la disciplina y sus inspiradores.

---

## La Sociedad Chilena de Filosofía

A fines de la década de 1940, la tendencia a aumentar la presencia institucional de los estudios filosóficos estaba en pleno apogeo. El clima para la institucionalización era muy favorable en ese entonces. Un claro indicio de ello fue la creación de la Sociedad Chilena de Filosofía (SCF). Los filósofos chilenos aprovecharon la oportunidad para fundar una sociedad filosófica cuando Enrique Molina se hizo cargo del Ministerio de Educación en 1948. Molina aceptó

inmediatamente cuando Pedro León Loyola, Luis Oyarzún, Roberto Munizaga, Santiago Vidal, Mario Ciudad y varios otros le propusieron la idea. Molina estaba tan entusiasmado con el proyecto que, tras una serie de reuniones, **aceptó la presidencia de la sociedad**<sup>1</sup>.

Los filósofos consideraron que la recién creada SCF debía tener los siguientes propósitos: **impulsar los estudios filosóficos con “severidad de método, honradez y tolerancia”;** **contribuir por medio de estos estudios a la comprensión de la cultura chilena; y la difusión del conocimiento filosófico.** Estos objetivos llegaron a ser parte de los estatutos del SCF y, asimismo, los filósofos coincidieron en los medios para que se cumplieran: celebrar reuniones periódicas, conferencias y congresos a nivel nacional e internacional; crear cursos, publicaciones seriadas, bibliotecas y archivos; y mantener relaciones con instituciones similares de Chile y el extranjero<sup>2</sup>.

Detrás de estos propósitos y procedimientos estaba el esfuerzo **por coordinar la actividad filosófica más allá de la mera supervisión de la enseñanza de la filosofía en las escuelas secundarias.** Durante la década de 1940, los miembros de la comunidad filosófica chilena exponían en congresos internacionales y, además, recibían a varios profesores extranjeros especializados. Sentían que había llegado el momento de institucionalizar aun más el creciente profesionalismo filosófico entre los académicos. La SCF era solo la culminación de una serie de medidas que convirtieron a la filosofía chilena en un campo regulado por un creciente consenso sobre la naturaleza académica de la disciplina.

La SCF pasó a ser el punto de encuentro para los filósofos

---

1 Molina, *La filosofía en Chile*, 135-140; Santiago Vidal Muñoz, “Apuntes”, 58.

2 “Estatuto orgánico”, *RF*, I, N° 1 (agosto 1949): 98-101.

sofos, católicos y seculares, nacionales y extranjeros. La lista de miembros creció rápidamente; en ella se incluyó a miembros honorarios extranjeros como Francisco Romero y Risieri Frondizi. Varios asistentes al Congreso Nacional de Filosofía —que se desarrolló en Mendoza en 1949—, entre ellos José Vasconcelos y Francisco Miró Quesada, visitaron Chile y dieron una serie de charlas patrocinadas por la SCF y la UCH. Se encontraron con una comunidad de profesionales entusiasta, que los recibió con banquetes y discursos que acentuaban la propia respetabilidad internacional de la comunidad filosófica chilena. Asimismo, poco después de su fundación, la SCF fue reconocida por la Federación Interamericana de Sociedades de Filosofía, el Institut International de Philosophie y la Fédération International des Sociétés de Philosophie. En Chile, el rector de la Universidad de Chile, Juvenal Hernández, acogió con agrado la creación de la SCF y realizó una importante donación para financiar a la Sociedad y la publicación de una revista de filosofía<sup>3</sup>.

El primer número de la *Revista de Filosofía* salió a la luz en 1949 y se le presentó al rector Hernández en la primera reunión anual de la SCF. Editado por el secretario de publicaciones de la Sociedad, Mario Ciudad, el primer número de la *Revista* contenía artículos, reseñas y una sección sobre asuntos institucionales. Jorge Millas y Luis Oyarzún, entre otros, publicaron ensayos sobre temas que abarcaban desde la metodología filosófica hasta las tendencias filosóficas francesas contemporáneas.

La *Revista* contribuyó a facilitar el conocimiento de la filosofía europea. Bajo la dirección de Mario Ciudad, entre 1949 y 1956 se publicaron ocho números que contenían

---

3 Vidal, "La Sociedad Chilena de Filosofía", *RF*, I, N°1 (agosto 1949): 95-97.

un total de cuarenta y dos artículos y veintisiete reseñas. La mayoría de los artículos analizaban las figuras filosóficas europeas; entre ellas, había siete sobre Descartes, seis sobre Goethe, cinco sobre Kierkegaard y siete traducciones directas de las obras de Edmund Husserl, Max Scheler y Martín Heidegger. Los restantes ensayos, escritos por extranjeros como José Ferrater Mora, Alberto Wagner de Reyna y Francisco Romero, analizaron problemas metodológicos generales. Contradiendo los objetivos fijados en los estatutos de la SCF, solo había un artículo sobre el pensamiento chileno, publicado bajo la dirección de Ciudad<sup>4</sup>. La filosofía europea, principalmente la alemana y la francesa, dominó los contenidos de la revista oficial de la SCF.

Los decesos de Wilhelm Mann y Luis Lagarrigue, en 1948 y 1949 respectivamente, ambos herederos de la tradición positivista, marcaron el inicio de la nueva era de los estudios filosóficos impulsada por Enrique Molina y Pedro León Loyola. Sus defunciones se trataron con solemnidad y otros hitos filosóficos, como el tricentenario de la muerte de Descartes y el bicentenario del nacimiento de Goethe, se conmemoraron con charlas, conferencias y publicaciones. Para aumentar el orgullo profesional de la comunidad filosófica, se fundó una filial de la SCF en Valparaíso y el

---

4 El artículo excepcional es de Oyarzún, "Lastarria", 27-56; los artículos más representativos mientras Ciudad fue director son de Mario Ciudad, "La filosofía como hecho filosófico", *RF*, II, N° 1 (abril-junio 1952): 27-43; Alberto Wagner de Reyna, "La palabra como analogía", *RF*, III, N° 1 (octubre 1955): 15-24; y Carla Cordua, "La existencia como fuente de la verdad", *RF*, III, N° 2 (julio 1956): 62-76. Oyarzún derivó hacia el estudio de la literatura y el arte, pero permaneció dentro del ámbito de la filosofía y mantuvo estrecha amistad con filósofos chilenos. Véase su *Diario íntimo*, editado por Leonidas Morales (Santiago: Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile, 1995).

Departamento de Filosofía de la UCH dio la bienvenida al italo-alemán Ernesto Grassi (1902-1991), que fue contratado para enseñar metafísica. Grassi fomentó el estudio de los clásicos en su idioma de origen, empleando un método de análisis textual que enriqueció el carácter de los estudios filosóficos en el Departamento<sup>5</sup>.

A pesar del consenso sobre la necesidad y el deseo de institucionalizar la actividad filosófica, los miembros de la SCF tenían diferencias de opinión. Estas diferencias tenían que ver con la decisión de poner o no restricciones a los miembros de la sociedad. Pedro León Loyola era de la opinión de que solo los académicos podían ser miembros, mientras que Enrique Molina consideraba que la Sociedad, por su carácter, debía ser más amplia. En uno de los banquetes anuales de la Sociedad hubo una encendida discusión sobre el tema entre Loyola y Molina. José Echeverría, que estaba presente en esa reunión, recuerda que Loyola insistió en su argumento al afirmar que el papel y la contribución más importante que podía hacer Molina era como rector de la Universidad de Concepción, insinuando que no tenía autoridad para hablar de cuestiones filosóficas<sup>6</sup>. Juan Rivano, que asistió a una conferencia de Jorge Millas, también recuerda que Loyola afirmó que la única obra valiosa en la filosofía chilena era la *Idea de la individualidad* de Millas, excluyendo intencionalmente a Molina, también presente en dicha conferencia<sup>7</sup>.

Detrás de estos conflictos personales y diferencias de opinión había posturas encontradas sobre el alcance y la profundidad de la profesionalización de los estudios fi-

5 Vidal, "Apuntes", 53-54.

6 José Echeverría, carta al autor, 15 de octubre, 1987.

7 Rivano, carta al autor, 19 de agosto, 1987.



losóficos. Enrique Molina, que había sido pionero en la definición de las áreas de interés filosófico tras el declive del positivismo, perdió protagonismo hacia 1950 ante las preocupaciones cada vez más especializadas de la comunidad filosófica. De hecho, cuando algunos intelectuales rindieron homenaje a Enrique Molina en 1957, entre ellos varias figuras nacionales e internacionales, no había ningún especialista en filosofía en dicha ocasión<sup>8</sup>. Incluso Pedro León Loyola ya estaba algo olvidado en la década de 1950, pero tenía una ventaja sobre Molina: haber educado a varios de la nueva generación de especialistas. Claro está que Molina y Loyola continuaron impartiendo cursos de filosofía y escribiendo obras filosóficas en la década de 1950; sin embargo, una nueva generación de profesionales, entre los que se contaban profesores extranjeros y académicos chilenos, como Jorge Millas, asumió el liderazgo de la filosofía chilena.

En 1954, el cuerpo docente del Departamento de Filosofía de la UCH había diseñado un programa de estudios filosóficos que ofrecía cursos de estética y teoría del conocimiento, además de los cursos de los campos tradicionales de la historia de la filosofía, lógica, ética, psicología y metafísica. Y, lo que es más importante, crearon un sistema de seminarios y cursos “monográficos”, dedicados al análisis de temas filosóficos específicos, que permitían desarrollar el sentido de la especialización. En 1956, por ejemplo, se ofrecieron cursos monográficos sobre Aristóteles, el *Menón* de Platón, lógica matemática, la filosofía de los valores de Max Scheler y el existencialismo<sup>9</sup>.

---

8 Véase *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 128, N° 376 (1957).

9 “El Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile: cátedras actuales”, *RF*, III, N° 2 (julio 1956): 101-103.

La celebración en 1956 del Primer Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía en Santiago fue el punto culminante de una rápida sucesión de logros de la comunidad filosófica chilena. En el contexto de la cooperación interamericana durante la Segunda Guerra Mundial se celebraron varios congresos de filosofía, pero los filósofos latinoamericanos demostraron que podían seguir haciendo sus reuniones más allá de la inspiración inicial de los encuentros internacionales. Varios de estos se habían celebrado en diversos países hispanoamericanos a lo largo de los años 1940 y principios de los 1950. En estas reuniones, se discutió la idea de crear una Sociedad Interamericana de Filosofía, la que se concretó finalmente en el encuentro de 1954 convocado en Brasil<sup>10</sup>. En esta reunión, se decidió que Chile sería el anfitrión del primer congreso de la Sociedad (1956).

La organización del congreso fue el desafío más grande que hasta esa fecha había enfrentado la comunidad filosófica chilena. La SCF y la UCH jugaron un rol importante en la organización del encuentro. Los preparativos estuvieron a cargo de Jorge Millas y de otros profesores de filosofía de la UCH. Millas ya se había dado a conocer como uno de los principales filósofos chilenos de la época por sus escritos, su experiencia docente en Estados Unidos y Puerto Rico, y por haber tomado contacto con los filósofos latinoamericanos a través de su activa participación en anteriores encuentros filosóficos<sup>11</sup>. Él y los demás miembros del comité

---

10 "Estatuto da Sociedade Interamericana de Filosofia", en Congreso Internacional de Filosofia, *Anais*, 3 vols. (Sao Paulo, 1956).

11 Algunas de las publicaciones de Jorge Millas, anteriores a 1956, son *Idea de la individualidad*; *Goethe y el espíritu de Fausto* (Río Piedras, Puerto Rico, 1948); "El problema del método en la investigación filosófica", *RF*, I, N°1

organizador, entre los cuales estaban Mario Ciudad, Félix Schwartzmann y Juan de Dios Vial Larraín, consiguieron el patrocinio internacional de la UNESCO, la OEA y la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. En Chile, el Ministerio de Educación, la Superintendencia de Educación y las Universidades de Chile, Católica, Concepción, Austral, Técnica del Estado y Federico Santa María también patrocinaron el evento<sup>12</sup>.

El congreso tuvo un éxito rotundo. Los chilenos participaron en los principales paneles, discutiendo temas filosóficos con reconocidas figuras como Miguel Reale, Eduardo Nicol, Risieri Frondizi, Francisco Romero, José Gaos y José Ferrater Mora<sup>13</sup>. Pero, más que la satisfacción profesional de cada uno de los filósofos participantes, el congreso representó el punto culminante de un largo esfuerzo por desarrollar el campo profesional. Los chilenos habían trabajado arduamente en la creación de su departamento, su Sociedad y su revista de filosofía. Habían logrado atraer el apoyo y el reconocimiento de las sociedades científicas de todo el mundo y de Chile. Pero, sobre todo, los chilenos vieron los frutos de la especialización en este importante congreso internacional, dando pleno reconocimiento a sus esfuerzos. Llegaron a la conclusión de que, para lograr un nombre en el concierto filosófico internacional, debían hacerse especialistas en un campo que no conocía fronteras.

---

(agosto 1949): 9-25; "Para una teoría de nuestro tiempo", *RF*, II, N° 1 (abril-junio 1952): 65-80; "Sobre la visión historicista de la historia de la filosofía", *RF*, III, N° 1 (octubre 1955): 2-14; y "Kierkegaard o el vértigo prefilosófico", *RF*, III, N° 2 (julio 1956): 3-18.

12 "Primer Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía", *RF*, III, N° 2 (julio 1956): 105.

13 "El Congreso Interamericano de Filosofía", *RF*, III, N° 3 (diciembre 1956): 118-124.

La Universidad Católica tuvo una evolución similar. Durante el rectorado de Carlos Casanueva, la filosofía en las dos principales universidades del país era diferente y, en cierta medida, se encontraban en una abierta competencia. No obstante, bajo la rectoría de Alfredo Silva Santiago (1953-1967), los filósofos de la Universidad Católica rompieron el hielo que había existido entre los filósofos seculares y católicos por más de un siglo. Sin duda, este acercamiento tenía mucho que ver con que el viejo conflicto entre Iglesia y Estado se había superado, en particular cuando en 1954 el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo proporcionó subsidios a la educación privada. Este financiamiento de las instituciones públicas y privadas, como ha señalado Daniel C. Levy, hizo que la educación superior chilena fuera excepcionalmente homogénea para los estándares latinoamericanos<sup>14</sup>. Pero la homogeneidad no se limitaba al financiamiento público; el cuerpo docente de ambas universidades comenzó a compartir intereses intelectuales e institucionales muy similares.

En el campo de la filosofía, el cuerpo docente de la PUC también se inclinó por participar en publicaciones, dar conferencias y recibir a profesores visitantes. La revista *Finis Terrae*, por ejemplo, publicó más de ochenta ensayos relacionados con filosofía entre 1954 y 1967. La PUC también ofreció un banquete de bienvenida para los participantes del congreso de filosofía de 1956, e invitó a estudiosos europeos como Etienne Gilson, M. F. Sciacca y Paul Henry a dar conferencias durante la década de 1950<sup>15</sup>.

El propio plan de estudios filosóficos no era muy diferente al de la UCH, excepto por un comprensible énfasis en

<sup>14</sup> Levy, *Higher Education*, 79-80.

<sup>15</sup> Pontificia Universidad Católica, *Presencia de la filosofía*, 116-118. Sobre la visita de Henry en julio de 1959, véase Oyarzún, *Diario íntimo*, 311.

la teodicea y el latín. La diferencia más importante residía en el hecho de que la PUC no solo tenía el tomismo como filosofía oficial, sino que también era parte de los estatutos del Departamento. Pero, por otro lado, el artículo décimo de los estatutos indicaba que el énfasis en la doctrina tomista prevaleciente en la Facultad “no impide que profesores de distinta inspiración sean invitados por la Facultad, en calidad de conferenciantes, para que expongan un tema filosófico”<sup>16</sup>.

Sin las barreras que los separaron en el pasado, los filósofos de las dos universidades publicaron en ambas revistas y compartieron la pertenencia a la misma asociación filosófica nacional. Sin embargo, los académicos de la PUC mantuvieron su interés en las cuestiones teológicas y solo rara vez estudiaron los temas que preocupaban a su contraparte secular, fundamentalmente la lógica y la antropología filosófica. Pero todos pasaron a formar parte de una comunidad que entendía su papel como el de cultivar, o al menos difundir, las preocupaciones filosóficas especializadas. Este

---

16 Ibid., 129. Además de los principales centros filosóficos de la UCH y la PUC, el Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción, fundado en 1958, promovió la institucionalización de los estudios filosóficos profesionales en Chile. Como sus homólogos en Santiago, el departamento de filosofía en Concepción presentó un sofisticado programa que incluía los cursos de filosofía para los estudiantes de la Universidad de Concepción, así como la ampliación de los cursos para el público general. Varios profesores de filosofía en Concepción eran profesores de la UCH o titulados de aquella casa de estudios. Entre ellos estaban Marco Antonio Allendes, Luis Oyarzún, Juan Rivano, Carla Cordua y Roberto Torretti (estos dos últimos recientemente contratados desde la Universidad de Puerto Rico en 1961). Jorge Millas, Félix Schwartzmann y Juan de Dios Vial Larraín impartieron clases en Concepción como profesores visitantes. Los informes anuales de la Universidad de Concepción dan un panorama muy útil de las actividades relacionadas con la filosofía. Véase Universidad de Concepción, *Memoria presentada por el Directorio de la Universidad de Concepción*, años 1958-1962.

acuerdo entre grupos de pensadores que en el pasado parecían irreconciliables demostró que el profesionalismo filosófico podía proporcionar un cuerpo común de principios y prácticas con el cual los filósofos concordaran. El profesionalismo significó un consenso en los procedimientos de la actividad filosófica. Se intentó reunir a los intelectuales católicos y laicos, en gran medida debido a que el conflicto entre estos dos grupos ya no polarizaba a la sociedad en su conjunto. Con todo, el profesionalismo mantenía la hostilidad hacia la política en general y al marxismo en particular, porque los profesionalistas creían que la política y el marxismo trataban únicamente temas materialistas y no realmente la vida del espíritu. Por lo tanto, el profesionalismo se mantuvo fiel a un argumento que parecía abierto e imperturbable ante las diferencias de opinión filosófica, pero que, de hecho, era antipolítico y antimarxista.

---

## La reacción contra la filosofía académica

Un aspecto importante del profesionalismo filosófico fue el énfasis en las preocupaciones académicas especializadas, que a menudo provenían de Europa y Estados Unidos. Sin embargo, algunos estudiosos mantuvieron un enfoque filosófico que intentó abordar las cuestiones sociales y culturales que eran de relevancia para la nación. El esfuerzo más importante, en ese sentido, fue el de Félix Schwartzmann (nacido en 1913), que publicó *El sentimiento de lo humano en América* en dos tomos, en 1950 y 1953. El propio Schwartzmann fue un filósofo de sesgo profesionalista y sucedió a Mario Ciudad en la dirección editorial de la *Revista de Filosofía*. Además, enseñó historia y filosofía de las ciencias y escribió artículos filosóficos especializados que

coincidieron con los de sus colegas<sup>17</sup>. Pero, en *El sentimiento de lo humano*, Schwartzmann llevó a cabo la caracterización del habitante de América, y más específicamente de Chile. El estudio utilizó como fuentes una amplia gama de expresiones culturales, como la poesía, la literatura y el ensayo. Schwartzmann identificó la influencia de la naturaleza, la soledad y la falta de capacidad expresiva como algunas de las claves para la comprensión del ser humano en el continente. Al utilizar ampliamente literatura sociológica y filosófica, logró que la obra combinara un carácter académico y ensayístico. Ningún filósofo del país había logrado producir una obra interpretativa de esta envergadura<sup>18</sup>.

Schwartzmann no tenía educación formal en filosofía. De hecho, en 1949 fue nombrado profesor de Sociología en la Universidad de Chile. La sociología había sido introdu-

---

17 Entre las publicaciones de Schwartzmann se encuentran “Sistemas cerrados y leyes de la naturaleza”, *RF*, III, N° 3 (diciembre 1956): 28-40; “Significado de las relaciones entre naturaleza e historia para el conocimiento histórico”, *RF*, IV, N° 2 (diciembre 1957): 28-37; y “Sentido de la expresión en el arte budista”, *RF*, V, N° 1 (mayo 1958): 3-14. Para una discusión de su obra véase Margarita Schultz y Jorge Estrella, *La antropología de Félix Schwartzmann* (Santiago, 1978). Véase también Sergio Sarti, *Panorama*, 599-600, y Vidal, “Apuntes”, 50-53.

18 Una lejana excepción es Jorge de la Cuadra, quien, siendo abogado, desarrolló un interés en la filosofía que lo llevó a escribir y publicar *La filosofía de la realidad*. En esta obra, utilizó varias referencias filosóficas e intentó ofrecer una interpretación de la civilización occidental contemporánea. Sostenía que, aunque la vida moderna había tenido amplios avances, no se había producido un mejoramiento de la felicidad humana. El rasgo más significativo de esta obra es que representa un intento por identificar los temas centrales de la época, en este caso el progreso material contrastado con el espiritual, y utilizar la filosofía para advertir las deficiencias de la vida moderna. En su libro, De la Cuadra también introdujo algunos conceptos de la filosofía Hindú, que su sobrino Marco Antonio Allendes de la Cuadra discutiría más sistemáticamente en las décadas de 1950 y 1960. Para un comentario sobre el *Filosofía* de De la Cuadra, véase Molina, *La filosofía en Chile*, 114-130.

cida en Chile por los positivistas que, siguiendo a Comte, consideraban que este campo era la más alta expresión de la filosofía positivista. La sociología chilena evolucionó, en general, como una rama de la filosofía que se ocupaba principalmente de cuestiones sociales y culturales. No fue hasta la década de 1950, como sostiene Edmundo Fuenzalida, que la sociología se convirtió en un campo de estudio especializado y universitario, provocando una drástica ruptura con la producción, muy orientada hacia los ensayos, que se había desarrollado en el pasado<sup>19</sup>. Schwartzmann escribió tal vez la última de las obras que englobaban temas de la cultura y la sociedad en la víspera de la profesionalización de la sociología y la filosofía. Su voluntad de adaptarse a las demandas de especialización del Departamento de Filosofía de la UCH, como catedrático de historia y filosofía de las ciencias, pone de relieve la enorme influencia del naciente profesionalismo filosófico que emergía en las universidades chilenas.

Sin embargo, y a pesar del crecimiento y la especialización de la comunidad filosófica de Chile, varios investigadores jóvenes se sentían incómodos con el nuevo modelo de estudios filosóficos. Algunos estuvieron motivados a estudiar filosofía por razones que tenían poco que ver con el impulso de la especialización académica. Gastón Gómez Lasa (nacido en 1926), estudiante de filosofía en la década de 1940, ingresó a estudiar filosofía luego de experimentar en varios otros campos. Ninguno le daba respuestas satisfactorias a preocupaciones que, entendía muy vagamente, eran filosóficas. Además, se encontró con que el estudio de la filosofía en la UCH estaba rigurosamente orientado hacia la pedagogía. Gómez

---

19 Edmundo Fuenzalida, "Reception of 'Scientific Sociology'", 95-112.



Lasa se decidió a ingresar solo cuando el decano de la FFE, Juan Gómez Millas, que más tarde sería rector de la UCH, le aseguró que podía obtener un grado académico en lugar de uno profesional. Ahí siguió un programa de estudios filosóficos bajo la dirección de Ferrater Mora, Bogumil Jasinowski y otros profesores locales y europeos. Pero su motivación original para ingresar a estudiar filosofía era muy personal y no se ajustaba al estructurado plan de estudios filosóficos<sup>20</sup>.

De la misma manera, las motivaciones de Humberto Giannini (nacido en 1927), quien ingresó al Departamento a principios de la década de 1950, para estudiar filosofía tenían que ver con experiencias personales que se remontaban a su adolescencia. Había dejado los estudios durante la secundaria para unirse a la marina mercante y regresó a la escuela nocturna con un vago y romántico interés por la disciplina. En la universidad, recibió la influencia de Bogumil Jasinowski y Jorge Millas, pero se sentía alejado del carácter abstracto de los estudios filosóficos. “El Departamento en esa época”, sostuvo, “estaba esencialmente preocupado por una filosofía “pura” [...], por lo demás había ciertas modas que me molestaban mucho. Por ejemplo, estaba la moda de [Nicolai] Hartmann, un hombre que no me entusiasmaba mucho y que considero de muy poco vuelo. Pero estaba en todas partes. Existía la teoría de los valores, también un positivismo muy limitado. Pero todo era el resultado de un clima poco original”<sup>21</sup>.

Juan Rivano (nacido en 1926), también estudiante en esa época, sentía que el estudio de la filosofía no solo era poco

---

20 Gastón Gómez Lasa, entrevista con el autor, Santiago, Chile, agosto de 1985. Véase, además, mi “La vocación filosófica”.

21 Humberto Giannini, entrevista con el autor, Santiago, Chile, 14 de agosto de 1985.

profundo, sino ajeno a la realidad. “En la Universidad”, recordó, “estudiábamos filosofía de acuerdo a dos entradas: historia de la filosofía y disciplinas filosóficas. No había nada de explícito, de necesario sobre formar hábitos de filósofo en ninguno de estos compartimentos. Nunca me encontré en situación de ser yo mismo, mi propio comportamiento, o el de que se sentaba al lado o el del profesor el asunto que importaba examinar y que se examinaba en efecto... Hubiera sido de mal gusto descender del nivel general al terreno en que nosotros mismos estábamos y dar una aplicación concreta y en nosotros mismos a las nociones que se exponían”<sup>22</sup>. Rivano, al igual que Giannini, desarrolló un interés por la filosofía antes de su formación universitaria formal, trabajando en labores manuales durante el día y debiendo estudiar de noche.

Marco Antonio Allendes (1925-2000) fue otro joven estudiante que desarrolló un interés filosófico fuera de la academia. Su tío Jorge de la Cuadra, autor de *Filosofía de la realidad* (1949), lo motivó a estudiar filosofía. Allendes, al igual que Gómez Lasa, estudió derecho durante un año y terminó por abandonar los estudios. En aquella época, conoció por casualidad en el Parque Forestal a Ricardo Gálvez, un anarquista español que hablaba de filosofía hindú con gran penetración a cualquiera que estuviera dispuesto a escucharlo. Allendes quedó tan impresionado con Gálvez que estudió con él durante ocho años, hasta la muerte del español. Fue en esa época que completó sus estudios formales de filosofía. Para entonces, su interés por la filosofía estaba completamente consumado<sup>23</sup>.

---

22 Rivano, *Un largo contrapunto*, 254-255.

23 Marco Antonio Allendes se tituló en 1953 con una tesis sobre *La experiencia mística*. Posteriormente, publicó el ensayo “Relación entre religión y filosofía en el pensamiento hindú”, en *AUCH*, 131-152.

Allendes estudió en la UCH y tuvo como profesores a Bogumil Jasinowski, José Ferrater Mora y Marcelo Neuschlosz. Este último, en particular, le dio clases privadas, las que terminaron por convertirse en conversaciones con el joven Allendes, cuyo conocimiento de la filosofía hindú impresionó de sobremanera al reconocido especialista en filosofía de las ciencias. Allendes completó con éxito sus estudios y, posteriormente, asumió una cátedra en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción. Sin embargo, al analizar su propia educación treinta años después, Allendes seguía considerando que Ricardo Gálvez había sido su principal influencia<sup>24</sup>.

Estos cuatro intelectuales, que hicieron importantes contribuciones a la disciplina, desarrollaron un interés por la filosofía fuera de la universidad y, de hecho, no compartieron la dirección que tomaron los estudios filosóficos especializados en la década de 1950<sup>25</sup>. Debido a que la filosofía había dejado de interesarse en la política como tema central de estudio, estos jóvenes tenían muchas dificultades a la hora de proponer una concepción alternativa de la disciplina. Aun así, estaban convencidos de que a la filosofía le hacía falta crítica, pues el campo quedaba reducido a la mera exposición, con una limitada discusión, de las corrientes filosóficas europeas.

---

24 Marco Antonio Allendes, entrevista con el autor, Concepción, Chile, 7 de marzo de 1987.

25 Un caso similar es el de Roberto Torretti, quien sí hizo estudios formales de filosofía, doctorándose posteriormente en Alemania (1954) e interesándose por la filosofía de las ciencias, pero quien pasó la mayor parte de la década fuera del país. En Chile, sus profesores incluyeron a Jasinowski, Neuschlosz, Marcos Flores y Erwin Johann Rüsck. Véase Eduardo Carrasco, *En el cielo solo las estrellas. Conversaciones con Roberto Torretti* (Santiago: Ediciones UDP, 2006), 78-95, passim.

## Lógica y crítica

El campo de la lógica ofrecía una oportunidad para que los filósofos pudieran tomar distancia y, en último término, criticar el tipo de estudios filosóficos que se impartía en su Departamento. Desde que Molina había establecido una jerarquía de valores para los temas de interés filosófico, la lógica se había convertido en el pariente pobre de las preocupaciones filosóficas chilenas. La escasa atención que se le había dado a la lógica tenía sus raíces en las críticas decimonónicas de la supuesta asociación entre lógica y escolástica, a pesar de los esfuerzos de Andrés Bello por refutarla. En el siglo XX, esta escasa atención tenía mucho que ver con la orientación antipositivista de Molina y con que los académicos no se interesaron en un tema que supuestamente exigía un trabajo tedioso y un conocimiento avanzado de matemáticas. Solo unos pocos chilenos, en especial Juan Serapio Lois, Pedro León Loyola y Marcos Flores, se interesaron en la lógica.

Este no fue un problema ni para los extranjeros, como Gerold Stahl, que venía de una tradición que no era contraria a la lógica, ni para chilenos como Juan Rivano, que tenía formación matemática. Con el tiempo, los dos llegaron a ser miembros fundadores de la Asociación Chilena de Lógica y Filosofía de las Ciencias, introduciendo una amplia gama de autores y escuelas lógicas<sup>26</sup>. Gerold Stahl,

26 La Asociación se fundó en 1956, poco después del Congreso Interamericano de Filosofía. Con el tiempo, se convirtió en la Sociedad Chilena de Lógica, Metodología y Filosofía de las Ciencias. Véase *RF*, III, N° 3 (diciembre 1956): 125, y “Tres años de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de las Ciencias”, en *Boletín de la Universidad de Chile*, 39 (junio 1963): 52. Entre los extranjeros que hicieron aportes a la filosofía de las ciencias, Alex Ibarra Peña suma a Desiderio Papp (1895-1993), quien se desempeñó en la

que nació en Alemania y realizó un doctorado en la Universidad de Munich, se centró en los temas de la lógica simbólica y de la filosofía de las ciencias durante los veinte años que ejerció en Chile. Juan Rivano, que también se preocupó de temas similares, se centró en la lógica dialéctica y en la tradición británica neohegeliana inaugurada por Francis Herbert Bradley<sup>27</sup>.

La lógica alcanzó un grado de legitimidad importante cuando algunos reconocidos filósofos participaron en un panel sobre lógica, filosofía de las ciencias y teoría del conocimiento en el Congreso de 1956. Entre los expositores visitantes estaban Willard V. O. Quine, Roderick Chisholm, Mario Bunge, Francisco Miró Quesada y Juan David García Bacca; entre los representantes chilenos figuraban Félix Schwartzmann, Bogumil Jasinowski, Gerold Stahl y Juan Rivano. Además, debido a que Schwartzmann fue nombrado editor de la *Revista de Filosofía* ese mismo año, la lógica y la filosofía de las ciencias recibieron un énfasis que contribuyó a equilibrar el predominio de temas fenomenológicos y metafísicos<sup>28</sup>.

---

Universidad de Chile a partir de 1961. Véase *Filosofía chilena: La tradición analítica en el período de la institucionalización de la filosofía* (Santiago: Bravo y Allende Editores, 2011).

- 27 Para una breve discusión de la lógica chilena, específicamente la lógica simbólica, véase Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal, eds., *Philosophical Analysis in Latin America* (Dordrecht, Boston, Lancaster, 1984), 365-369, y Gracia, "Philosophical Analysis in Latin America", *History of Philosophy Quarterly*, III-122. Cabe señalar que Carla Cordua enseñó el ramo de lógica en la UCH, poniendo énfasis en la lógica formal, entre 1954 y 1956.
- 28 Schwartzmann comenzó su labor como editor de la *RF* en 1956. Incluyó en el número de diciembre el artículo de Gerold Stahl "La suficiencia de la lógica bivalente para la física de los cuantos", su artículo "Sistema cerrado y leyes de la naturaleza" y el de Juan Rivano "Análisis crítico de algunas concepciones de la conciencia y el yo". Este número también incluye algunas reseñas sobre temas de lógica y filosofía de las ciencias.

El estudio de la lógica durante la década de 1950 siguió, en general, los patrones del conocimiento especializado que se habían diseminado en el Departamento de Filosofía de la UCH. Los académicos centraron su atención en los problemas altamente especializados de la disciplina. Pero, en al menos un caso, la actividad lógica dio lugar a que se utilizara el campo como un instrumento crítico para evaluar la validez de los conceptos filosóficos y, en definitiva, para criticar las escuelas predominantes en el Departamento. Así sucedió con Juan Rivano, que utilizó la lógica como un instrumento crítico a partir de sus lecturas de los neohegelianos Francis Bradley y Harold Joachim. Rivano, que se había titulado en matemáticas en la FFE y estudiado bajo la tutela de Jorge Millas, se alejó prontamente de las corrientes filosóficas predominantes para centrarse en un trabajo de lógica dialéctica y, cada vez más, en una crítica de las concepciones existencialistas y fenomenológicas.

El vocabulario especializado de la comunidad filosófica en la década de 1950 incluía conceptos como “evidencia”, “yo” y “conciencia”, particularmente entre aquellos que estudiaban a los autores fenomenológicos. En el ámbito de la lógica y la metodología, los miembros de la facultad se familiarizaron, entre otros, con los conceptos de “identidad”, “diferencia”, “análisis” y “síntesis”. Sin embargo, estos conceptos se utilizaban como si hubiera un consenso de su significado. Rivano, que sostuvo que no lo había, llevó a cabo un amplio estudio de los conceptos centrales de la filosofía, siguiendo el enfoque dialéctico de los neohegelianos<sup>29</sup>.

---

29 Entre las obras tempranas de Rivano, destacan “Análisis crítico de algunas concepciones de la conciencia y el yo”, *RF*, III, N° 3 (diciembre 1956): 41-53; “Sobre el principio de identidad”, *RF*, IV, N° 1 (abril 1957): 34-48; “Sentencia, juicio y proposición”, *RF*, V, N° 1 (mayo 1958): 15-30; “Ciencia, realidad y

En un principio, el uso que Rivano dio a la lógica reforzó el profesionalismo, ampliando el alcance y la profundidad de los estudios filosóficos. Su obra aportó un énfasis en cuestiones metodológicas a la comunidad filosófica, así como también una exigencia para que se precisaran las definiciones de los conceptos filosóficos más importantes. Rivano centró su atención en los métodos e instrumentos que habían sido elaborados por la tradición filosófica para la adquisición del conocimiento, cuestión que lo llevó a poner en tela de juicio el enfoque dialéctico al que parecía adherir. Esto se puede ver en su estudio sobre Bradley, cuyo *Apariencia y realidad* tradujo y comentó. En específico, Rivano criticó la noción de realidad que exponía el autor británico, la que a su juicio era abstracta y muy alejada de la experiencia concreta. Posteriormente, Rivano criticó la misma noción por permitir, supuestamente, la coexistencia de contradicciones inaceptables, sobre todo en el ámbito social, para preservar la coherencia interna de la filosofía<sup>30</sup>. Pero, en la década de 1950, Bradley contribuyó a que Rivano desarro-

---

verdad”, *RF*, V, N° 3 (diciembre 1958): 43-58; “Sobre la naturaleza general del método científico”, *RF*, VI, N° 1 (julio 1959): 43-77; y “El principio de la evidencia apodíctica en la filosofía de E. Husserl”, *RF*, VI, N° 2-3 (diciembre 1959): 45-57. Hacia fines de la década de 1950 y principios de 1960, Rivano se enfocó aun más en la obra de Francis H. Bradley. En un seminario sobre este autor, en 1959, Rivano anunció que “es de la crítica filosófica que deseo tratar en este curso; y juzgo que Bradley es, en este sentido, un maestro como hay pocos. Nadie de quien sepa yo algo se ha preocupado tan cuidadosamente como él de la técnica de la reflexión crítica”, en su inédito “Curso monográfico sobre el tema ‘Appearance’ según el texto de Bradley, *Appearance and Reality*” (Santiago, 1959, mecanografiado, p. 3). Rivano tradujo la obra de Bradley y le añadió un extenso estudio sobre la filosofía de este autor. Véase su “Sobre la filosofía de Bradley”, en *Apariencia y realidad* de Francis H. Bradley, 2 tomos (Santiago, 1961), xiii-lxxi. Véase también sus “Motivaciones para la filosofía de Bradley”, *AUCH*, 119 (1961): 7-14.

30 Rivano, *Filosofía en dilemas*, 3, 7.

llara un enfoque lógico con el cual criticar las prácticas filosóficas de su propio Departamento. En este período, el interés que Rivano tuvo por las ideas de Bradley coincidía con su creciente descontento con el pensamiento y el lenguaje académico. “En Bradley”, sostuvo, “encontramos nosotros lo que encontraríamos mal o bien en todos los filósofos si se dieran de vez en cuando un descanso académico, y se aplicaran en el intervalo a la tarea de pensar con libertad”<sup>31</sup>. En su opinión, Bradley había hecho lo que, a su juicio, todos los profesionales del campo debían hacer: relacionar la filosofía con la experiencia humana.

“La filosofía no es un conjunto de disciplinas que se encuentre en un conjunto de tratados, es una actividad intelectual”, sostuvo, proponiendo con ello que las ideas tenían por objetivo mejorar la experiencia humana, en lugar de buscar una independencia respecto de ella<sup>32</sup>. Rivano aprendió esta lección de sus lecturas sobre Bradley, pero no estaba convencido de que la dialéctica fuera el enfoque adecuado para resolver todas las preguntas relacionadas al ser humano, el conocimiento y la realidad. En particular, creía que la dialéctica era demasiado abstracta, y expresó su descontento con la distancia que, a su juicio, existía entre las cuestiones teóricas y morales en las filosofías basadas en supuestos dialécticos. Rivano sostenía que había una gran distancia entre la aparente armonía de los sistemas dialécticos y los fenómenos históricos, sociales y políticos. Según él, la armonía no era tan fácil de encontrar en la realidad de la experiencia cotidiana, que era el área donde él creía que las ideas, en última instancia, debían ser probadas. Uno podía encontrar una filosofía que

---

31 Rivano, “Sobre la filosofía de Bradley”, xiv.

32 Rivano, “Experiencia del error y doctrina del conocimiento”, *RF*, VII, N° 1-2 (junio 1960): 103.



fuera tan coherente como la de Bradley, pero las preguntas seguían sin responderse si se aplicaban a la vida humana.

Rivano indicó que ni las escuelas a las cuales criticaba, ni la dialéctica a la que seguía de cerca, eran capaces de entregar una guía a las necesidades concretas del ser humano. Mantuvo los aspectos críticos de la dialéctica, pero expresó un claro malestar con este enfoque y con la filosofía académica en general. Dejó en claro que esperaba que la filosofía fuera una guía de la experiencia humana cuando señaló que “una filosofía no vale nada si no nos orienta de manera integral en nuestra vida”<sup>33</sup>. Rivano, que en esa época era un exitoso profesional con una reconocida trayectoria académica como director del Departamento de Filosofía en la Universidad de Concepción y como catedrático de lógica en la UCH, realizaba esta fuerte condena que debe ser explorada más allá de los escritos especializados elaborados por entonces.

---

## Juan Rivano y la crítica dialéctica

En su obra inédita *Un largo contrapunto* (1986), Rivano expresó abiertamente su malestar hacia la filosofía académica<sup>34</sup>. Allí analizó el impacto que el existencialismo y la fenomenología, pero particularmente esta última, tenía en su entorno a comienzos de la década de 1950. Indicó que estas filosofías alentaron una serie de discusiones sobre la llamada crisis de Occidente y, en particular, debido a la influencia de Martin Heidegger, un énfasis en el lenguaje, especialmente el alemán y el griego, como la base de la filosofía.

---

33 Rivano, *Desde el abandono* (inédito), p. 27.

34 Existe una versión impresa, pero abreviada (Santiago: Bravo y Allende Editores, 1995). Citaré del original inédito.

A juicio de Rivano, la mayoría de los estudiantes de filosofía no tenían manejo del griego o del alemán, por lo que su comprensión de la disciplina quedaba remitida a aplicaciones superficiales e incluso frívolas de las nociones heideggerianas. En el currículo de filosofía no se exigía que los estudiantes aprendieran algún idioma; no obstante, desde muy temprano recibían los principios heideggerianos y los conceptos fenomenológicos. Rivano describió este hecho como una adopción acrítica de las nociones filosóficas, lo que llevó a los académicos a distorsionar o emplear de mala manera el idioma español, a fin de adaptarlo a la terminología alemana u otras lenguas extranjeras<sup>35</sup>.

Para Rivano, los debates sobre la crisis de Occidente y los temas existenciales como el “ser para la muerte” y la “nada” podían tener sentido en la Europa de la postguerra, pero no entre los estudiantes chilenos, que se centraban más en las palabras que en el contexto<sup>36</sup>. Rivano afirmó que, a principios de la década de 1950, los chilenos comenzaron a enterarse de los horrores de la Segunda Guerra Mundial. Y, sin embargo, la “crisis de Occidente”, que fue un tema discutido por los profesores y los estudiantes de filosofía, no fue analizada en el contexto de la guerra. De acuerdo a la interpretación que Rivano hizo de esos años, era un problema abstracto que muchos de sus compañeros creyeron que se podía resolver investigando los orígenes del idioma en un sentido heideggeriano.

---

35 Rivano, *Un largo contrapunto*, 186-189. Roberto Torretti también recuerda que “yo entendía que para estudiar filosofía había que saber alemán, era el prejuicio dominante” y agrega que, incluso dentro del ámbito de la lógica, su profesor Marcos Flores enseñaba con “el texto de un fenomenólogo llamado [Alexander] Pfänder”. *En el cielo*, p. 93.

36 Rivano, *Un largo contrapunto*, 77-78.

A comienzos de la década de los cincuenta era común oír hablar a nuestros profesores de la crisis de Occidente y hasta había grupos que trataban de restablecer la continuidad volviendo a los orígenes. Pero como nunca escuché nada sobre las especificaciones de la crisis –sobre el exterminio racial, la liquidación de millones de seres humanos mediante fusilamientos masivos y cámaras de gases, en el corazón mismo de la Europa occidental– me doy por informado de que en este caso se trataba de meras palabras. Así, pues, la cuestión tendría que plantearse así: para todos –por lo menos para todos los responsables de nuestra educación, nuestra tutela y gobierno, nuestra conducción e inspiración– los hechos de la Alemania nazi eran de una realidad incontestable, aunque no parecían pesar tanto como para denunciarlos y denunciar el escándalo, irrisión y fracaso en que ponían los pretendidos logros espirituales de Occidente; de donde no cabía más que concluir que dichos logros espirituales se mostraban, a la hora de la prueba, compatibles con el exterminio masivo, tecnológico, industrializado y hasta comercializado de millones de seres humanos<sup>37</sup>.

Rivano manifestó su disgusto con el Departamento por la falta de preocupación sobre los problemas nacionales. En su autobiografía, señaló repetidamente que no había relación entre los temas de interés filosófico que se impartían en el Departamento, a pesar de que incluían al ser humano y sus derechos, y las condiciones de pobreza que imperaban en Chile. Afirmó que existía un rechazo general hacia

---

37 Ibid., 192.

los asuntos sociopolíticos, al menos en temas de discusión filosófica.

Las manifestaciones desatadas en Santiago el 2 de abril de 1957 contra las políticas económicas del gobierno de Ibáñez precipitaron su crítica de la filosofía académica y, además, generaron un cambio en su propia postura filosófica<sup>38</sup>. Rivano estuvo atrapado accidentalmente en la vorágine de disturbios y tiroteos mientras se desplazaba por Santiago. Aunque esta situación le afectó profundamente, salió decidido a conciliar, o por lo menos a relacionar, los esfuerzos filosóficos y los temas de interés nacional. Debido a que un profesor de filosofía era miembro del gabinete que aprobó la represión, la cual terminó con la muerte de varios estudiantes de la FFE, Rivano se convenció de que la comunidad filosófica chilena justificaba este tipo de situaciones, aunque sus integrantes declararan no tener vínculo con la política<sup>39</sup>.

La Universidad de Chile, salvo por la participación de sus estudiantes en las protestas contra el gobierno, en general se mantuvo alejada de la situación política del país. Muchos de sus líderes, entre los cuales se encontraba el rector Juan Gómez Millas, eran partidarios de Ibáñez del Campo y mantuvieron buenas relaciones con el gobierno. La UCH, de hecho, disfrutó un cierto auge durante la década de 1950; la matrícula creció considerablemente<sup>40</sup> y los presupuestos

---

38 El trasfondo político y económico de las protestas de 1957 ha sido analizado por Drake en "Chile, 1932-1958", en *The Cambridge History*, y por Loveman, *Chile*, 294-295. El aspecto educacional de las protestas ha sido analizado por Frank Bonilla y Myron Glazer, *Student Politics in Chile*, 139-203. Véase también Pedro Milo, *Historia y memoria, 2 de abril de 1957* (Santiago: Lom Ediciones, 2007).

39 Rivano, *Un largo contrapunto*, 233-234, 253-254, 258, 263-264.

40 Según datos de Campos Harriet, la matrícula en la UCH creció de 10.928 en 1950 a 13.919 en 1956. Véase su *Desarrollo educacional*, 204.

de becas para la investigación y para los estudiantes recibieron fuertes aumentos<sup>41</sup>.

Sin embargo, la situación en la sociedad en general se deterioró rápidamente. Ibáñez del Campo, que había asumido la presidencia en 1952 gracias al apoyo de una combinación heterodoxa de socialistas y grupos de derecha, descansó en el respaldo de estos últimos en la segunda mitad de su gobierno<sup>42</sup>. El descontento político se acrecentó cuando Ibáñez mantuvo en vigencia la Ley de Defensa Permanente de la Democracia y el país enfrentó la mayor crisis económica desde la Gran Depresión. En un intento por controlar la inflación, Ibáñez adoptó las recomendaciones de la misión económica estadounidense Klein-Saks para frenar el gasto público y fijar los precios y salarios. Estas políticas, que se ajustaban a las políticas del Fondo Monetario Internacional, garantizaron a Ibáñez el apoyo de la derecha, pero precipitaron el descontento de los estudiantes y trabajadores.

Los problemas económicos chilenos respondían al fracaso, si es que no al colapso, de la industrialización por sustitución de importaciones adoptada durante el Frente Popular y los gobiernos radicales que precedieron a la administración de Ibáñez. La población chilena creció de 5,9 millones en 1952 a 7,3 millones en 1960 y la alta migración del campo a

---

41 Entre 1953 y 1958, el presupuesto de becas destinado a los alumnos aumentó de 1 millón a 36 millones de pesos. El presupuesto para la investigación era financiado, a comienzos de 1956, con un 0,5% de los ingresos fiscales directos o indirectos y de los aranceles aduaneros e impuestos de exportación. Véase Corporación de Promoción Universitaria, *Juan Gómez Millas: Estudios y consideraciones sobre universidad y cultura* (Santiago, 1986), 193-194.

42 Joaquín Fernández Abara, *El Ibañismo (1937-1952): Un caso de populismo en la política chilena* (Santiago: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007).

la ciudad (Santiago creció de 1,4 a 2,1 millones entre 1952 y 1960) derivó en una enorme presión por vivienda, empleo y representación política. Por otra parte, el propio gobierno se debilitó por la falta de apoyo organizado de los partidos políticos y los constantes cambios del gabinete. La invitación cursada a la misión Klein-Saks llevó una situación que ya estaba tensa al borde de una confrontación social abierta.

En 1957, un aumento en el costo de los pasajes de autobús desató una de las peores manifestaciones de violencia que se habían visto en Santiago desde las décadas de 1920 y 1930. El gobierno obtuvo facultades extraordinarias del Congreso, reprimiendo duramente los disturbios en las ciudades. La universidad, que había permanecido aislada de los problemas económicos de la sociedad, se vio inmersa en la violencia cuando los estudiantes universitarios se pusieron al frente de las protestas durante el primer semestre de 1957. Los estudiantes del IP fueron los más afectados por la represión.

Los profesores universitarios podían –y en gran medida así sucedió– permanecer indiferentes ante estos hechos. Pero algunos, como Rivano, optaron por criticar la postura de sus colegas sobre estos acontecimientos, estableciendo un vínculo entre su conducta prescindente y el modelo predominante de la labor filosófica en la universidad. Como se mencionó anteriormente, los cambios en la labor filosófica especializada de Rivano, que lo llevaron a criticar la filosofía académica, provenían de sus estudios en lógica dialéctica. Pero su descontento con el Departamento y sus preferencias filosóficas derivaban de sus propias experiencias durante la década de 1950, las que pronto lo hicieron abandonar el lenguaje especializado y buscar modelos filosóficos que se pudieran aplicar a la realidad chilena. Su primera obra de

importancia en este sentido fue *Entre Hegel y Marx* (1962), que trataba la transformación que había tenido la dialéctica, pasando de ser un instrumento de crítica filosófica a un vehículo para la crítica social y una base para el humanismo.

*Entre Hegel y Marx*, de Rivano, tuvo un gran impacto en la comunidad filosófica chilena, pues analizó la obra de Hegel y Marx sobre una base filosófica más que política. Además, contenía duras y explícitas críticas contra la Facultad de Filosofía y las escuelas filosóficas más importantes que ahí se estudiaban<sup>43</sup>, críticas que fueron hechas en el contexto de su análisis de la transición filosófica de Hegel a Marx. Rivano, al dividir el libro en dos secciones principales, “entendimiento y razón” y “libertad y humanismo”, profundizó en la crítica del entendimiento de Hegel, su noción de la razón y el surgimiento del humanismo como nueva tarea de la filosofía.

Hegel definió el entendimiento como el tipo de pensamiento, difundido en la tradición filosófica, “que no produce más que determinaciones finitas y que en ellas se mueve”, implicando con ello que con tal enfoque no se podía comprender la realidad<sup>44</sup>. Si bien se mostraba de acuerdo con el concepto de entendimiento que utilizaba Hegel, Rivano no compartía su optimismo respecto a que este tipo de pensamiento sería sustituido por su filosofía. A juicio de Rivano, la fenomenología, el positivismo, el empiricismo y el cientificismo representaban prósperos ejemplos del “en-

---

43 Juan Rivano había analizado la obra de Hegel en su “La filosofía hegeliana de la historia”, *RF*, VIII, N° 2-3 (noviembre 1961): 57-84, pero en su obra *Entre Hegel y Marx* fue la primera vez que Rivano analizó la obra de Marx con detenimiento.

44 G.W.F. Hegel, “La ciencia de la lógica”, trad. Eduardo Ovejero y Maury (Buenos Aires, 1944), 35.

tendimiento” hegeliano. En Chile, sostuvo, los estudiantes de filosofía “hemos sido domesticados por maestros fenomenólogos”, quienes defendieron el antipsicologismo de Edmund Husserl y exigieron a los estudiantes “atenernos a la descripción de las cosas si queríamos tener ciencia eidética de ellas”. Así, “los aprendices de filósofos no sabíamos dónde poner cosas tan raras y tan ‘irrelevantes’ como el sentimiento o la sensación”<sup>45</sup>. Sin una base psicológica, añadió, la descripción fenomenológica era solo una tarea abstracta que no requería participación humana.

Rivano extendió su crítica a los lógicos modernos, que representaban corrientes como el análisis lógico y el cientificismo, incluyendo a Bertrand Russell y Hans Reichenbach. A su juicio, estos autores redujeron la filosofía a una teoría del conocimiento que describía la realidad sobre la base de conceptos matemáticos. Rivano los responsabilizó de que sus conceptos volvían la realidad esquemática e irreconocible, pues facilitaban la mera agrupación de fenómenos apprehendidos a través de la percepción sensorial<sup>46</sup>. De acuerdo al argumento de Rivano, esto demostraba que el entendimiento, como lo había definido Hegel, aún tenía una gran fuerza y su principal consecuencia era la falta de preocupación por lo humano, cuestión que había caracterizado a la disciplina. Esta carencia de humanismo, continuaba Rivano, se debía al profesionalismo, indicando que los filósofos se habían alejado de la realidad debido a que la actitud profesionalista los mantenía ocupados en pseudoproblemas. Sin embargo, consideraba que las consecuencias pedagógicas de este profesionalismo, que prevalecían en la filosofía chilena, eran

---

45 Rivano, *Entre Hegel y Marx*, 27.

46 *Ibid.*, 46.



mucho más graves que la displicencia de los filósofos. Consideró que los estudiantes, una vez en el Departamento, “se encuentran bien pronto prisioneros en una cueva más extraordinaria que aquella caverna de Platón”, llegando a decir que “la filosofía al uso en nuestros centros de altos estudios poco o nada ha hecho por contribuir de verdad al destino del espíritu”<sup>47</sup>.

Según Rivano, la filosofía debía ser humanista, apoyándose en la obra de Hegel, Feuerbach y Marx. En su opinión, estos tres autores daban al ser humano las herramientas para liberarse y realizarse espiritualmente, al criticar el individualismo, la religión y la enajenación material, respectivamente. La crítica del individualismo daba al ser humano un lugar para realizarse en comunidad; la crítica de la religión lo ayudaba a cuestionar la validez de una noción de Dios ajena a sí mismo; y la crítica de la enajenación material le hacía comprender las fuentes y los fundamentos económicos de la explotación y la enajenación espiritual.

Rivano sostenía que la transición de Hegel a Marx era una transición desde un esfuerzo filosófico especulativo hacia una concepción humanista que anunciaba el advenimiento de la razón y de una nueva filosofía. Esta nueva filosofía, que Rivano analizó en la segunda parte de su obra, se refería principalmente a los temas de la libertad, el amor –entendido en un sentido social– y el humanismo. Aquí Rivano ya no argumentaba con los filósofos que había utilizado en la primera parte; utilizaba sus propios términos, especialmente en relación a la libertad humana.

Rivano examinó el concepto de libertad que, a su juicio, era el más extendido: la libertad como la capacidad de elegir

---

47 Ibid., 54.

entre varias opciones. Creía que este concepto estaba basado en el individualismo y que tenía su fundamento en un entorno social que consideraba que la existencia de opciones era la máxima expresión de la libertad. El existencialismo, a su juicio, era la expresión filosófica del individualismo y, como tal, establecía una separación entre el ser humano y su entorno. La libertad, tal como se expresaba en esa filosofía, solo podía conducir a la separación y enajenación de los demás seres humanos. Por el contrario, un concepto de la libertad como amor ponía al hombre o mujer en contacto directo con otros y, así, transcendía los estrechos y enajenantes límites del individualismo<sup>48</sup>. Según Rivano, en la experiencia del amor el ser humano reconocía su esencia, tendía la mano a otros y alcanzaba la libertad.

El interés que Rivano había puesto en la transición de Hegel a Marx también se había dado en otros países. El argentino Carlos Astrada (1894-1970) dedicó su atención a la relación entre Marx y Hegel (1958), aunque su interés por estos pensadores ya estaba presente en su obra de 1952, *La revolución existencialista*. Astrada, que estudió en Alemania con Martin Heidegger, Max Scheler y Edmund Husserl, se fue alejando paulatinamente de la fenomenología y del existencialismo para estudiar las ideas hegelianas y marxistas. En ese sentido, el desarrollo de las preocupaciones de Astrada fue paralelo al de Rivano, evolucionando de la crítica de la fenomenología y el existencialismo hacia el análisis del pensamiento hegeliano y marxista. Tanto Astrada como Rivano se formaron como filósofos profesionales. Pero Rivano era un lógico y su interés en los autores ingleses neohegelianos lo había llevado a Hegel y de Hegel a Marx. Además, los

---

48 *Ibíd.*, 137.

contextos políticos en los que estudiaron y trabajaron eran muy diferentes. Carlos Astrada, que era partidario del Justicialismo, vio cómo su situación se volvió inestable luego de la caída de Juan Domingo Perón en 1955, y con el tiempo adhirió abiertamente a las posturas marxistas<sup>49</sup>. Al escribir sobre Hegel y Marx, Astrada buscaba principalmente exponer que la filosofía de Hegel era una abstracción, acentuar los aportes de Marx al humanismo y criticar a los autores que, en su opinión, insistían en la deuda de Marx a Hegel.

La postura de Rivano sobre la transición entre Hegel y Marx, aunque no difiere radicalmente de la de Astrada, **estaba más centrada en la crítica hegeliana del entendimiento, el concepto de razón y la relación entre libertad y humanismo**. Rivano también fue muy escéptico de la noción de Marx, tomada literalmente por Astrada, de que la filosofía especulativa había terminado con Hegel<sup>50</sup>. Si bien a ambos autores los animaban las mismas preocupaciones, que se relacionaban con el surgimiento del humanismo, procedieron de diferentes maneras en su labor. Astrada dio por sentada una tensión fundamental entre Marx y Hegel, mientras que **Rivano consideró que la obra de ambos eran respuestas importantes, pero parciales, al problema más amplio del surgimiento del humanismo en la historia de la filosofía**.

En Chile y en el extranjero, los críticos reconocieron la importancia del libro de Rivano y su aporte a la filosofía latinoamericana<sup>51</sup>. No obstante, la mayoría planteó objeciones

49 Frondizi y Gracia, *El hombre y los valores*, 153. Véase también Hugo E. Biagini, "Pensamiento e ideologías en la Argentina" (1950-1959)", *Ideas en Ciencias Sociales*, 6 (1987): 39-54.

50 Rivano, *Entre Hegel y Marx*, 71.

51 Allendes, "Comentario crítico a *Entre Hegel y Marx*, de Juan Rivano", *RF*, X, N° 1 (julio 1963): 125-133; Humberto Giannini, "Reflexiones en torno a una obra de Juan Rivano", *RF*, X, N° 1 (julio 1963): 135-143; Fernando Uriarte,

al estilo del libro, al que consideraron como un “deterioro evidente de las solemnidades académicas”<sup>52</sup>, viendo una cierta “confusión” en su esfuerzo por hacerlo legible por un amplio público<sup>53</sup> y estimando que estaba escrito en “un marco de agresividad muy poco académico”<sup>54</sup>.

Estas críticas son importantes, pues revelan el primer enfrentamiento abierto entre el nuevo humanismo defendido por Rivano y el profesionalismo académico al que adhería la comunidad filosófica chilena. Rivano se enfrentó a sus colegas al señalar que el trasfondo académico de la filosofía se oponía al humanismo, al que consideraba como el objetivo más importante de la disciplina. En su inédita obra *Desde el abandono* (1963), describió el impacto de la filosofía académica en su pensamiento de la siguiente manera: “largos años de mentiras académicas, de sueños y palabrería irresponsable habían embotado mi capacidad de mirar en las cosas. [...] Me tenían seguro en un laberinto especulativo mientras en torno la gente moría de hambre”<sup>55</sup>. Sin embargo, los profesionalistas no estaban criticando el hecho de si la filosofía debía o no desempeñar un rol fuera de los límites definidos por la comunidad académica, sino más bien la forma poco ortodoxa de la escritura filosófica de Rivano.

---

reseña de *Entre Hegel y Marx* de Juan Rivano, *Mapocho*, 2 (febrero 1963): 256-257; Ángel García Martín, “Juan Rivano: *Entre Hegel y Marx*”, *Documentación Crítica Iberoamericana*, 5 (octubre-diciembre 1965): 667-671.

52 Uriarte, 258.

53 García Martín, 668.

54 Allendes, “Comentario”, 126. Una reacción similar ante la crítica de la especialización académica se encuentra en el campo de la historia en Estados Unidos en la década de 1960. Véase Peter Novick, “The Collapse of Comity”, en *That Noble Dream. The “Objectivity Question” and the Historical Profession* (Cambridge, 1988), 415-468, y particularmente en la p. 424.

55 Rivano, *Desde el abandono*, 39-40.

A pesar de su crítica a la filosofía académica, Rivano mantenía un alto nivel de producción filosófica especializada, entre la que destacaba un libro sobre lógica y ensayos sobre dialéctica y filosofía de las ciencias<sup>56</sup>. Pero escribía cada vez más para el público general; muestra de ello son sus numerosos artículos escritos para la prensa nacional<sup>57</sup>. No obstante, incluso en sus obras especializadas justificó el estrecho vínculo que, a su juicio, debía existir entre la filosofía y la realidad humana. Este planteamiento lo hizo romper lazos con la dialéctica de Hegel y Bradley. Consideraba que el destino del ser humano se basaba en la experiencia finita y no en la noción de absoluto que defendían estos autores. La dialéctica, tal como había sido empleada por Bradley y Hegel, conducía al Absoluto, un proceso que Rivano consideraba muy alejado de las necesidades concretas del ser humano. Según Rivano, la forma en que dichos autores abordaban a la dialéctica, mediante la integración de los opuestos en un grado siempre creciente de universalidad, llevó “demasiado lejos” a la especulación, es decir, a “salir de los lindes dentro de los cuales existe todavía relación entre especulación y la vida”<sup>58</sup>.

Rivano se lamentó de que la filosofía hubiera llegado a niveles de abstracción tan ajenos a la realidad concreta de las personas. Buscaba conciliar ambas, y creyó que la dialéctica

56 Rivano, *Curso de lógica antigua y moderna*, (Santiago, 1964); “Dialéctica y situación absoluta”, *Mapocho*, 3 (marzo 1963): 110-124; “Sobre la clasificación de las ciencias”, *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 158 (enero-marzo 1965): 23-68.

57 Hacia mediados de la década de 1960, Rivano escribió cerca de cincuenta artículos de prensa, cubriendo una amplia gama de temas de interés nacional, principalmente para la página editorial de *Las Noticias de Última Hora*. Para una completa lista de estos artículos, véase mi “The Philosophy of Juan Rivano”, 254-256.

58 Rivano, “Dialéctica y situación absoluta”, 114.

podía hacerlo mientras se mantuviera dentro de los límites de la existencia humana. “La dialéctica es nuestro modo de vivir y actuar inteligentemente; ella abre un destino de vida verdadera; pero vida *nuestra*”<sup>59</sup>, sostuvo. La dialéctica, así entendida, dio forma a sus escritos posteriores. La crítica de la filosofía académica seguía siendo una parte importante de su labor, pero también debió responder a las preguntas formuladas por su propia crítica de la disciplina. Por ejemplo, ¿podría una filosofía humanista atender a las necesidades humanas que tradicionalmente habían sido satisfechas por la religión? En su *Desde la religión al humanismo* (1965), Rivano abordó este problema, criticando en primer lugar la falta de interés humanístico de la filosofía y su alto nivel de abstracción. En particular, debido al carácter abstracto de la disciplina, la filosofía difícilmente podía tomar el lugar de la religión en la vida de los seres humanos. La religión otorgaba una sensación de seguridad y, aunque daba un gran énfasis a la centralidad de Dios, ella había sido el aporte más concreto de la religión a la vida humana<sup>60</sup>.

Empero, la religión no era la respuesta más completa que se podía dar a las necesidades de los seres humanos. Al centrarse en la afirmación de Dios, Rivano consideraba que la religión era enajenante pues llevaba el anhelo de realización del ser humano más allá de su propia vida concreta. Por ello afirmó que “como seguridad del hombre, la religión dice una palabra sublime que debemos escuchar seria y abiertamente; pero al trasladar al cielo esa seguridad, la religión desciende desde aquel lenguaje sublime a las afirmaciones más gratuitas que los hombres de nuestro tiempo

59 Ibid., 123.

60 Además de *Desde la religión al humanismo*, Rivano también analizó este tema en “Religión y seguridad”, *Mapocho*, 8 (febrero 1965): 165-173.

no pueden considerar seriamente sin olvidarse del tiempo en que viven”<sup>61</sup>.

Según Rivano, la filosofía podía y debía tomar el lugar de la religión, pero para ello se debía tener en cuenta la necesidad de los seres humanos por la seguridad. El marxismo había criticado a la religión en base a fundamentos materiales, pero aún no mostraba interés por las necesidades espirituales. La filosofía podía superar este limitado planteamiento, dando una sensación de seguridad a través de la libertad, entendida en términos seculares. En caso de que la filosofía lo ayudara a realizar su potencial espiritual, el ser humano podría alcanzar la libertad y no necesitaría más de un Dios externo.

“Apresurado”, “exento de nivel universitario” y de una “frivolidad increíble”, fueron algunos de los comentarios que recibió Rivano por su obra *Desde la religión al humanismo*<sup>62</sup>. Según Jaime Concha, basándose en Aristóteles, la filosofía se caracterizaba por la meditación. Consideró que la obra de Rivano omitía este rasgo. “Todo lo que el prof. Rivano toca se transmuta en futilidad”, sostenía Concha<sup>63</sup>. Su crítica de la obra de Rivano era más en torno a la forma que al contenido. No hizo ninguna mención sobre la interpretación del humanismo de Rivano, ni de su esfuerzo por mejorar el estudio de la filosofía en el país. El comentario de Concha revela el grado de resistencia a considerar la obra de Rivano como una aproximación filosófica legítima.

No obstante, Rivano siguió vinculando la filosofía en temas de interés humano que incluían cada vez más elemen-

61 Rivano, *Desde la religión al humanismo*, 36.

62 Jaime Concha, reseña de *Desde la religión al humanismo*, de Juan Rivano, *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 163 (abril-junio 1965): 257-258.

63 *Ibíd.*, 260.

tos sociales. En *El punto de vista de la miseria* (1965), rechazó lo que definió como enajenación “teológica” y “metafísica”. Su concepto de enajenación teológica hizo eco del anterior rechazo de los positivistas de la etapa teológica en la evolución de la humanidad y la crítica marxista de la religión. Pero su concepto de enajenación metafísica surgió como una respuesta a las décadas de énfasis filosófico chileno en la metafísica. De todas formas, Rivano no suscribió a ninguna de las teorías de las etapas evolutivas. Más bien, afirmó que el lugar en el cual se realizaban las necesidades y potencialidades humanas no era ni una realidad trascendente ni el Absoluto, sino la sociedad. Solo la comunidad de los seres humanos tenía la capacidad para “reducir, eliminar o superar la índole conflictiva de la existencia social”<sup>64</sup>. A pesar de que las tendencias conservadoras subsistían en las instituciones sociales, la comunidad tenía un carácter “progresivo” debido a su propia composición: los seres humanos.

Siguiendo las ideas marxistas, a las que adhería solo parcialmente, Rivano señaló que la conciencia era un importante instrumento para la transformación de la sociedad. Pero la conciencia podía dejarse engañar por las ideologías que defendían el statu quo. Los filósofos, en particular, habían dado una justificación académica a una estructura económica que era injusta, defendiéndola directamente o ignorándola. Sus especulaciones, manifestó, perpetuaban la situación de explotación y enajenación espiritual que afectaban a la sociedad, defendiendo los intereses de una minoría y no los de la sociedad en general.

Según Rivano, históricamente la religión y la filosofía habían justificado la enajenación y la explotación, adop-

---

64 Rivano, *Punto de vista de la miseria*, 23.



tando tareas especulativas como su principal tema de interés. La filosofía, en particular, era para él la “creatura de la injusticia y el crimen”<sup>65</sup>, señaló, procediendo a examinar algunos de los filósofos más importantes del siglo, todos ellos germánicos. Según explicó, el propósito de su enfoque era “decir algo sobre nuestros propios filósofos, sobre sus maneras alemanas grandilocuentes y omninclusivas”<sup>66</sup>. A partir de su crítica de Husserl, Heidegger y Wittgenstein, Rivano criticó el desapego de europeos y chilenos por los temas sociales<sup>67</sup>. A su juicio, la filosofía de los autores europeos no resolvía ninguna de las necesidades prácticas de la humanidad. Además, vivían en sociedades que podían tomar distancia de las preocupaciones sociales. Pero, en Hispanoamérica, las condiciones sociales, económicas y políticas del continente hacían que esos mismos esfuerzos filosóficos no solo fueran irrelevantes, sino también dañinos. De esta manera, sostuvo Rivano, el continente quedaba privado de una actitud crítica que podría ayudar a cambiar el statu quo.

De acuerdo a la postura de Rivano, los filósofos latinoamericanos se interesaron en filosofías que él consideraba ajenas a la cultura, las necesidades e historia del continente. Además, carecían de originalidad y eran poco comprensi-

---

65 Ibid., 68.

66 Ibid., 69.

67 Ibid., 73. Por la misma época, Luis Oyarzún manifestaba un nivel similar de crítica respecto del grado de abstracción de la disciplina: “cuando se consideran los hechos de la historia con toda su brutalidad, se ve que la filosofía ha mirado siempre con favoritismo al hombre universal, a la idea del hombre, tal vez empavonecida por el hombre concreto y presa ella misma de una ilusión que solo a veces alcanza a ser esperanza. El filósofo experimenta la ebriedad de las ideas y su imagen de lo real resulta, por lo mismo, un sueño, ojalá necesario”, anotación del 18 de marzo de 1965, *Diario íntimo*, 468.

bles en su uso del idioma. Estos filósofos se dedicaban a dar conferencias, hacer publicaciones y reuniones que no tenían ningún objetivo práctico para sus sociedades y, además, aportaban al fin más objetable de mantener el statu quo de la pobreza y la enajenación<sup>68</sup>.

A pesar de estas aplastantes críticas, Rivano afirmó que no se debía desechar la filosofía en Hispanoamérica, sino más bien darle una orientación humanista. Instó a los interesados en una filosofía representativa para el continente a establecer una continuidad entre “los contenidos y doctrinas de la filosofía y nuestra realidad histórica”<sup>69</sup>. Escuelas como el existencialismo y la fenomenología, que según él estaban marcadas por el escepticismo, eran producto de una cultura en crisis. Pero un continente que lucha por la justicia, como América Latina, “no puede ser escéptico”<sup>70</sup>.

La crítica de Rivano de la filosofía latinoamericana y chilena fue seguida por una serie de recomendaciones, dirigidas especialmente a los estudiantes, para hacer frente a los argumentos académicos que defendían la separación de las preocupaciones sociales respecto de las filosóficas. Bajo el título *Contra sofistas* (1966), Rivano proporcionó algunos principios básicos de la lógica para aplicarlos a argumentos que se basaban en generalizaciones, inferencias falsas, analogías inapropiadas y falacias. Sostuvo que algunas distinciones básicas, como las que había entre proposiciones universales y particulares, premisas y conclusiones, ideas y acción, proporcionaban un marco conceptual muy útil para

---

68 Ibid., III. Rivano dedicó los capítulos 6, “Los teóricos de América”, y 8, “Jornadas metafísicas en Tucumán”, a analizar las obras y temas de una diversidad de filósofos latinoamericanos.

69 Ibid., 145.

70 Ibid., 148.

acabar con los sofismas. Al desarticular la sofistería, según Rivano, los estudiantes estarían preparados tanto para hacer frente a la injusticia, la pobreza y el frecuente abandono en el país, como para dirigirse ellos mismos hacia una “vida verdadera y valiosa”<sup>71</sup>.

Rivano señaló que los “sofistas” utilizaban una variedad de recursos retóricos, como las exposiciones grandilocuentes y la manipulación de las emociones, para engañar a los estudiantes y protegerse de las críticas. La utilización de paradojas, perspectivas globales y simplificaciones de la naturaleza humana, como las explicaciones basadas en el “instinto de la muerte” o en una “voluntad de poder”, eran el medio que los sofistas empleaban para desviar la atención de los estudiantes respecto de las necesidades concretas del país. Rivano los instó a que exigieran a sus profesores una justificación de sus argumentos y que aplicaran criterios lógicos para establecer su validez.

Hernán del Solar, un influyente crítico de *El Mercurio*, reseñó *Contra sofistas* de Rivano el 23 de abril de 1966. Señaló que estaba acostumbrado a suponer que el pensamiento del filósofo era “imperturbable” y que se caracterizaba por su “severidad” y “balance”. Pero Juan Rivano “se nos ha ido revelando como filósofo colérico”, que atacaba a cualquiera que tuviera ideas diferentes a las suyas y que lo hacía con un tono “estridente”. Del Solar llegó a la conclusión de que “el iracundo, apasionado profesor Rivano va a provocar la rabia de muchos. Y no pocos lo celebrarán”<sup>72</sup>. Néstor Porcell, escribiendo en *La Aurora* bajo el pseudónimo Pedro Díaz, concluyó que la actividad de Rivano, que calificaba de

71 Rivano, *Contra sofistas*, 10.

72 Hernán del Solar, reseña de *Contra sofistas* de Juan Rivano, *El Mercurio*, 23 de abril de 1966.

anticomunista, “permanece recluida en la estrecha mira del franco-tirador intelectual”<sup>73</sup>.

Los acontecimientos en la FFE ya mostraban los signos de confrontación y polarización que había puesto en marcha el movimiento de reforma universitaria de 1967-1968. Con *Contra sofistas*, Rivano recalcó su decisión de ponerse del lado de los estudiantes, exigiendo participación en los asuntos universitarios y vinculación entre la universidad y la sociedad. Lo movió una inspiración similar en *Cultura de la servidumbre*, un libro basado en sus cursos de 1966 y 1968 en el que dio nuevos argumentos en contra de la actividad intelectual que, a su juicio, ocultaba las condiciones sociales en el país.

*Cultura de la servidumbre* de Rivano contenía una crítica explícita a la élite intelectual chilena, a la que acusaba de ser frívola y servil de los valores europeos. En su interpretación de la literatura chilena, los intelectuales aparecían como pro europeos, enamorados de “mitos” como el individualismo y la historia, y despectivos respecto de lo chileno o latinoamericano. Pero, dado que esos argumentos ya los había presentado en otros escritos, lo más novedoso de este libro fue su crítica a las nociones marxistas. Señaló que se había desvinculado de las corrientes políticas marxistas que habían ganado terreno tanto en la universidad como en la sociedad en general. Rivano visitó Checoslovaquia en 1967, en vísperas de la invasión soviética a ese país y posteriormente denunció la invasión en Chile. Sus críticas contra la Unión Soviética y el marxismo, por lo tanto, provenían de la experiencia de un observador. Pero su malestar específico

---

73 Citado por Claudio Durán, “Superficialidad y mala intención”, *Punto Final*, N° 3 (junio 1967), 9.

con el marxismo tenía su origen en la filosofía de la historia de este movimiento.

A juicio de Rivano, las principales predicciones históricas de Marx habían fracasado: el proletariado no era el único agente del cambio revolucionario, ni tampoco había avanzado la revolución. El capitalismo, en vez de desaparecer, mostraba un enorme poderío a nivel internacional. Asimismo, algunos de los principales representantes de la filosofía marxista de la historia despreciaron los movimientos que exigían el cambio social en el Tercer Mundo, ya que creían que el capitalismo fracasaría por sus propias contradicciones más que por la liberación de los países marginados. Rivano invitó a rechazar el determinismo histórico marxista sobre la base de que “no es otra cosa que una enajenación más”<sup>74</sup>.

Rivano utilizó algunos conceptos marxistas, particularmente el de enajenación, para desarrollar temas de interés propio más que para brindar apoyo al marxismo en su conjunto<sup>75</sup>. De hecho, criticó los intentos de los intelectuales y políticos que pretendían convertir el marxismo en una ciencia o una ideología que resolviera todos los problemas de la historia y de la sociedad. Pero ocupó el concepto de enajenación, que aplicó a cuestiones de la vida espiritual, para articular una concepción crítica de la vida intelectual chilena en general y de la filosofía en particular. Utilizó este concepto para criticar aquellas escuelas filosóficas que no tenían preocupaciones humanistas y a los filósofos chilenos que empleaban sus talentos en analizar problemas ajenos a las necesidades del país. Su Departamento, indicó, era “una

74 Rivano, *Cultura de la servidumbre*, 161.

75 Rivano, *Enajenación: Una clave para comprender el marxismo* (Santiago, 1969), 2° ed., 1971.

torre de marfil por fuera. Y una torre de Babel por dentro". A su juicio, ni la variedad de autores enseñados en el Departamento ni sus esfuerzos profesionalistas tenían relevancia ya que no había un compromiso con la realidad social y política del país. La filosofía durante el período, concluyó, "se pavoneaba de su inutilidad"<sup>76</sup>.

La transición que había experimentado Rivano de ser un exitoso filósofo profesional en la década de 1950 a convertirse en un crítico de su Departamento, sus colegas y la disciplina en general durante la década de 1960 se deriva de los acontecimientos biográficos antes mencionados, así como de la dinámica interna de su obra filosófica. Su especialización en lógica lo llevó a investigar diversas escuelas, particularmente la lógica dialéctica de los neohegelianos. La dialéctica lo llevó, en primer lugar, a estudiar la obra de Hegel y, posteriormente, a la interpretación marxista de la filosofía hegeliana. Todo este tiempo, por sobre las distintas opciones filosóficas, la dialéctica se había mantenido como su principal tema de estudio. Estaba muy interesado en ese método, pues así podía analizar los problemas filosóficos especializados y las preocupaciones sociales que, en su opinión, se habían perdido de vista en la versión chilena de la disciplina. Sin embargo, incluso la dialéctica tenía ciertas limitaciones, pues criticó la versión abstracta de Bradley y Hegel, por un lado, y el uso ideológico que le habían dado los marxistas, por otro.

Además, los cambios en la orientación filosófica de Rivano reflejaban el nuevo panorama intelectual hispanoamericano de los años 1950 y 1960, debido principalmente a la difusión de las ideas marxistas y a la revolución cuba-

---

76 Rivano, carta al autor, 29 de mayo de 1979.

na. En Chile, la discusión del marxismo se vio acompañada por la ascensión de un movimiento de izquierda que logró una importante presencia a nivel nacional y universitario. La presión que el movimiento y la escuela de pensamiento pusieron sobre los intelectuales universitarios hizo que muchos se resistieran a los cambios propuestos por los marxistas o, como en el caso de Rivano, que analizaran la base filosófica de las posturas marxistas, es decir, la dialéctica.

La presencia del pensamiento marxista en un campo que hacía poco había logrado su independencia de la política, marcó un punto de inflexión en la historia reciente del profesionalismo filosófico en Chile. Los filósofos reaccionaron tardíamente a las críticas contra su supuesto alejamiento de las preocupaciones sociales, pero finalmente reaccionaron. Sin embargo, consideraron que, a fin de responder las críticas, no solo necesitaban defender sus propias posturas filosóficas, sino también el modelo universitario que sustentaba su profesionalismo filosófico. Y en ese mismo momento, un movimiento de reforma universitaria empezó a cobrar importancia.

Los filósofos chilenos disfrutaron un breve pero importante período en que alcanzaron la independencia de la política y la posibilidad de ejercer la filosofía de acuerdo a su propia percepción de los modelos internacionales relevantes. El campo desarrolló un complejo y elaborado programa de actividades durante aquellos años, aunque no logró consolidar sus logros a través de una nueva generación de estudiantes. En una tendencia similar a los períodos anteriores, los egresados en filosofía durante los años 1940 y 1950 lideraron las críticas contra su escuela e intentaron cambiar la orientación de la actividad filosófica.

Una de las razones de este drástico cambio reside en la deseada, pero artificial, separación entre universidad y política. Por un breve período, los filósofos habían vivido independientemente de las fuerzas que alteraban a la sociedad en general. Con todo, los acontecimientos de la década de 1950, junto con las críticas de uno de los más respetados profesionales del campo –Rivano–, hicieron que la separación no siguiera siendo sostenible o incluso justificable. Sin embargo, la mayoría de los filósofos se aferró a su ideal de separación de la filosofía y la universidad respecto de la política, afianzándola aun más. Esto acentuó el creciente conflicto entre el profesorado. Paradójicamente, aunque se intentó evitar la politización de la disciplina, todos los miembros de la facultad se politizaron, incluso aquellos que no buscaban una relación más estrecha entre la filosofía y la política. Al final, la mayoría de los filósofos se dio cuenta de que su propósito de estar “por encima de la política” era también político y que era mejor declararlo abiertamente.



## Capítulo V

### LA FILOSOFÍA Y EL MOVIMIENTO DE REFORMA UNIVERSITARIA, 1960-1973

Los filósofos consideraron que era difícil mantener su actitud profesionalista ante las críticas desde dentro de sus propias filas y desde el renovado activismo político que inauguró la década de 1960 en Chile. La izquierda había estado cerca de ganar las elecciones presidenciales de 1958 y el recién creado Partido Demócrata Cristiano (PDC), de tendencia centrista pero inclinado a las reformas, adquirió un impulso significativo desde la última contienda electoral. Estas dos agrupaciones políticas intensificaron su activismo y se prepararon para las elecciones de 1964, lo que anunciaba cambios sustanciales, e incluso estructurales, para la sociedad chilena.

Cuando el activismo político se extendió a las universidades, los filósofos que habían sido formados bajo la premisa de que la universidad era la encarnación de la razón, y que por lo tanto trascendía la política, adoptaron posturas muy diferentes y complejas. Algunos pasaron por alto los acontecimientos políticos y se ocuparon de sus propios asuntos, como si la filosofía no tuviera nada que ver con dichos acontecimientos. Otros mantuvieron su estilo de trabajo filosófico, pero criticaron la política, especialmente el marxismo,

de acuerdo a criterios teóricos. Y un tercer grupo condenó la politización de la universidad y de la sociedad de forma muy explícita, aunque desde un punto de vista aparentemente filosófico. Sus reacciones no fueron mutuamente excluyentes, ya que algunos, como Jorge Millas, se expresaron de las tres formas.

Estos filósofos, a los que denomino *profesionalistas* por su papel en la institucionalización de la versión altamente especializada y apolítica de la disciplina en Chile en la década de 1950, elaboraron un argumento para resistir las presiones de la reforma universitaria que ya intentaban provocar los diferentes grupos académicos y políticos. Además, y al implicarse a regañadientes en la política, los filósofos reestablecieron los vínculos tradicionales entre filosofía y educación superior en Chile, aunque esta vez para demostrar que el apoliticismo que parecía funcionar en la disciplina también podía aplicarse a la universidad. La filosofía una vez más se había convertido en el vehículo para promover los puntos de vista sobre la educación superior. Pero los filósofos, especialmente los profesionalistas, reaccionaron enérgicamente ante la amenaza de un modelo universitario que, de tener éxito, orientaría a la filosofía y no al revés. Intentaron recuperar el lugar que tenía la filosofía como guía para la educación. Sin embargo, se dieron cuenta que las presiones políticas eran suficientemente abrumadoras para transformar no solo sus Facultades, sino también todo el sistema universitario, en un escenario donde las grandes fuerzas políticas ponían a prueba su poder.

Los filósofos en general hicieron enérgicos aunque inútiles intentos por controlar el proceso de reforma universitaria. Los filósofos, no importando si estaban a favor o en contra de la política, se encontraron reflexionando sobre ella, lo

que llevó a algunos a fortalecer su profesionalismo y rechazar la política y a otros a cambiar radicalmente sus orientaciones filosóficas. En especial, los filósofos estuvieron activos durante el proceso de reforma universitaria, pues todos tenían posturas muy firmes sobre la universidad, posturas que, a su vez, tenían sus raíces en orientaciones filosóficas. Pero ninguno tuvo la plena consciencia de que sus posturas, filosóficas o no, quedarían subordinadas en un proceso político más amplio del que, en líneas generales, conocían muy poco. Conociéndolo o no, empero, provocaron un movimiento de reforma que tendría enormes consecuencias tanto para la disciplina, como para la universidad y la nación.

---

### La respuesta filosófica

En el período que va entre las críticas hacia la disciplina que realizó Juan Rivano a comienzos de la década de 1960 y el año 1968, cuando se llevó a cabo la reforma universitaria en la UCH, los filósofos en conjunto siguieron las tendencias del trabajo filosófico que habían caracterizado al profesionalismo en la década anterior. La *Revista de Filosofía*, la revista principal del campo, siguió la línea editorial que se había establecido en la década de 1950. Al igual que entonces, la fenomenología y el existencialismo siguieron recibiendo una atención especial, lo mismo que una diversidad de temas metafísicos. Los clásicos, especialmente Platón y Aristóteles, fueron debatidos ampliamente. Pero ningún autor recibió más atención que Martin Heidegger, que fue frecuentemente traducido, citado y comentado<sup>1</sup>.

---

1 Las siguientes traducciones de la obra de Heidegger fueron publicadas en

Durante la década de 1960, y hasta que la revista dejó de publicarse temporalmente en 1967 debido al inicio de la reforma universitaria, la *Revista de Filosofía* publicó varios artículos sobre Hegel, Marx y la dialéctica, y otros sobre lógica y filosofía de las ciencias. La revista, sin embargo, siguió fomentando los temas fenomenológicos, con un cierto énfasis en la ética y la estética. Los artículos no intentaban ni justificar su énfasis en la especialización ni ocultar su desdén por los problemas políticos o nacionales, de acuerdo a lo exigido por la obra de Juan Rivano. Gran parte de la producción filosófica adoptó la forma de artículos; los libros pu-

---

la *Revista de Filosofía* durante este período: "La pregunta por la técnica", trad. Francisco Soler, V, N° 1 (1958): 55-79; "Poéticamente habita el hombre", trad. Ruth Fischer de Walker, VI, N° 1-2 (1960): 77-79; "El habla", trad. Francisco Soler, VIII, N° 2-3 (1961): 127-140; "Aletheia", trad. Francisco Soler, IX, N° 1-2 (1962): 89-108; "Identidad y diferencia", trad. Oscar Mertz, XII, N° 1 (1966): 81-93; "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", trad. Luis Hernández, XIII, N° 1 (1966): 95-113; y "Hegel y los griegos", trad. Ian Mesa, XIII, N° 1 (1966): 115-130. Entre los artículos críticos se encuentran Jorge Eduardo Rivera, "La crítica de Zubiri a Heidegger", XI, N° 1-2 (1964): 41-66, y Rivano, "Günter Grass y Martin Heidegger", XIV, N° 1 (1969): 75-88. Este último número de la *RF* incluía extractos de discursos de cuando Martin Heidegger era miembro del Partido Nacional Socialista Alemán durante 1933-1934. En una comunidad filosófica que veneraba la obra del filósofo alemán, la publicación de dichos fragmentos representaba un fuerte e inoportuno recordatorio de las opciones políticas del pensador germano. El académico chileno Víctor Farías publicó *Heidegger et le nazisme* (París, 1987), un libro que analiza las conexiones del filósofo alemán con el Nacional-socialismo. Aunque Farías, que estudió en Alemania durante la década de 1960, puede haber estado familiarizado con las críticas chilenas de Heidegger, su obra no se deriva de la producción filosófica chilena de esa década. La crítica hacia Heidegger en Chile fue, al mismo tiempo, una crítica hacia el pensador alemán y hacia un amplio segmento de la comunidad filosófica chilena que soslayaba la vinculación entre las concepciones políticas y filosóficas de Heidegger. Formaba parte, por lo tanto, de una crítica contra el hábito profesionalista de separar los asuntos políticos de los filosóficos.

blicados durante este período mantuvieron un tono similar.

Por ejemplo, la extraordinaria investigación de Félix Schwartzmann, *Teoría de la expresión* (1967), no hizo referencia ni reflejó en modo alguno la situación chilena de la década de 1960. El libro era un estudio de la expresión humana y su discusión en las principales obras de la filosofía, la literatura, la ciencia y el arte en el mundo. Es evidente que el tema del libro no se prestaba fácilmente a establecer relaciones con la situación chilena, pero la independencia de la obra en este sentido era reveladora en sí misma. Demuestra que algunos de los principales filósofos de la época decidieron deliberadamente mantener la filosofía en una esfera separada y aislada. Además, prefirieron utilizar su experiencia filosófica para examinar los problemas de validez universal en lugar de los que tenían una relevancia local. Schwartzmann había escrito anteriormente sobre temas hispanoamericanos desde un punto de vista filosófico, en los albores de la era profesionalista. Pero, en el clima de los años 1960, Schwartzmann, más que haber sido prudente, era ajeno a los desafíos filosóficos que se habían puesto en marcha desde dentro de la comunidad filosófica.

*El mito de la autenticidad* (1968) de Humberto Giannini fue un indicio de una actitud similar, pues no reflejó los problemas que inquietaban a la universidad y a la disciplina, salvo indirectamente, al elegir no hacer referencia a ellos. En cambio, sí mantuvo vínculos con el profesionalismo que se desarrolló durante la década anterior, al analizar un tema de *Ser y tiempo* de Heidegger: la autenticidad<sup>2</sup>. La anterior obra de Giannini, *Reflexiones acerca de la convivencia humana* (1965), había sido escrita en parte como una respues-

---

2 Giannini, *El mito de la autenticidad*, II.

ta a *Entre Hegel y Marx* de Rivano. En este libro, Giannini expresó su escepticismo respecto de una interpretación del ser humano que, a su juicio, ignoraba los aspectos fundamentales de la individualidad<sup>3</sup>. Asimismo, Giannini rechazó explícitamente las filosofías que tenían connotaciones políticas, debido a que para estas “la existencia del prójimo apenas si tiene sentido; su vida o muerte están confiadas a la consecución de una especie de cálculo quizás mucho más sutil que el del político empírico, pero no por eso menos implacable”<sup>4</sup>. Esta aislada referencia a la política, sin embargo, no pretendía revelar la situación específica de Chile, sino resaltar que la afirmación de la individualidad del hombre prevalecía sobre la interpretación dialéctica o social de su realización.

La obra de Giannini, al igual que la de Schwartzmann, hacía referencia al ser humano desde un punto de vista genérico, desprovisto de connotaciones regionales específicas. Por lo tanto, su concepción filosófica, aunque se aplicaba a seres humanos concretos, se centraba más en temas de validez universal. Del mismo modo, sus temas de interés filosófico procedían de las principales escuelas filosóficas europeas más que de un intento por relacionar la disciplina a los problemas nacionales.

Lo mismo puede decirse de obras como *Hacia Ortega* (1965) de Francisco Soler y *Manuel Kant* (1966) de Roberto Torretti, que se centraban en autores reconocidos no solo por la comunidad profesionalista, sino por la tradición filosófica occidental en general. Estas obras representaron fielmente la clase de respuesta filosófica que no intentó hacer

---

3 Giannini, *Convivencia humana*, 12, y “Reflexiones en torno a una obra de Juan Rivano”, *RF*, X, N° 1 (julio 1963): 135-143.

4 Giannini, *Convivencia humana*, 10.

una defensa del campo en momentos en que era cuestionado. Estos filósofos simplemente lo realizaban de la manera que más les acomodaba<sup>5</sup>.

Con todo, otros profesionalistas hicieron una defensa más explícita de un modelo filosófico que excluía a la política. Juan de Dios Vial Larraín (nacido en 1924), por ejemplo, creyó necesario definir qué era la filosofía y cuál era su misión, particularmente en momentos en que la fenomenología, el existencialismo, el vitalismo y el marxismo se disputaban la influencia sobre el campo filosófico<sup>6</sup>. A su juicio, la filosofía no necesitaba buscar fuera de sus fronteras para encontrar su sentido y su propósito. Esto reafirmaba la independencia alcanzada por la disciplina desde la época de Molina:

La filosofía carece de objeto propio porque los asume todos: nada es extraño al saber filosófico y todo cae bajo su dominio arquitectónico. No se regula por los objetos, pero tampoco los rige copéricamente: está, respecto de ellos, en la forma que se ha denominado trascendencia. Trasciende los objetos de las ciencias y el objeto como tal y es este movimiento trascendente, en el cual el saber filosófico se proyecta, el que da sentido al nombre asignando al núcleo de la filosofía: metafísica. Más allá de la física, más allá de la naturaleza primaria y sus sustancias primeras<sup>7</sup>.

Vial intentó hacer una referencia a la vida cultural chilena, pero fue una excepción entre los profesionalistas. En

---

5 Una colección de ensayos de Torretti, algunos de ellos pertenecientes a este período, es *Estudios filosóficos, 1957-1987* (Santiago: Ediciones UDP, 2006).

6 Vial Larraín, "Consistencia metafísica", 47.

7 *Ibíd.*, 53.

todo caso, su contribución en este sentido fue un hecho aislado, incluso en el contexto de su propia obra. En 1966, Vial examinó el carácter chileno y trató de definirlo en base a tres tipos humanos, que a su juicio podían ser vistos a lo largo de la historia de Chile: el ideólogo, el aventurero y el militar. De los tres, consideró que este último daba a la sociedad y a la población chilena su rasgo más característico. Según Vial, al analizar el presente en Chile, que parecía que estaba siendo dominado por los ideólogos, se podía apreciar que en el fondo se cultivaba el carácter militar. Por ejemplo, consideraba la “preocupación” y “prudencia” militar en el Partido Comunista respecto del Socialista. Y el presidente Eduardo Frei, a su juicio, era un General De Gaulle chileno, un “hombre de autoridad y, a la vez, de respeto a la ley y a las formas más impersonales del Estado y el Gobierno, esto es, un ‘militar’”<sup>8</sup>.

Vial no dedicó mucho tiempo a documentar sus afirmaciones, pues incluso en esta alejada interpretación del carácter chileno su principal objetivo era demostrar la primacía de la vida espiritual. La filosofía, sin lugar a dudas, ocupaba un lugar destacado en la expresión de la base espiritual de la cultura. Como él mismo señaló, “lo que define duraderamente a un hombre y a un pueblo es la acción de sus poderes espirituales que se expresan con mayor nitidez en la religión y la ciencia, la filosofía y el arte”<sup>9</sup>.

La filosofía, como indicó en otro artículo, era fundamentalmente “una actividad personal”, cuyo objetivo era alcanzar la “verdad universal”<sup>10</sup>. Este contacto entre un pensador

---

8 Vial Larraín, “Militares, aventureros, ideólogos”, en *El carácter chileno*, ed. Godoy Urzúa (Santiago, 1976), 489.

9 *Ibid.*, 490.

10 Vial Larraín, “Acerca de la filosofía”, 91.



individual y la verdad a través de las fronteras geográficas y temporales era, en efecto, un supuesto compartido por la mayoría de los profesionalistas. Tal supuesto es comprensible en un ambiente intelectual basado en filosofías que no tenían fronteras y en el deseo de lograr un impacto más allá de Chile, un deseo que a menudo se cumplía asistiendo a congresos internacionales, en ocasiones como profesores visitantes en otros países, y con la venida al país de reconocidos profesionales internacionales de la disciplina. La política ofrecía poco, salvo una ruptura de un estilo de labor filosófica que permitía a los profesionalistas discutir lo que, a su juicio, eran los temas centrales, no solo del campo, sino también de la vida espiritual y la humanidad. No debe sorprender, entonces, que el rechazo de la política, y específicamente del marxismo, se presentara junto a una defensa del interés por la metafísica y los temas espirituales de la disciplina y a una confirmación de la centralidad de los temas culturales de Occidente para la vida intelectual chilena.

El intento más significativo, en ese sentido, se encuentra en la obra de Jorge Millas, quizá el filósofo más destacado del Chile de entonces. Como se mencionó anteriormente, Enrique Molina había reconocido el talento de Millas desde mucho antes y se refirió ampliamente a este vaticinio en 1953. En un comienzo, Millas había estudiado derecho, pero sus intereses lo condujeron a la filosofía<sup>11</sup>. Millas, graduado en la Universidad de Iowa, profesor visitante en la Universidad de Puerto Rico y en la Universidad de Columbia y un

---

11 Importa destacar que Millas mantuvo un interés por el derecho, pero siempre a través de una perspectiva filosófica. Véase el importante rescate que ha hecho Juan O. Cofré de los apuntes de clase de Millas en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile, que datan de 1960, en Jorge Millas, *Filosofía del derecho* (Santiago: Ediciones UDP, 2012).

habitual representante chileno en los congresos interamericanos de filosofía, tenía buenos contactos internacionales y una reputación académica que lo hicieron acreedor de una cátedra en el Departamento de Filosofía de la UCH, cargo que ocupó hasta 1966. Como uno de los arquitectos del profesionalismo filosófico de la década de 1950, Millas evidentemente salió en defensa del estilo y contenido de la labor filosófica tan pronto aparecieron las críticas y las presiones por la reforma universitaria en la FFE.

Filosóficamente, Millas intentó demostrar en sus *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente* (1960) que lo que había de unidad en la cultura occidental procedía de la experiencia humana, entendida en un sentido espiritual. Sin duda, estaba consciente de la importancia de los factores materiales en esa historia, pero dejó en claro que estaban subordinados a la espiritualidad humana. “El proceso de la existencia humana”, indicó, “es un proceso de vida consciente, que tiene, por tanto, un perfil espiritual cuya eliminación implica la ininteligibilidad de aquel proceso”<sup>12</sup>. Los logros de la cultura occidental desde la Grecia antigua a través de la Edad Media demostraban, a su juicio, que la espiritualidad, tal como se presentó en la racionalidad griega, la jurisprudencia romana y los valores cristianos, eran efectivamente el centro de la existencia humana. Millas concluyó que la experiencia humana daba su sentido a la historia y que esta historia, a su vez, mostraba una evolución hacia formas cada vez más complejas y espirituales de la existencia. Sin embargo, en el presente, la espiritualidad había perdido mucho terreno, debido principalmente a doctrinas materialistas disfrazadas de filosofía. Millas

---

12 Millas, *Ensayos*, 23.

consideró que estas doctrinas materialistas limitaban la plena comprensión de la historia humana.

En efecto, la entrada del materialismo en escena debe menos a sus quilates filosóficos que a la decadencia progresiva de la cosmovisión espiritualista. Ni aun en su más refinada forma —la del materialismo dialéctico— goza el materialismo de ninguna superioridad intelectual. No es ni más objetivo ni más consistente; no puede invocar el testimonio irrecusable de la experiencia ni ofrecer una interpretación más rica o mejor elaborada de los hechos. Al contrario, parte de un número mayor de supuestos y reduce la representación de las cosas humanas a un esquema mucho más pobre y más rígido<sup>13</sup>.

Según Millas, el desarrollo de las doctrinas materialistas, particularmente el marxismo, representaba un desafío de la sociedad de masas a la vida espiritual. Su utilización del concepto de “masas” proviene de José Ortega y Gasset, en específico de su análisis en *La rebelión de las masas* (1929). Millas proyectó la dinámica y las características de las “masas” a la sociedad en su conjunto. En *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962), Millas hizo una referencia explícita al marxismo, una doctrina que, según él, no daba respuesta a los problemas de la sociedad de masas, pues responsabilizaba al sistema de clase y a la economía de los males sociales del presente<sup>14</sup>. Consideró que el marxismo era una respuesta imperfecta, indicando que el hombre de-

---

13 Ibid., 13.

14 Millas, *El desafío espiritual*.

bía ser el centro de las preocupaciones en los problemas de la sociedad de masas. “La condición espiritual del hombre en la sociedad de masas”, escribió, “no ha experimentado una alteración esencial: sólo cambió su situación o modo concreto, el tipo de la tarea de siempre, dadas las nuevas circunstancias. Más, por lo mismo, la espiritualidad hállase amenazada y la amenaza, que no puede ser algo exterior al espíritu, reside en él mismo y consiste en el peligro de su impotencia ante la nueva tarea”<sup>15</sup>.

Dado que para Millas la espiritualidad del hombre era esencialmente la misma y que solamente las condiciones sociales habían llegado al punto de amenazarla, postuló que la mejor manera de enfrentar el desafío de la sociedad de masas era enfatizar constantemente la importancia de la individualidad y la espiritualidad. Los intelectuales, no obstante, debían mantenerse alertas para evitar las influencias de la sociedad de masas. Según Millas, la literatura, el arte y la universidad debían preocuparse de las necesidades espirituales del ser humano para ayudarle a enfrentar las presiones sociales en contra de su individualidad.

Millas se preocupó de mantener el foco de la investigación filosófica en el ser humano, al mismo tiempo que rechazaba el marxismo. Relacionó esas dos preocupaciones, pues para Millas el marxismo representaba una amenaza tanto para la sociedad y sus instituciones, como para la propia vida espiritual. En el contexto más general de la política chilena, los argumentos de Millas tocaron la fibra sensible en círculos contrarios al marxismo. Humberto Giannini, que era crítico del marxismo, objetó sin embargo que los argumentos de Millas contra el marxismo podían ser inter-

---

15 Ibid., 49-50.

pretados y leídos como un simple panfleto anticomunista por la prensa nacional<sup>16</sup>. Jorge Millas había sido militante socialista en su juventud, pero, durante los años 1940 y 1950, tal vez como consecuencia de su asimilación del profesionalismo filosófico, agudizó su crítica contra la doctrina y el movimiento político. Durante la década de 1960, cuando la disciplina que él ayudó a convertir en un esfuerzo profesional era directamente interpelada por su falta de interés por las necesidades sociales, Millas decidió entrar en el debate para defender la disciplina filosófica de las presiones políticas. Pero su mensaje no pudo sino interpretarse como político.

Lo mismo puede decirse de la comunidad profesionalista en su conjunto. Ya fuera ignorando o rechazando la política de manera explícita –particularmente la variedad marxista– los filósofos profesionalistas se pronunciaron contra el creciente malestar estudiantil en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile. Aquellos que decían ignorar la política se centraron en problemas altamente especializados de la disciplina filosófica o bien presentaron al ser humano como un ser espiritual y no como un ente político. A menudo, esta situación se tradujo en una lectura parcial de los propios clásicos que eran ensalzados por los profesionalistas, como Aristóteles, que definió al ser humano como un “animal político”. De acuerdo al uso que le daban los profesionalistas, el ser humano era una entidad espiritual; como tal, era el centro del interés filosófico y se convirtió, de hecho, en el tema más característico de la filosofía chilena antes del movimiento de reforma universitaria del período

---

16 Gianni, “Comentarios críticos: *El desafío espiritual de la sociedad de masas*”, *RF*, X, N° 1 (julio 1963): 121-123.

1967-68. Al poner énfasis en el ser humano y en sus necesidades espirituales, los filósofos profesionalistas trazaron un camino para la disciplina que consistía en contrarrestar lo que, a su juicio, era una demanda marxista por satisfacer las necesidades materiales, y por lo tanto políticas, de la sociedad. Los que rechazaron explícitamente la política, como Jorge Millas, dieron un carácter combativo al campo, el que luego se haría evidente en los debates sobre el papel de la universidad en la sociedad contemporánea.

---

### **Los profesionalistas y la universidad**

Jorge Millas y Juan de Dios Vial Larraín fueron algunos de los filósofos que reaccionaron duramente contra las presiones por la reforma universitaria. Ellos y otros autores lo hacían en la convicción de que la universidad, tal como la filosofía, debía ser una guía y un poder espiritual dentro de la sociedad. La universidad, empero, no sería capaz de cumplir esta “misión”, debiendo ceder a las presiones políticas de los partidos. Esta concepción de la disciplina que tenían los filósofos, y la defensa de sus ideales profesionalistas, los preparó de buena forma para defender la universidad de los mismos elementos rupturistas que habían encontrado a lo largo de su labor filosófica.

Millas presentó su interpretación de la reforma universitaria en un discurso pronunciado en Panamá en 1962 y que fue publicado en Chile al año siguiente<sup>17</sup>. Millas sostenía que, antes de considerar reformas de cualquier tipo, era necesario definir cuál era la misión fundamental de la universidad. Afirmó que esa función era transmitir el “sa-

---

17 Millas, “Discurso”, 249-261.

ber superior” en todas las circunstancias sociales. Las condiciones sociales podían cambiar, pero en su “esencia” la universidad seguía siendo la misma “comunidad de maestros y de discípulos destinada a la transmisión y al progreso del saber superior”<sup>18</sup>. Dado que las condiciones del presente mostraban que la sociedad se había transformado en una “sociedad de masas”, la misión de la universidad debía ser, entonces más que nunca, la educación de la sociedad mediante la difusión del saber superior.

Millas advirtió que la sociedad de masas amenazaba con traspasar a la universidad sus propias características, en particular su incapacidad de ofrecer al ser humano una realización espiritual. La universidad, según Millas, debía enfrentar los desafíos de la sociedad de masas asumiendo el papel de un “poder espiritual auténtico”, rehusando transformarse en una institución de masas e instruyendo a la sociedad en el correcto uso del poder social y político.

La Universidad, en efecto, tiene ahora que cumplir su tarea de transmitir y desarrollar el saber superior, en el seno de una sociedad técnica de masas. Y es lo que la Universidad tiene que admitir como destino inexcusable, respondiendo al desafío de la nueva sociedad. Pero, claro, hay también para la Universidad el peligro de que por responder al desafío, pueda ella misma ser arrollada por los poderes irresponsables de esta sociedad que, siendo la gran oportunidad del hombre, está también dejándola perderse<sup>19</sup>.

---

18 *Ibíd.*, 253.

19 *Ibíd.*, 257.

Millas se refería específicamente a la introducción de ideologías políticas que, en su pensar, caracterizaban a la sociedad de masas dentro de la universidad, entre profesores y estudiantes. Asimismo, se refería a los “abusos de poder” que había al interior de estas instituciones, como las huelgas estudiantiles que a su juicio impedían el diálogo racional y esencial para el funcionamiento de la universidad. Según Millas, las huelgas, las demandas para un cogobierno (es decir, la participación estudiantil en el gobierno de la institución) y la asistencia libre eran una idea equivocada de la reforma. Según él, la universidad, al transformarse en una institución de masas (*universidad masificada*), no aportaría ninguna ayuda a la sociedad en su conjunto.

El concepto de universidad y sus desafíos utilizada por Millas representa una respuesta al aumento de la matrícula universitaria durante las décadas de 1950 y 1960. Esta respuesta era de alarma, debido a que el gran número de estudiantes, combinado con la politización, reflejaba el crecimiento demográfico y, al mismo tiempo, la polarización política de la sociedad en general. Los filósofos de la UCH, que se consideraban miembros de una élite del conocimiento, se sintieron amenazados por las presiones de una sociedad democrática que exigía mayor participación política y mayor acceso a la educación superior. Por su parte, los filósofos de la Universidad Católica no compartieron la alarma de sus homólogos. Pero los filósofos de la Universidad de Chile eran miembros de una institución pública que dependía, en gran medida, del Estado. Sin embargo, tal como sucedió en la Universidad de Chile, la PUC se expandió enormemente durante el rectorado de Alfredo Silva Santiago, un crecimiento



que planteaba dudas sobre la unidad y el sentido de la universidad en la década de 1960<sup>20</sup>.

Los filósofos de la PUC respondieron al elaborar una concepción de universidad que otorgaba una gran importancia a la filosofía y a la teología. En su opinión, era tarea de ambas definir la “misión” de la institución y dar coherencia a la rápida expansión universitaria. Como es lógico, la misión debía ser católica, pero la principal preocupación de los filósofos consistió en enfatizar el carácter “universal” de la disciplina. Esto buscaba unificar a una institución que estaba en constante expansión, al punto de abarcar ocho campus diferentes, esparcidos por Santiago y sus alrededores durante la década de 1960<sup>21</sup>.

A pesar de este interés, los profesores de filosofía de la Universidad Católica, en general, se centraron en áreas especializadas de la disciplina. A diferencia de los filósofos de la UCH, sin embargo, los docentes de la PUC no se aventuraron a estudiar las preocupaciones sociales seculares que llevaron a algunos filósofos de la UCH a ir más allá de la especialización. En la PUC, la filosofía mantuvo una estrecha relación con la teología y, además, tenía como función la enseñanza más que la investigación<sup>22</sup>. En consecuencia, la filosofía en la PUC no estaba sujeta a las mismas presiones

---

20 Pontificia Universidad Católica, *Presencia de la filosofía*, 109.

21 *Ibíd.*, 111-114.

22 Eduardo Carrasco, quien era estudiante de psicología y filosofía en la Universidad Católica a comienzos de la década de 1960, relató que allí pudo estudiar a Kierkegaard y a Ortega, pero que el énfasis predominante era en la escolástica. Luego de una estadía en Alemania, prefirió no reintegrarse a la Universidad Católica puesto que “me sentía muy poco interesado en volver a una escuela de filosofía católica... Creo que no habría soportado más tomismo”. Se trasladó entonces a la Universidad de Chile, en donde pudo desarrollar sus intereses en Heidegger y Nietzsche. Véase su *Conversaciones conmigo mismo* (Santiago: Catalonia, 2010), 56-57.

sociales y políticas, pero algunos miembros de la Facultad comprendieron que la expansión de la institución planteaba importantes problemas políticos.

Ese fue el caso de Juan de Dios Vial Larraín, Prosecretario General de la Universidad Católica y miembro docente de la PUC y la UCH. A su juicio, los problemas de la universidad se debían, en parte, al crecimiento de la institución y a las presiones para “democratizar” la universidad. En su opinión, dichos elementos obligaban a responder estas cuestiones “antes que la pugna de intereses o la lucha política las despedace y falsee”, y así reafirmar el papel de la universidad en la educación espiritual del ser humano<sup>23</sup>. Para ello, sostuvo que la universidad no necesitaba salirse de sus límites para enfrentar los desafíos educativos de su tiempo. Y, de hecho, lo verdaderamente necesario era que la Facultad de Filosofía se convirtiera en la “sólida columna vertebral” de la institución.

Según Vial Larraín, la Facultad de Filosofía podía y debía dar a la sociedad aquello que era más útil en términos educativos, es decir, la capacidad de practicar la “ciencia” en su forma más pura. Vial Larraín definía “ciencia” como una capacidad de comprender los principios rectores de la sociedad y la realidad en general. Con una educación que integrara esta definición, los alumnos podían llegar a ser especialistas y profesionales, aunque en primer lugar debían aprender a valorar y dominar el conocimiento. Las universidades podrían contribuir, a su juicio, a indagar sobre la “profunda actualidad que hay en las verdades eternas y en los principios clásicos”<sup>24</sup>.

---

23 Vial Larraín, “Universidad y educación”, 43-59. La cita se encuentra en la p. 53.

24 *Ibid.*, 59.

La idea de ciencia propuesta por Vial para que fuera cultivada y promovida por la universidad, estaba basada en la filosofía. Para él, la ciencia era una “sabiduría”, validando este argumento con referencias a Aristóteles y Descartes. Creía que la universidad podía poner en práctica esta noción por medio de las estructuras “horizontales” y “verticales” de la institución. La estructura horizontal estaba constituida por las facultades que, como había sostenido anteriormente, lideraban o debían estar lideradas por la Facultad de Filosofía, esto es, la verdadera columna vertebral de la universidad<sup>25</sup>.

La estructura “vertical” de la universidad estaba compuesta por las facultades, escuelas, departamentos, institutos y cátedras. Para Vial, la cátedra tenía una importancia crucial, al punto de considerarla como la “célula” fundamental de la vida universitaria<sup>26</sup>. El sistema de cátedras de ese tiempo, que eran ocupadas en propiedad por profesores titulares, ya había sido criticado por Juan Rivano, quien sostuvo que la independencia de las cátedras había permitido que la universidad se mantuviera ajena a los problemas de la sociedad<sup>27</sup>. La defensa al sistema de cátedras que hacía Vial se relacionaba, a la vez, con su concepto general de universidad como institución que cultivaba libremente la ciencia, a fin de orientar el desarrollo espiritual del hombre y la sociedad. Vial resumió la misión de la universidad en el sentido orteguiano, que era seguido por otros profesores de filosofía que se interesaron en cuestiones universitarias. Este era el “descubrimiento y comunicación de la verdad”<sup>28</sup>.

---

25 Vial Larraín, “Idea de la universidad”, en *La universidad*, 12.

26 *Ibid.*, II.

27 Rivano, *El punto de vista de la miseria*, 166.

28 Vial Larraín, “Idea de la universidad”, 8. Él y otros filósofos hacían constantes referencias al ensayo de José Ortega y Gasset “Misión de la universidad”,

Félix Martínez Bonati (nacido en 1929), graduado de la UCH y profesor de estética, fue más explícito y postuló un concepto de universidad como una guía, aunque distante, de la sociedad. En un influyente ensayo publicado en 1960, Martínez Bonati expresó su malestar con el “desorden” predominante en la sociedad chilena, que, a su juicio, se debía a la falta de liderazgo por parte de la universidad<sup>29</sup>. Según Martínez Bonati, la educación era la única solución para resolver algunos males en Chile. En específico, exigía que desde la educación superior se dirigiera el desarrollo ordenado del país. Para ello, se debía enseñar a los futuros líderes de la sociedad, los estudiantes, los valores y los clásicos de la tradición occidental, alentándolos a cultivar una conciencia ética con la cual orientar sus propias vidas y el destino de la nación. La universidad, para él, “ha de ser el ambiente modelo al cual se asome la nación en busca de norma y tono de conducta”<sup>30</sup>.

---

publicado por primera vez en España en 1930. Los chilenos tomaron la idea de Ortega de que la función primaria de la universidad, que él describe como “el intelecto de la sociedad”, era la formación de los profesionales con una educación cultural sólida. Según Ortega, todas las disciplinas, ya fueran científicas o humanistas, debían otorgar a los estudiantes no solo los medios para que llegasen a ser profesionales eficientes, sino también una amplia comprensión de su cultura. Ortega estaba específicamente reaccionando contra lo que, a su parecer, era un excesivo énfasis en la investigación científica en la universidad moderna; así, el filósofo español esbozó los modos en que la ciencia podía convertirse en una actividad útil dentro de la institución. Pero los intelectuales chilenos tomaron de las ideas de Ortega lo que podían adaptar de una mejor manera a sus propios fines. En específico, respondieron a la sugerencia de que la universidad debía ser uno de los poderes espirituales de la sociedad. A esta idea añadieron la convicción de que los filósofos debían conducir a la sociedad desde dentro de una universidad que estuviera libre de cualquier alteración externa.

29 Félix Martínez Bonati, “La misión humanística”, 114-137.

30 *Ibíd.*, 117.

Según Martínez Bonati, para cumplir su misión –de ser una guía para la sociedad–, la universidad no debía involucrarse con otras instituciones sociales. Según él, “parte esencial de lo que la universidad debe a una sociedad con visos de corrupción es desprecio”<sup>31</sup>. Por lo tanto, no debía existir relación directa entre la universidad y la sociedad chilena. Los estudiantes eran los únicos miembros del mundo exterior que debían ser aceptados dentro de la universidad, pero solo para cambiar y arrebatarnos la “vulgaridad” que traían consigo desde el exterior. Según Martínez Bonati, el estudiante no debía participar en política, pues esta no tenía ningún valor educativo y, además, porque la participación política perjudicaba su rendimiento académico. La universidad debía asegurarse de que los estudiantes recibieran una “educación humanística, de salvaguardia del saber y los valores de la tradición del espíritu”<sup>32</sup>. Para Martínez Bonati, esta era la verdadera misión social de la universidad.

Según Martínez Bonati, la filosofía debía jugar un rol especial en las relaciones entre la universidad y la sociedad. La filosofía era la disciplina con la que se podía poner en práctica el espíritu y la misión de la universidad, ya que la filosofía era una “ciencia entera y de lo central”. La filosofía era la clave, debido a que, a través del estudio de los clásicos de la disciplina, “se constituyen alumnos y profesor en la comunidad estudiosa que es la esencia de la universidad”<sup>33</sup>. En ese sentido, los estudios filosóficos implicaban un conocimiento de los idiomas más importantes de la cultura occidental y una familiaridad con las principales obras de aquella cultura. Solo de esta manera los valores de la tradi-

---

31 Ibid., 122.

32 Ibid., 128.

33 Ibid., 132, 135.

ción podían transmitirse desde la “elite pensante” hacia los estudiantes.

Esta defensa de los clásicos de la filosofía, su relación con la esencia de la universidad y el papel de esta última en la sociedad democrática encuentra un paralelo en la obra de Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987). A pesar de las evidentes diferencias en los contextos sociales e históricos de Chile y Estados Unidos, las similitudes entre Bloom y los profesionalistas chilenos de la década de 1960 son sorprendentes. Tanto Bloom como los profesionalistas chilenos intentaron resucitar el rol tradicional de la disciplina, desde sus raíces platónicas, como una guía para la sociedad. Más aun, estaban reaccionando contra las presiones de la sociedad democrática a la cual consideraban como una amenaza a la tradición del racionalismo filosófico encarnado en la universidad. En ambos casos, sus reacciones provenían de las experiencias universitarias que les influyeron profundamente durante la década de 1960<sup>34</sup>.

Aunque los filósofos chilenos compartían la preocupación de Bloom, esto es, el poco interés que se le daba a la disciplina en la sociedad contemporánea, actuaron como si los problemas de la filosofía y de la universidad fueran el resultado específico de la politización, y con frecuencia, del marxismo. Asumieron un rol político, según ellos con fines superiores, para revertir esta situación. No solo tenían en Chile un público numeroso, sino también influyente. Por ejemplo, entre los presentes en el discurso inaugural de Martínez Bonati en la Universidad Austral, en 1965 – fue rector de la institución ubicada en la ciudad de Valdivia

---

34 Allan Bloom, *The Closing*. El subtítulo de este libro es sugerente: “How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Soul of Today’s Students”

desde 1962 a 1968—, estaban, entre otros, el ministro de Educación, rectores y representantes de otras grandes universidades del país, los embajadores de Gran Bretaña y Estados Unidos, y autoridades militares, religiosas y civiles. En su discurso, Martínez Bonati reiteró su postura de que la misión de la universidad no debía ser determinada por fuerzas externas a la institución, pues el único compromiso de la universidad era con la “verdad”<sup>35</sup>. Insistió en que la universidad tenía, como función social, que inculcar un sentido de responsabilidad en los estudiantes a través del estudio. Cualquier otra función social no tenía que ver con la universidad, sino con otras instituciones de la sociedad.

Además, Martínez Bonati defendió las virtudes del aislamiento, señalando que, para ser un instrumento social más efectivo, la universidad debía ser una “torre de marfil”. Indicó que “el enclaustramiento es uno de los modos egregios de tomar un contacto profundo y amplio con la realidad humana”<sup>36</sup>. Así alejada, la universidad quedaba en una mejor posición para aplicar a la sociedad los principios de una existencia sabia. Sostuvo que no era misión de la universidad “acoger en armonía la realidad dada ni la mentalidad del ambiente. Su misión es fustigarlas, disciplinarlas, a los pies de la idea de lo humano”<sup>37</sup>.

Este punto de vista de que la filosofía debía traspasar sus ideales a la educación superior dio lugar a que la universidad se definiera como un poder dentro de la sociedad, un poder que debía conducir al progreso ordenado y a un perfeccionamiento de la vida espiritual en la sociedad. Los filósofos enfatizaron de diversas maneras la necesidad de que

---

35 Martínez Bonati, *La situación universitaria*, 27.

36 *Ibíd.*, 48-49.

37 Martínez Bonati, “La misión humanística”, 137.

la “misión” universitaria tuviera sus bases en la filosofía. Ofrecieron su ayuda, pues eran conscientes de que existían nociones filosóficas en la naturaleza misma de la educación superior. Pero, ante todo, estaban reaccionando contra los modelos universitarios que respondían a las crecientes demandas de la sociedad. Para ellos, se hacía muy difícil ignorar las presiones estudiantiles para el cambio universitario que tenían lugar en sus propias escuelas y facultades; sin embargo, la razón principal de su postura se relacionaba con el hecho de que sintieron que su propio campo era menospreciado por la creciente politización de la vida académica. Temían que, si la universidad cedía a las presiones reformistas, la política invadiría la disciplina.

---

## El proceso de reforma universitaria

El rol del intelectual en los movimientos de reforma universitaria latinoamericanos siempre ha sido importante, como lo demuestra el proceso de reforma universitaria de 1918 en Córdoba, tal vez el más conocido de todos los movimientos universitarios en Hispanoamérica<sup>38</sup>. Al igual que sus pares ar-

---

38 Richard J. Walter, “The Intellectual Background”, 233-253. Véase también John P. Harrison, “The Role of the Intellectual in Fomenting Change: The University”, en *Explosive Forces in Latin America*, ed. John J. TePaske y Sidney Mettleton Fisher (Columbus, Ohio, 1964). La reforma universitaria no comenzó con el movimiento de Córdoba. Véase Mark J. Van Aken, “University Reform Before Córdoba”, *Hispanic American Historical Review*, 51 (1971): 447-462. Gran parte de la literatura sobre los movimientos de reforma universitaria se centra en la política estudiantil. Véase, por ejemplo, Glauco Ary Dillon Soares, “Intellectual Identity and Political Ideology among University Students”, en *Elites in Latin America*, ed. Lipset y Solari, 431-453; Kalman H. Silvert, “The University Student”, en *Government and Politics in Latin America*, ed. Peter G. Snow (Nueva York, 1967), 367-385; Robert E. Scott, “Student Political Activism in Latin America”, en *Students*



gentinos, los intelectuales chilenos jugaron un rol crucial en la identificación de los problemas de la universidad y en el debate sobre el carácter y los objetivos de la institución. En algunos casos, colaboraron activamente en el movimiento. Con el tiempo, las reformas fueron aplicándose durante 1968 y 1969 en Chile gracias a otros grupos, establecidos al interior y fuera de la universidad. El papel de la filosofía y los filósofos dejó de tener importancia, precisamente a causa del conflicto preexistente entre el profesionalismo y los problemas sociales al interior de la comunidad filosófica. Tal como los intelectuales argentinos se habían rebelado contra el positivismo en la primera parte del siglo XX y lo habían enfrentado mediante un movimiento de reforma universitaria, los filósofos chilenos criticaron las escuelas filosóficas que se identificaban con el profesionalismo o, por el contrario, con la política, al punto que en el proceso se incorporaron a un movimiento más amplio, estuvieran a favor o en contra de la reforma en la universidad.

El proceso de reforma universitaria en la UCH se inició en 1967 cuando los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Educación, la facultad universitaria más grande del país, se tomaron las aulas y exigieron la dimisión de las autoridades de la FFE<sup>39</sup>. Atacaron la administración de la Facultad de Fi-

---

in *Revolt*, ed. Seymour M. Lipset y Philip G. Altbach (Boston, 1969), 403-431; Dani B. Thomas y Richard B. Craig, "Student Dissent in Latin America: Toward a Comparative Analysis", *Latin American Research Review*, 13 (1979): 71-96; y Levy, "Student Politics", 353-376. Entre otras fuentes que estudian un amplio espectro de los temas de educación superior en el continente se encuentran Harold Benjamin, *Higher Education in the American Republics* (Nueva York, 1965); Dooner y Lavados, eds., *La universidad latinoamericana*; Maier y Weatherhead, eds., *The Latin American University*, y Levy, *Higher Education*.

39 Estos hechos, como todos los demás relacionados con el movimiento de reforma universitaria, fueron ampliamente cubiertos por la prensa nacional. Los AUCH compilaron la mayoría de esos artículos, además de varios do-

lososofía por su supuesta ineficiencia y procedimientos anti-democráticos. Los profesores del Departamento de Filosofía se polarizaron cuando estalló el conflicto. Algunos tomaron partido por las autoridades amenazadas y condenaron lo que, a su juicio, era una inaceptable politización del entorno universitario. Otros tomaron partido por los estudiantes y apoyaron sus demandas. Juan Rivano, en particular, participó activamente en el proceso de reforma, llegando a ser, por algún tiempo, director del Departamento de Filosofía durante su período más álgido.

Las propuestas para la reforma de la Universidad de Chile ya habían sido presentadas por varios grupos organizados, incluso antes de los acontecimientos de la FFE. La reforma figuraba en el programa de las dos coaliciones políticas de centro y de izquierda que competían por el poder durante la primera mitad de la década de 1960, a saber, el Partido Demócrata Cristiano y el marxista Frente de Acción Popular (FRAP), que al final de la década se convertiría en la Unidad Popular (UP). El PDC, que había ganado las elecciones presidenciales de 1964, implementó reformas educativas para modernizar y democratizar la UCH. Ambos grupos coincidieron en la necesidad de hacer cambios en la institución que comenzó con cinco facultades en 1843, que aumentó a ocho facultades y veintiséis escuelas hacia 1940 y que se amplió en trece facultades y más de setenta escuelas hacia 1967. Sin

---

cumentos y panfletos relacionados con la reforma en el N° 146 (abril-junio 1968) y N° 147 (julio-septiembre 1968). Entre las fuentes interpretativas sobre el movimiento de reforma universitaria de 1968 se encuentran Carlos Huneeus Madge, *La reforma*; Patricia W. Fagen, *Chilean Universities*; Danilo Salcedo, *La Universidad de Chile*; Albert L. Michaels, "Chilean Politics", en *Universities and the New International Order*, ed. Spitzberg, 4: 14-40; Manuel Antonio Garretón, "Universidad y política", 83-109; Ángel Flisfisch, "Elementos", y Jaksic, "Philosophy and University Reform", 57-86.

embargo, para ese entonces, la Universidad de Chile aún no poseía mecanismos adecuados para representar los distintos intereses y sectores de la institución. Pero los dos principales grupos políticos, ambos con un gran número de estudiantes adeptos en la universidad, diferían en cómo debían reformarse las instituciones. La izquierda, y en particular el Partido Comunista, buscó transformar la universidad en una institución que se involucrara activamente en la promoción del cambio social<sup>40</sup>, mientras que la administración del PDC buscó principalmente transformar la universidad para hacerla más receptiva a las necesidades del Estado y con un mayor orientación a la investigación científica<sup>41</sup>. Aunque los objetivos de la reforma eran en gran medida similares, ambos grupos se estancaron en un constante conflicto por el predominio en ámbitos políticos dentro y más allá de la universidad.

Inesperadamente, el movimiento estudiantil en la Facultad de Filosofía rompió el estancamiento y aceleró el proceso de reforma. Sin haber sido dirigidos por alguna de las fuerzas políticas antes mencionadas, los estudiantes no solo obligaron a que el decano renunciara, sino que también hicieron colapsar toda la estructura administrativa de la facultad en cuestión de semanas. Se formó una comisión especial para administrar los departamentos ocupados, mientras se llevaban a cabo elecciones representativas –hasta entonces un ideal reformista– dentro de esos departamentos. La administración central de la universidad consideró que esta situación era insostenible y amenazó con pedir al gobierno

---

40 Hernán Ramírez Necochea, *El partido comunista*. Una fuente importante sobre la Universidad Técnica del Estado (UTE), hoy Universidad de Santiago (USACH), escrita por un líder del Partido Comunista es Enrique Kirberg, *Los nuevos profesionales*.

41 Fagen, *Chilean Universities*, 11-15.

que interviniera por la fuerza. Los líderes del movimiento en la Facultad señalaron que no iban a dejar las instalaciones hasta que se hicieran cambios sustanciales en la estructura administrativa de la institución<sup>42</sup>. Esta exigencia sobrepasó lo que las fuerzas progubernamentales estaban dispuestas a tolerar, a pesar de sus propias intenciones reformistas. Incluso la izquierda, que naturalmente buscaba cualquier alteración del statu quo existente, dudó en apoyar a un movimiento sobre el que parecía tener muy poca influencia. Independiente de los principales partidos políticos, el movimiento en la FFE se convirtió rápidamente en el centro de la polémica del proceso de reforma universitaria. Las demandas y rechazos iban y venían entre la Facultad y el Consejo Universitario, el órgano rector de la institución, integrado por los decanos. El punto en cuestión era la falta de voluntad de la universidad para permitir su propia democratización.

El rector Eugenio González, ex profesor de filosofía y ex decano de la FFE, se encontró en una situación muy difícil. Al enfrentarse a un inflexible Consejo Universitario y a una igualmente inflexible Facultad de Filosofía en el tema de las elecciones representativas, renunció en mayo de 1968, precipitando una crisis de proporciones nacionales, cuya fase más aguda duró hasta noviembre de 1969, cuando se eligió como rector a Edgardo Boeninger, académico cercano a la Democracia Cristiana. Durante este período, la UCH presenció la lucha política más intensa de su historia. Los

---

42 Estos hechos tuvieron lugar entre septiembre y octubre de 1967. El 9 de septiembre de 1967, el periódico *Las Noticias de Última Hora* informó que "Estudiantes de Alemán, Física y Filosofía se tomaron locales". Un mes más tarde, Hernán Ramírez Necochea reemplazó al decano de la FFE Julio Heise como decano interino. Véase *AUCH*, 146 (abril-junio 1968): 33-44.

principales partidos políticos del país se involucraron en el conflicto, arrollando fácilmente a los grupos que tenían una inspiración más académica, que hicieron un vano intento por influir en el proceso<sup>43</sup>. Los líderes de los partidos políticos consideraron que el proceso de reforma universitaria proporcionaba una oportunidad de medir el poderío de las diferentes fuerzas políticas que ya se estaban preparando para las elecciones presidenciales de 1970. Aunque el PDC ganó esta lucha, la izquierda también hizo considerables progresos en varios niveles de la universidad, progresos que terminaron de consolidarse con su victoria en la contienda presidencial en la que Salvador Allende representó a la UP. Esta participación de los partidos políticos ha llevado a la mayoría de los estudiosos interesados en este tema a proponer que la universidad llegó a ser un escenario politizado donde los grandes temas nacionales estaban en juego<sup>44</sup>.

Los profundos cambios institucionales se derivaron del movimiento de reforma universitaria, el cual se inspiró en la aparente necesidad de transformaciones institucionales en una sociedad en proceso de cambio. El poder de los

---

43 El grupo más importante fue la ADIEX (Asociación de Docentes, Investigadores y Agregados de Docencia de la Universidad de Chile), fundada en mayo de 1968 y encabezada por Fernando Vargas Figueroa. El grupo, más conocido como los "Varguistas", fracasó en junio de 1969 como consecuencia de las presiones internas y externas para seguir las políticas de los principales partidos en conflicto. Véase Huneeus, *La reforma*, 223-228 y 326-327.

44 Este punto es cierto en gran medida, pero no aclara las motivaciones iniciales para las reformas, así como tampoco el papel clave que jugó la FFE. Los estudiosos hacen hincapié en los factores económicos entre las motivaciones para la reforma, en especial Frank Bonilla y Myron Glazer, *Student Politics in Chile*, 310; y Michaels, "Chilean Politics", 15, pero están de acuerdo con las ideas de Huneeus, Garretón, Flisfisch y Kirberg, en el sentido de que los hechos de 1968 son una expresión de una lucha política más amplia entre los partidos políticos más importantes del país.

profesores titulares en las facultades disminuyó sustancialmente, las autoridades fueron elegidas por una base electoral universitaria más amplia y la universidad se volvió más activa en los asuntos públicos. Dentro del Departamento de Filosofía, los estudiantes y profesores con menos antigüedad pudieron tener una mayor influencia sobre sus programas académicos, los que ya no dependían de la exclusiva autoridad del *catedrático*.

Sin embargo, el movimiento de reforma universitaria, que evidentemente estaba controlado por los partidos políticos nacionales, no satisfizo a los miembros de la Facultad de Filosofía, quienes habían contribuido de manera fundamental al formular los argumentos a favor o en contra de la reforma. Jorge Millas, en particular, se mostró descontento con las fuerzas que se desataron con el proceso de reforma, en especial las que tenían que ver con el activismo estudiantil. Poco después de que los estudiantes ocuparan las instalaciones de la FFE, Millas escribió en *El Mercurio* que los alumnos, debido a su falta de visión, experiencia y sentido de responsabilidad, estaban convirtiendo a la universidad en un instrumento político<sup>45</sup>. Reiteró entonces su perspectiva respecto de la misión fundamental de la universidad: la transmisión del conocimiento superior. Tal misión implicaba que los estudiantes debían dedicarse a aprender y no a dismantelar las bases de la autoridad académica. La universidad, añadió, estaba prestando un servicio social a través de la enseñanza y transmisión de un conocimiento

---

45 Este artículo de Millas apareció en *El Mercurio* el 3 y 4 de octubre de 1967. Este y otros ensayos de Millas sobre la universidad han sido incluidos en *Idea de la universidad* (Santiago, 1981), 40-41. Usaré esta última referencia para citar. Existe, sin embargo, una nueva edición publicada por Ediciones UDP en 2012.

superior. Cualquier otra versión del servicio de la universidad a la sociedad, a su juicio, era un mero artificio retórico para justificar la politización de la institución. En cualquier caso, quienes debían definir los objetivos de la universidad no eran los estudiantes, sino los miembros académicos de la institución que tenían una clara percepción de la esencia fundamental de la educación superior. “La universidad es ya democrática”, insistió, “en cuanto formada por gentes directa o indirectamente ligadas a los intereses del conocimiento, investiga y enseña, y en cuanto no reconoce más calificación que la intelectual y moral para pertenecer a ella”<sup>46</sup>.

Millas defendió sistemáticamente esta perspectiva durante todo el proceso de reforma universitaria. No obstante, su crítica de la politización universitaria derivó en un ataque más mordaz y antimarxista, ya que pensaba que el movimiento de reforma universitaria estaba controlado por “militantes políticos marxistas y paramarxistas”<sup>47</sup>. A su juicio, debido a esta politización, las posibilidades de una reforma verdadera se habían arruinado, pues se abría “la plaza del mercado político” a los asuntos universitarios, transformando a la universidad en un lugar donde “más se pregona que se razona”<sup>48</sup>. Se refería a la creación de claustros reformados, que reemplazaron a los antiguos consejos de facultad en la elección de los representantes de cada facultad. Estos claustros, muchos de los cuales estaban controlados por la izquierda, elegían miembros con la participación de profesores, estudiantes y personal no académico. Millas, que observó con inquietud esta situación, señaló que

---

46 Millas, *Idea de la universidad*, 50.

47 *Ibíd.*, 56.

48 *Ibíd.*, 68.

Las Facultades de la Universidad de Chile están entreteniéndose por estos mismos días en conducir los rumbos de la enseñanza y de la ciencia en asambleas semiorgánicas, por medio de informes y votaciones, que van a dar eventualmente poder a las agrupaciones partidistas y a lo impersonal organizado. Yo creo que se puede denunciar este hecho como máxima frivolidad y hasta como perversión del espíritu universitario<sup>49</sup>.

Millas no era el único filósofo que mostró su descontento con la dirección del movimiento reformista. Humberto Giannini, por ejemplo, reaccionó contra el proceso de reforma porque sentía que se trataba de un atentado contra los logros intelectuales y profesionales, que había conseguido con mucho esfuerzo, durante su carrera académica<sup>50</sup>. Roberto Torretti, quien enseñaba e investigaba en el Centro de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, y que participó activamente en contra del movimiento de reforma, eventualmente consideró imposible llevar adelante su trabajo académico y decidió dejar el país<sup>51</sup>. Gastón Gómez Lasa, que también participó activamente en los asuntos universitarios durante este período, mirando en retrospectiva, sostuvo que la filosofía fue forzada a responder a las preocupaciones inmediatas. Como consecuencia, la disciplina estuvo muy cerca de convertirse en ideología. Como él mismo señaló, “esta disciplina dejó de ser sabiduría, para transformarse en escudo de alguna consigna”<sup>52</sup>.

---

49 Ibid., 76.

50 Giannini, entrevista con el autor, Santiago, Chile, 14 de agosto de 1985.

51 Carrasco, *En el cielo*, 101, 144 y 198.

52 Gómez Lasa, “Nuevo reto a la filosofía”, *Ercilla*, 9 de enero de 1985.



El desencanto con la reforma universitaria llegó también de aquellos que la defendían e, incluso, de quienes lideraban el proceso. Juan Rivano, que había sido elegido director del Departamento de Filosofía en 1968, ocupando el cargo por un año y medio, reaccionó contra los estatutos que surgieron del proceso de reforma, los que fueron aprobados por el Congreso en agosto de 1969<sup>53</sup>. Rivano señaló que no había cambiado nada en la universidad en cuanto a lo que se refería a la democratización, pues los estatutos indicaban que las decisiones de presupuesto y la estructura académica de la institución seguían controladas por el Consejo Universitario. Según él, esta concentración de poder hacía que las facultades más débiles, más pobres o políticamente menos confiables, quedaran muy vulnerables, e incluso indefensas, con respecto a las decisiones financieras y académicas realizadas a nivel universitario superior. Resumió la situación de la siguiente manera:

¿Qué era la racionalidad reformista? Se había desatado una crítica y se imponía superar las deficiencias denunciadas. La racionalidad reformista era, entonces, en primer lugar, la abolición de toda injusticia y arbitrariedad, era la creación de una nueva universidad: una universidad ORGÁNICA... La cuestión empezó a desplazarse: todos hablaron de lo revolucionario, los cambios estructurales, la universidad comprometida,

---

53 Rivano, "El anteproyecto", 23-31. La cita es de la página 24. Este número de la *RF*, N° 1, (1969), conocido como la "revista negra" por su tapa de ese color, estaba dedicado al proceso de reforma universitaria. Presenta una visión crítica de la dirección del movimiento y describe, además, los puntos de vista filosóficos de los académicos que inicialmente habían abogado por la reforma.

el poder joven, el desarrollo y el Chile de mañana. La cuestión presupuestaria quedó de lado, la estructura – como se dice ahora– que opera la repartición clasista del poder permanecía intocada<sup>54</sup>.

Tanto Millas como Rivano, que tenían muy poco en común con respecto a sus puntos de vista sobre la filosofía y la universidad, coincidieron en al menos un aspecto: ambos estaban conscientes de que el proceso de reforma universitaria había sido sobrepasado por la dinámica de las luchas de los partidos políticos nacionales. No podían haberlo sentido de otro modo, pues ellos y otros académicos tenían un apego muy fuerte a la universidad; aun así, no tenían forma de saber, tal vez por el aislamiento de la comunidad filosófica al que se habían acostumbrado en la década de 1950, que tan pronto como se planteara un tema político en la FFE los partidos políticos nacionales aprovecharían la oportunidad para intervenir masivamente en los asuntos universitarios. Los filósofos se encontraron con un duro y desalentador panorama político durante el proceso de reforma.

La Universidad Católica, casi al mismo tiempo que la Universidad de Chile, enfrentó un proceso de reforma universitaria que remeció las bases mismas de la institución. Las presiones por una participación estudiantil e incluso por la secularización de la universidad caracterizaron al proceso de reforma universitaria que involucró a intelectuales y partidos políticos<sup>55</sup>. En la PUC, los estudiantes se comprometieron activamente con la política por motivos muy simi-

---

54 *Ibíd.*, 24.

55 José Joaquín Brunner y Flisfisch, *Los intelectuales*. Véase también Garretón, “Universidad y política”, para un análisis de la reforma universitaria en la Universidad Católica.

lares a los de los estudiantes de la UCH. Estaba en juego el rol de la universidad en la sociedad chilena contemporánea y la participación de diferentes grupos académicos en la selección de las autoridades. Con la reforma se logró una mayor autonomía respecto de la Iglesia, pues los arzobispos no siguieron nombrando a las autoridades de la universidad. El primer rector laico, Fernando Castillo Velasco, asumió el cargo como consecuencia de este proceso. Sin embargo, como ha señalado un investigador, la PUC se hizo más vulnerable a la participación de un grupo más amplio de actores, volviéndose asimismo más dependiente del Estado<sup>56</sup>.

Aunque el proceso es muy similar al que ocurrió en la UCH, el impacto en la PUC de la reforma universitaria en la filosofía fue distinto. La disciplina era impartida en la Escuela de Educación; luego de la reforma universitaria los filósofos lograron una independencia de la Escuela y crearon su propio Instituto de Filosofía en 1970. Debido a su mayor autonomía de la Iglesia, los filósofos abogaron por un estudio de la disciplina que estuviera abierta a “todas las otras disciplinas y a los problemas urgentes de nuestra sociedad”<sup>57</sup>. Los filósofos estuvieron muy involucrados en la creación del Instituto y, en efecto, lograron institucionalizar un plan de estudios altamente especializado. Naturalmente, algunos miembros de la facultad se opusieron a la tendencia a disminuir el énfasis en cuestiones teológicas. El profesor Pedro de la Noi, por ejemplo, se lamentó que la metafísica quedara fuera del plan de estudios y que incluso la obra de Santo Tomás de Aquino recibiera poca atención, tanto en el bachillerato como en los programas de Licenciatura<sup>58</sup>. La lógica, la lingüística,

56 Levy, *Higher Education*, 89-90.

57 Pontificia Universidad Católica, *Presencia de la filosofía*, 145.

58 *Ibíd.*, 148.

la filosofía política y la historia de las ciencias tuvieron un lugar destacado en el plan de estudios posterior a la reforma. Y también lo tuvo el número de profesores laicos, entre los que había varios graduados y profesores de la UCH. Contrariamente a los efectos de la reforma en la Universidad de Chile, la Facultad de Filosofía de la PUC encontró un ambiente propicio para implementar un currículo especializado y mucho menos católico. Esto implicó un cierto grado de conflicto en el cuerpo docente, pero menor en comparación con la situación de la Universidad de Chile.

Los filósofos de la UCH, por su parte, se encontraron en medio de una tensa lucha política entre la Unidad Popular y el Partido Demócrata Cristiano, este último apoyado por una diversidad de grupos independientes y de derecha. Desde entonces y hasta 1973, los filósofos reaccionaron a esta situación de diversas formas. Algunos, como Juan Rivano, renunciaron a su cargo en el Departamento, pero se quedaron en la FFE. Otros, como Jorge Millas y Humberto Giannini, dejaron sus puestos, emigrando a otras universidades o facultades dentro de la UCH. Y otros, como Félix Martínez Bonati y Roberto Torretti, abandonaron el país. Un grupo de profesores de filosofía con tendencias políticas de izquierda, entre ellos Jorge Palacios y Armando Cassigoli, aumentaron su influencia en el Departamento de Filosofía, en un predominio paralelo al creciente poderío de la izquierda a nivel nacional. Durante los años de la Unidad Popular (1970-1973), estos filósofos tratarían de adecuar la investigación filosófica a las necesidades de un gobierno que se identificó estrechamente con el marxismo. En el proceso la nueva dirección del Departamento entró en conflicto con una crítica filosófica que nuevamente protestaría contra una política académica supuestamente impuesta desde arriba.

## La filosofía durante el gobierno de la Unidad Popular

Debido a las luchas intestinas en la UCH, la filosofía chilena durante los años de la UP se desarrolló en un área geográfica más amplia. Sin embargo, muchos filósofos mantuvieron una estrecha relación con el Departamento de la FFE; algunos incluso siguieron impartiendo una reducida cantidad de cursos ahí. Aunque se dispersaron, los filósofos que mantuvieron un nivel de producción importante eran los mismos formados en la UCH. A pesar de la reforma universitaria, hubo una continuidad importante, pero también un cambio evidente, en la obra de los filósofos chilenos.

Jorge Millas, que pasó de la FFE a la Facultad de Derecho y luego a la Universidad Austral en Valdivia durante el período de la reforma universitaria, inauguró los años de la Unidad Popular con los dos volúmenes de su *Idea de la filosofía* (1970). Este libro demuestra que el fragor de las batallas de la reforma universitaria aún no había disminuido en su obra filosófica. Formuló su *Idea* en el contexto de lo que en él consideraba como el clima ideológico e incluso antirracional del momento, aunque no se refirió específicamente a Chile. En su opinión, en tal situación, era necesario reafirmar la esencia y las metas de la disciplina. Le parecía importante hacer esto, explicó, proclamando su lealtad a “la vocación racional de la filosofía” y al ser humano, que durante siglos había encontrado su realización en la disciplina<sup>59</sup>.

La definición de Millas de la filosofía estaba estrechamente relacionada con la presunta racionalidad del ser humano. La filosofía, en su opinión, “aspira a la integración

---

59 Millas, *Idea de la filosofía*, 1:13.

racional de la experiencia” y es, por lo tanto, “la disciplina cognoscitiva por excelencia”<sup>60</sup>. Su enfoque se dirigió hacia la filosofía *per se* y en particular a las características del conocimiento. Concibió como las cuatro áreas principales de la filosofía a la metafísica, la lógica, la teoría del conocimiento y la axiología, puesto que ellas “cubren la totalidad del campo de problemas que han ocupado siempre a la Filosofía, y que se refieren al ser, el conocimiento y el valor”<sup>61</sup>. En cuanto al conocimiento, lo relacionó estrechamente con el problema de la verdad. Analizó en detalle la relación entre conocimiento y verdad, y las diferentes doctrinas del conocimiento desarrolladas por la tradición filosófica. Además, la tradición filosófica a la que se refería era principalmente europea y sus referencias al ser humano como también a los principales temas filosóficos eran los de esa tradición.

La obra de Millas en el contexto del período de la reforma universitaria y del predominio de la izquierda, a la que se oponía, es importante ya que representa un retorno a la especialización y tal vez una retirada de los debates políticos que estaban presentes en su propia obra en la década de 1960. Esta fue, en general, la reacción de los filósofos ante el agravamiento de la polarización política en el país<sup>62</sup>.

---

60 Ibid., 50.

61 Ibid., 108.

62 Hubo pocas obras filosóficas publicadas durante este período, pero predominó el enfoque especializado. En ese entonces, Juan de Dios Vial Larraín publicó su *Metafísica cartesiana* y compiló las *Meditaciones metafísicas de René Descartes* (Santiago, 1973). Gastón Gómez Lasa escribió una serie de estudios sobre Platón, entre los que se cuenta *Del Protágoras al Gorgias*, Escritos Breves, N° 7 (Santiago, 1972); *Buscando la inmortalidad del alma. Comentario sobre el Fedón*, Escritos Breves, N° 11 (Santiago, 1972) y *Sobre el Parménides: Las aporías en torno a las ideas*, Escritos Breves, N° 14 (Santiago, 1972). Entre otras obras, se encuentran de Giannini, *Vida inauténtica y curiosidad*, Escritos Breves, N° 3

El propio Juan Rivano parece haber hecho una pausa para dedicar su atención a temas lógicos especializados<sup>63</sup>. Una lectura más atenta, sin embargo, revela que en este período Rivano comenzó a extender su crítica del profesionalismo filosófico chileno a la disciplina en su totalidad. Criticó a la filosofía por no reconocer que los acontecimientos contemporáneos sociales y políticos debilitaban la validez de los principios lógicos y filosóficos más esenciales.

Rivano prestó especial atención a este tema en sus escritos durante la Unidad Popular. En su "Tesis sobre la totalización tecnológica" (1971), Rivano se opuso a lo que consideraba un supuesto filosófico generalizado, que daba por hecho la primacía de la razón en los niveles humanos individuales y sociales. Particularmente en el caso de las diversas filosofías de la historia, y también en el caso de las interpretaciones filosóficas del ser humano, Rivano consideró que ellas imponían supuestos infundados sobre el papel consciente que los seres humanos desempeñaban en el desarrollo de la historia y sus propias vidas. Agregó que los acontecimientos humanos y sociales tenían una dinámica propia que no necesariamente se ajustaba al ideal filosófico de la racionalidad. A su juicio, los criterios materialistas que surgían del estudio de los acontecimientos contemporáneos hacían obsoleta e inútil la perspectiva de una racionalidad en la historia humana. Incluso el marxismo, que se basaba en supuestos dialécticos según los cuales la historia conduciría a la humanidad a una sociedad

---

(Santiago, 1971), y de Gerold Stahl, *Elementos de metamatemáticas* (Santiago, 1973).

63 Rivano, *Lógica elemental; Introducción al pensamiento dialéctico* (Santiago, 1972). La segunda edición de su *Curso de lógica antigua y moderna* apareció en 1972.

libre y sin clases, descansaba en cuestionables supuestos sobre el cambio social. Rivano sostuvo, por ejemplo, que los últimos avances tecnológicos habían debilitado gravemente algunos de los principios fundamentales del marxismo<sup>64</sup>.

Según Rivano, los supuestos de este tipo no se limitaban solamente al marxismo, ya que cuestionaban a la disciplina filosófica en general. El énfasis tradicional que se había otorgado a la capacidad de la razón para encontrar la unidad en la diversidad de la experiencia, se transformó en un intento por hacer encajar la realidad en las categorías del pensamiento. Todos los sistemas filosóficos eran problemáticos por su tendencia a generalizar y establecer su propia validez sobre la base de la coherencia interna y no en su correspondencia con la realidad. Según Rivano, esto derivó en que no se pudiera comprender una realidad política y social que desafiaba la coherencia de los sistemas filosóficos<sup>65</sup>. La disciplina filosófica se había vuelto un campo inútil, pues intentaba aplicar normas y valores inspirados en la racionalidad para comprender una realidad compleja que requería nuevas perspectivas. Por ejemplo, la subordinación de la fuerza a la razón asumida por Platón, en el mejor de los casos era una visión idealista de la política e inclusive una postura filosófica susceptible a manipulaciones ideológicas. En lugar de ello, indicó, el filósofo debía centrarse en los acontecimientos humanos y sociales, en especial cuando dichos acontecimientos no parecían ajustarse a los más altos ideales de la razón. En la obra de Rivano, en especial en su *Introducción al pensamiento dialéctico* (1972), la política y los políticos se convirtieron en un importante in-

---

64 Rivano, "Tesis sobre la totalización tecnológica", en *En el límite*, ed. Centro de Alumnos de Filosofía, Universidad de Chile (Santiago, 1971), 57-58.

65 Rivano, *Filosofía en dilemas*, 3-10.



dicio de cómo la realidad adoptaba formas que los filósofos, a menudo, no comprendían<sup>66</sup>.

Lo que los filósofos, particularmente Rivano y Millas, estaban discutiendo era si la filosofía debía mantener un enfoque profesionalista en el ser humano, los valores y la tradición occidental, o si debía centrarse en los temas sociales y políticos que inquietaban a la sociedad en general y a Chile en particular. No hay duda de que los filósofos, como Millas, prestaron bastante atención a la sociedad, aunque su enfoque se inspiraba en una defensa férrea de la individualidad y racionalidad, en oposición a lo que él consideraba como la dinámica enajenante de la política y de la sociedad de masas. Otros filósofos, como Juan Rivano, creían que los supuestos filosóficos fundamentales sobre el ser humano y la sociedad eran incompatibles, e incluso contradictorios, con la política y los sucesos contemporáneos. Es decir, la filosofía chilena había llegado a un punto de división entre aquellos que creían que la filosofía tenía el derecho y la capacidad de orientar a la sociedad y aquellos que sostenían que los acontecimientos sociales debían proveer el fundamento del pensamiento filosófico, aun a costa de rechazar los atesorados principios de la racionalidad.

Estos puntos de vista en conflicto tenían como trasfondo un alto nivel de violencia política, al punto que los estudiantes ocuparon dos veces el Departamento de Filosofía de la UCH, en oposición a las políticas universitarias del gobierno de Salvador Allende. Este movimiento no recibió

---

66 Rivano, *Introducción al pensamiento dialéctico*, 84-91. En una entrevista con el autor en agosto de 1980 en Suecia, Rivano afirmó que la política era merecedora de análisis filosófico; inclusive, señaló que los políticos, a quienes le enseñaron a despreciar durante sus años de formación, comprendían la realidad social de una mejor forma que los filósofos.

gran cobertura por parte de la prensa, como era costumbre durante los momentos más críticos del período de reforma universitaria, posiblemente debido a que el movimiento no contaba con el respaldo de ningún partido político importante. Sin embargo, la toma de 1971 fue consignada en una publicación del Centro de Alumnos de Filosofía, en la cual se indicó que el movimiento estaba en contra de los “burócratas” que habían asumido tras la reforma de 1968<sup>67</sup>. La segunda toma, en el año 1972, parece haber sido especialmente violenta, pero se perdió en la no menos violenta actividad política que rodeaba la elección de rector de ese año<sup>68</sup>. Los demócratacristianos tomaron el control del rectorado, pero la izquierda tomó el control de algunas de las facultades, incluyendo la FFE. En ese contexto, el movimiento de los estudiantes de Filosofía incomodó profundamente a la Facultad, que custodiaba celosamente su fortaleza<sup>69</sup>.

---

67 Centro de Alumnos de Filosofía de la Universidad de Chile, “Al margen”, en *En el límite*, 103.

68 Ricardo López, entrevista con el autor, Santiago, agosto de 1985. López fue miembro del Centro de Alumnos de Filosofía en 1972. Algunos testimonios de quienes eran ayudantes o alumnos de filosofía en esa época se encuentran en Felipe del Solar y Andrés Pérez, *Anarquistas. Presencia libertaria en Chile* (Santiago: RIL Editores, 2008), 217-231. A pesar del título del libro, aclaran los testimonios que no se trataba de un movimiento “anarquista” sino “libertario” o “antiautoritario”. Por ejemplo, Edison Otero señala que era un movimiento principalmente crítico de “la desastrosa gestión universitaria” de la Unidad Popular (p. 218).

69 La polarización política que afectó a la universidad ha sido ampliamente analizada por Danilo Salcedo, Carlos Huneeus y Manuel Antonio Garretón. La política durante el período de la Unidad Popular ha sido estudiada por Loveman, *Chile*, 333-348; Paul E. Sigmund, *The Overthrow of Allende*; Garretón y Moulian, *La Unidad Popular*; y Nathaniel Davis, *The Last Two Years*; entre muchos otros. Paul W. Drake ha compilado una útil bibliografía de las obras en inglés sobre este período y los años posteriores. Véase Drake, “El impacto académico”, 56-78.

Durante este período, la comunidad filosófica seguía estando dividida, disgregada y, en general, era poco productiva, a excepción de los escritos –pocos en cuanto a número, pero altamente importantes– de autores como Millas y Rivano, que surgieron como los autores más representativos de los puntos de vista profesionalistas y críticos que caracterizaron la filosofía chilena. La *Revista de Filosofía* dejó de publicarse en 1970, contribuyendo así a un notorio declive de la producción filosófica durante los años de la Unidad Popular. Sin embargo, se produjeron importantes transformaciones en la filosofía chilena como consecuencia del período altamente politizado de la reforma universitaria, que se prolongó hasta 1973. Los profesionalistas se convencieron que aquello que había fallado en la universidad y en la sociedad era producto de la incapacidad de ambas para seguir el ejemplo de la filosofía. Después de una breve pero intensa relación con la misma política que habían criticado, regresaron a su práctica especializada, aunque no sin expresar su antipatía contra la politización que les había agotado gran parte de su energía. Los críticos, que expresaron su desencanto con el profesionalismo chileno en la disciplina filosófica en su conjunto, y que también habían rechazado las afiliaciones políticas, haciéndose críticos de la izquierda, estaban convencidos de que la política no solo no debía ser ignorada, sino que debía ser el centro de la atención filosófica.

La política abrió una brecha entre los filósofos, que tenían ahora muy poco en común; el giro de los acontecimientos tras las reformas de 1968-1969 provocó más que un mero descontento. El abismo entre las dos grandes corrientes, aparentemente insalvable, era de carácter político y filosófico, ya que cada grupo se sentía completamente distante respecto del otro. Los filósofos se mantuvieron divididos,

al igual que el resto de la sociedad chilena, hasta que un sangriento golpe militar puso fin a los enfrentamientos políticos, al menos temporalmente. Al igual que sucedió en la sociedad en general, estos conflictos no desaparecieron después del golpe: solo adquirieron un carácter más siniestro, al punto que los filósofos debieron enfrentarse a su hora más oscura.

## Capítulo VI

### LA FILOSOFÍA CHILENA DURANTE EL RÉGIMEN MILITAR, 1973-1989

La junta militar encabezada por el general Augusto Pinochet intentó acabar con la actividad política organizada del país, incluyendo la de las universidades, después del golpe de Estado en 1973<sup>1</sup>. Sin embargo, tuvo que lidiar con un mundo universitario muy activo y organizado<sup>2</sup> y con una

- 
- 1 Entre algunos estudios sobre Chile bajo el régimen militar, incluyendo las actividades de oposición, se encuentran Alan Angell, "Chile After Five Years of Military Rule", *Current History* (febrero 1979): 58-61; Arturo Valenzuela, "Eight Years of Military Rule in Chile", *Current History* (febrero 1982): 64-68; David E. Hojman, ed., *Chile after 1973*; Samuel Valenzuela y Arturo Valenzuela, eds., *Military Rule in Chile*, en particular los capítulos cinco y seis, de Manuel Antonio Garretón y Arturo Valenzuela respectivamente; Pamela Constable y Arturo Valenzuela, "Is Chile Next?", *Foreign Affairs*, N° 63 (verano 1986): 58-75; Loveman, "Military Dictatorship", 1-38; y Garretón, "The Political Evolution", en *Transitions from Authoritarian Rule*, ed. O'Donnell, Schmitter, y Whitehead, 95-122.
  - 2 Las disposiciones del régimen militar en las universidades han sido analizadas en un informe especial preparado por Michael Fleet para el Task Force on Human Rights and Academic Freedom del Latin American Studies Association (LASA). Los resultados fueron publicados en *LASA Newsletter*, 8, N° 2 (junio 1977): 23-38, bajo el título de "Academic Freedom and University Autonomy in Chile". El profesor Fleet señaló que el objetivo principal de la dictadura militar fue "despolitizar" la educación superior en el país, a fin de alinear el sistema con las prioridades del régimen. En este informe se analizó también el triste conjunto de medios utilizados para lograr este objetivo,

comunidad filosófica particularmente involucrada en los asuntos universitarios. En parte debido a esto, pero por sobre todo debido a su interés por mantener un estricto control sobre la universidad, el nuevo gobierno mantuvo a los filósofos del país a cierta distancia. Los militares previeron, tal vez con acierto, que a través de la tradición crítica de la disciplina podría articularse, potencialmente, una fuente de disidencia dentro de la universidad. En consecuencia, las autoridades militares tomaron una serie de medidas para garantizar que los miembros de la comunidad filosófica no expusieran sus críticas contra el gobierno ni contra la intervención militar en las instituciones de educación superior.

Aunque los militares no tenían un conocimiento acabado de las complejidades de la historia de la filosofía chilena, comprendieron claramente que había una diferencia entre profesionalistas y críticos, especialmente con respecto a sus actitudes políticas. Las autoridades militares inicialmente dejaron que ambos grupos mantuvieran su hostilidad entre ellos a fin de aislar a los críticos y luego neutralizar a los propios profesionalistas. Más tarde favorecieron a un grupo de académicos leales al gobierno que estaban dispuestos a poner en práctica las políticas del régimen a nivel universitario. Denomino a estos académicos "oficialistas" y describo en este capítulo cómo la dependencia de este grupo respecto del régimen alejó a los profesionalistas, tradicionalmente

---

que es de especial relevancia para el estudio de la educación superior en los regímenes autoritarios. Otras importantes fuentes para el estudio de las universidades chilenas durante el régimen militar son las de Levy, "Chilean Universities", 195-128; Garretón, "Universidad y política", 83-109; Brunner y Flisfisch, *Los intelectuales*; y Brunner, *Informe*; Raquel Correa, Malú Sierra y Elizabeth Subercaseaux, *Los generales del régimen*, en especial el capítulo sobre las universidades; y Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación (PIIE), *Las transformaciones educacionales*.

apolíticos, quienes no fueron considerados como dignos de confianza por parte del gobierno. Debido a esta política, el panorama filosófico en Chile cambió drásticamente a los pocos años del régimen militar: los críticos fueron perseguidos, los profesionalistas alejados y se estableció una nueva corriente oficialista nunca antes existente. Sin embargo, en el mejor de los casos, el propósito central de despolitizar la disciplina, y la vida universitaria en general, siguió inconcluso.

---

### **La filosofía chilena después de 1973**

Como se señaló en el capítulo anterior, las disputas relativas a los objetivos de la disciplina filosófica, y de las disciplinas académicas en general, se polarizaron extremadamente durante el período de reforma universitaria. Pero el verdadero alcance de estos conflictos se esclareció dramáticamente con la intervención militar en las universidades en 1973. Inevitablemente, el carácter violento de esta intervención, sobre todo en la Facultad de Filosofía y Educación, conocida aún como Instituto Pedagógico, plantearía el problema de cuál concepción de la filosofía iba a coexistir con el régimen militar.

Para aquellos que concebían la filosofía como un ejercicio profesional y académico, la intervención militar representaba la tan ansiada restauración de la paz, quebrantada en las universidades durante la década de 1960 y principios de la siguiente. Significaba, además, la posibilidad de cultivar un concepto de filosofía libre de las demandas sociales y críticas que habían caracterizado a la disciplina durante el período anterior al golpe militar. Este concepto de filosofía, por definición, se encontraba exento de la necesidad

de cuestionar la legitimidad de la intervención militar y de expresar opiniones que pudieran ser interpretadas como políticas.

Para aquellos que consideraban que la filosofía era un instrumento crítico que respondía a los problemas nacionales, la situación bajo el régimen militar se hizo no solo precaria, sino abiertamente peligrosa. A raíz de la intervención, los profesores y estudiantes que mantenían esta concepción de la filosofía fueron obligados a renunciar a sus cargos académicos o, derechamente, fueron expulsados. Algunos fueron apresados, exiliados o padecieron ambas situaciones.

La hostilidad de los militares hacia el Departamento de Filosofía y a los profesores y estudiantes que compartían un enfoque filosófico crítico podría explicarse por el papel que habían jugado en el proceso de reforma universitaria y por el temor de que llegaran a formar un foco de oposición contra la intervención militar. Empero, hay otros factores que explican este antagonismo. En primer lugar, los militares intentaron dismantelar el modelo de participación universitaria que surgió durante el período de la reforma. Muchos de los que habían participado de este proceso, y que permanecían en el Departamento de Filosofía, eran considerados como sospechosos e incluso como contrarios al régimen. En segundo lugar, la tensión que existía entre los filósofos profesionalistas y los críticos en términos políticos justificaba, al menos inicialmente, el apoyo militar a los primeros y la represión para los segundos<sup>3</sup>.

---

3 La forma en que se realizaron las purgas en las universidades ha sido analizada por Michael Fleet en su informe a LASA. El autor describe cómo los fiscales militares organizaron audiencias para resolver despidos o suspensiones del personal académico. Fleet indica que los fiscales actuaron en base a denuncias anónimas, que en algunos casos "fueron



A pesar de que los militares daban pocas referencias explícitas al rol de la actividad filosófica en el discurso público previo a 1977, quedó muy claro desde el principio que la política ya no sería admitida en las universidades. El principal instrumento de la política universitaria de los militares fue el de los Rectores Delegados, o funcionarios nombrados directamente por el gobierno, que comúnmente eran oficiales en servicio activo. El objetivo de la intervención militar fue terminar con la movilización política, un propósito que se llevó a cabo mediante un drástico fin a la participación de estudiantes y académicos en la administración de las universidades. La izquierda fue la principal víctima de la represión, pero los miembros del Partido Demócrata Cristiano (PDC) e incluso los independientes y conservadores fueron las siguientes víctimas<sup>4</sup>. La represión de los académicos no izquierdistas, particularmente los miembros del PDC, fue consecuencia de un conflicto más amplio entre el partido, que había apoyado mayoritariamente el golpe de 1973, y los militares. Los demócratacristianos, entre ellos el ex presidente Eduardo Frei Montalva, comenzaron a ser muy críticos del régimen militar cuando entendieron que la prometida restauración de la democracia estaba lejos de

---

hechas por informantes encubiertos, y en otros, por académicos movidos por celos y ambición profesional, así como también por el fervor ideológico" (p. 26). Aunque la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile fue una de las más afectadas por las purgas tras el golpe, los datos informados por *Mensaje* indican que el sistema de educación superior en su conjunto sufrió una importante reducción de su planta durante los primeros meses de la intervención militar: 30 a 35% de los académicos, 10 a 15% de su personal no académico y 15 a 18% de los estudiantes. Es decir, aproximadamente 18.000 personas. Jaime Ruiz-Tagle, "Universidades: De las purgas a la privatización", *Mensaje*, N° 287 (marzo-abril 1980): 92.

4 Levy, "Chilean Universities", 107.

concretarse. El gobierno de Pinochet respondió atacando al partido y persiguiendo a sus dirigentes<sup>5</sup>.

Hacia mediados de la década de 1970 algunos sectores de la derecha se distanciaron de los militares, en parte debido a la severidad de las políticas económicas neoliberales del régimen. Es cierto que el desencanto generalizado con el programa económico no llegó a ser un problema mayor en los círculos de la derecha sino hasta la recesión de 1981<sup>6</sup>. Pero el descontento por el impacto en áreas específicas, como la educación superior, se sintió desde temprano. Los drásticos recortes presupuestarios a las universidades y a los planes de becas suscitaron la molestia de la clase media y originaron un foco de descontento. Como consecuencia, a partir de 1975 se desarrolló una oposición política más amplia, y quizás más amenazante, contra el régimen militar, con evidentes resultados para la política nacional y las universidades. La desconfianza que los militares tenían hacia los políticos, incluso hacia aquellos que antes estaban de su parte, se tradujo en un fuerte atrincheramiento en su propio cuerpo militar y en sus partidarios civiles más confiables<sup>7</sup>.

El impacto de los acontecimientos en la nación se hizo sentir rápidamente en la comunidad filosófica. Los filósofos profesionalistas, como Jorge Millas y Humberto Giannini, fueron soslayados por los militares a la hora de otorgar cargos administrativos clave en el departamento o en la Facultad de Filosofía. En cambio, sí escogieron a profesores que eran marginales o desconocidos para la comunidad filosófica chilena. A pesar de que no tenían ninguna reputación

---

5 Loveman, "Military Dictatorship", 16-17.

6 *Ibíd.*, 18-19.

7 Levy, "Chilean Universities", 107.

internacional, o incluso nacional, estos nuevos académicos compartieron con los profesionalistas la opinión de que la disciplina debía ser fundamentalmente académica y apolítica. Tal vez la diferencia fundamental fue que estos académicos apoyaron plenamente a los militares y, asimismo, estuvieron dispuestos a realizar su labor en cargos administrativos bajo supervisión militar.

A su vez, los militares dieron todo el apoyo institucional a estos oficialistas y a sus opciones filosóficas, lo que alejó a aquellos que, por su profesionalismo y prestigio filosófico, esperaban convertirse en figuras influyentes de la filosofía chilena. Con la intervención en las universidades quedó claro que el objetivo de los militares no era el profesionalismo filosófico, sino un modelo de la actividad filosófica compatible con los objetivos políticos del régimen. La nueva filosofía oficial pretendía eliminar los elementos sociales y críticos de su labor. Tras alejar a los principales filósofos profesionalistas y eliminar a los críticos, los militares encontraron a suficientes académicos dispuestos a seguir sus dictados.

Un grupo de filósofos altamente decepcionados, algunos de los cuales ya habían sido despedidos de la Universidad de Chile, fueron entrevistados por la revista de oposición *Hoy*, en mayo de 1978. Entre ellos se encontraban Jorge Millas, Gastón Gómez Lasa, Humberto Giannini, Edison Otero y el sacerdote y profesor de la Universidad Católica Arturo Gaete. Se les pidió que hablaran sobre el rol de la filosofía en la sociedad, la naturaleza de la filosofía en Chile y las relaciones entre filosofía e ideología. Los filósofos evitaron cualquier referencia a la situación que se vivía bajo la dictadura, pero sus respuestas contenían una clara expresión de su malestar. Destacaron la importancia de la filosofía para

la sociedad, especialmente cuando contribuyó a elaborar puntos en común para la humanidad, más allá de las diferencias ideológicas. También hicieron una clara distinción entre ideología y filosofía al criticar los usos políticos de la primera. La filosofía, declararon, era un diálogo que tenía como única condición la disposición libre y espontánea por parte de aquellos que quisieran dedicarse a esta disciplina<sup>8</sup>.

Aunque indirectamente, las respuestas de los filósofos destacaban lo que, a su juicio, hacía falta en la sociedad. Si señalaron que la filosofía era un diálogo, lo hicieron con el fin de dar a entender que esta definición no se aplicaba a la realidad chilena. Sostuvieron que la disciplina había perdido su lugar en la sociedad y que, además, había sido amenazada por la ideología. Si bien los filósofos mostraban un cierto descontento, no señalaron explícitamente, al menos dentro de los límites de la entrevista de *Hoy*, que ese malestar estuviera relacionado directamente con el régimen militar. Incluso su consenso sobre la importancia del diálogo se vio ensombrecido por desacuerdos, que versaban, principalmente, sobre si la filosofía en Chile podía ser distinta de la que se desarrollaba en otras áreas geográficas. Los profesionalistas, como por ejemplo Millas, reafirmaron sus antiguas posturas sobre el carácter universal de la filosofía y de la naturaleza humana. La entrevista de *Hoy* reveló el estado de shock, la confusión y la falta de un objetivo común entre los filósofos no oficialistas. Sin embargo, el acuerdo en el tema del diálogo fue importante porque representó un intento de parte de este grupo de filósofos, en especial de los profesionalistas, por centrarse en los aspectos más sociales

---

8 La entrevista fue dirigida por el equipo editorial de la revista *Hoy*, incluyendo a Emilio Filippi, Abraham Santibáñez y Guillermo Blanco. Véase "Exploradores de la verdad", *Hoy*, 10 al 16 de mayo, 1978, 34-36.

y consensuados de la disciplina. Igualmente relevante fue la atención que recibieron sus opiniones en esta revista de oposición, que tenía una amplia circulación en el país.

En 1978, las principales figuras de la filosofía chilena estaban fuera del país o en franca y creciente oposición al régimen. La disciplina filosófica, en su conjunto, había sufrido drásticas transformaciones. Sin duda, la antigua tensión entre las visiones profesionalista y crítica persistía. No obstante, las transformaciones que había sufrido la disciplina después de 1973 se volvieron tan importantes que se debería examinar la trascendencia de la distinción entre profesionalistas y críticos a la luz de los siguientes acontecimientos: en primer lugar, mientras que las críticas contra el profesionalismo tuvieron lugar dentro de los círculos académicos durante el período pre-1973, los opositores al régimen militar y a la filosofía oficial fueron destituidos de sus cargos en las universidades a partir del golpe militar. En segundo lugar, la producción filosófica fuera de las universidades creció, a pesar de la escasez de medios para publicar ensayos que tuvieran relación con la filosofía<sup>9</sup>. Por último, como se mencionó anteriormente, se produjo un importante acercamiento entre los filósofos profesionalistas y los críticos fuera de las universidades. Frente a los desafíos del régimen militar, las dos corrientes principales de la filosofía en Chile coincidieron en algunas de sus respuestas ante la nueva situación social y política en el país. Y coincidieron también en sus diferencias respecto del oficialismo.

---

9 Diversas revistas independientes, como *Pluma y Pincel*, *Estudios Sociales y Estudios Públicos*, publicaron ensayos filosóficos durante la década de 1980. La situación cambió drásticamente con el restablecimiento del estado de sitio en noviembre de 1984, cuando varias revistas fueron clausuradas. Los filósofos encontraron otros medios para la publicación de sus ensayos y entrevistas, como las revistas *Hoy*, *Ercilla*, *Huelén* y los diarios *El Mercurio* y *El Sur* (Concepción).

---

## Los filósofos oficialistas

La aparición de la corriente filosófica oficialista representa el cambio más importante ocurrido en el campo de la filosofía chilena después de 1973. Los militares fomentaron su creación y le asignaron un programa. El general Agustín Toro Dávila, rector delegado de la Universidad de Chile, se refirió a las expectativas del régimen militar con respecto a la labor de los filósofos chilenos en 1977. La filosofía, señaló en su discurso en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, tenía que cumplir un importante papel en la nueva sociedad. Chile acababa de salir de un período de “profundo desconcierto”. Afortunadamente, señaló, el país había sido capaz de “salvar a nuestra sociedad de caer dentro de un sistema que se hubiera adueñado de las conciencias y destruido los valores espirituales que le dan significado y dignidad a la existencia humana”<sup>10</sup>.

Aunque el general Toro no lo expresó directamente, con el término “sistema” se refería al marxismo y al gobierno de la Unidad Popular. A su juicio, al haber salvado al país de la amenaza marxista, el actual gobierno se había comprometido con una reforma institucional que requería la participación de los intelectuales. La tarea de los académicos en general, y de los filósofos en particular, era educar a los jóvenes en base a los objetivos del gobierno de la “reconstrucción cívica y moral de nuestra comunidad”. Pidió a los filósofos desarrollar en los jóvenes un “espíritu crítico” y de “autenticidad”.

---

10 Agustín Toro Dávila, “Discurso de Inauguración del II Congreso Nacional de Filosofía”, *135 aniversario de la Universidad de Chile* (Santiago, 1977), 26.

Espíritu crítico para no ser seducidos por ideologías foráneas ni por falsos profetas. Autenticidad para apreciar nuestros propios valores culturales y buscar los caminos idóneos al cambio social, apropiados a nuestra idiosincracia y a nuestro nivel de desarrollo... Se trata, en general, de encontrar en nuestra tradición e historia —y en los grandes postulados de la civilización cristiana occidental— la inspiración y guía necesarias para despertar un sentimiento de unidad nacional en torno al propósito de construir una sociedad más justa, más cristiana, donde haya un adecuado equilibrio entre los derechos y los deberes humanos<sup>11</sup>.

Los filósofos oficialistas siguieron al pie de la letra las declaraciones de Toro, según las cuales el marxismo era una ideología foránea. De esta forma, recibían la venia de parte del régimen militar para poder realizar su labor en cualquier otra escuela filosófica. Es decir, los filósofos tenían libertad de acción, siempre y cuando enfatizaran que la disciplina debía interesarse por los valores espirituales y promover la reconstrucción de la sociedad, adhiriendo a los principios generales de la dictadura de Pinochet.

Un aspecto importante en la labor de los oficialistas tiene que ver con el intento de reinterpretar la historia filosófica de Chile a través de un argumento supuestamente apolítico, y específicamente antimarxista. En ese sentido, el primer esfuerzo importante fue el de Roberto Escobar (nacido en 1926) con *La filosofía en Chile*, publicado en 1976<sup>12</sup>. Este es-

---

11 Ibid., 27-28.

12 Escobar, *La filosofía en Chile*. Este libro fue encomendado por la Organización de Estados Americanos (OEA) en 1972, pero, como sostiene el autor, fue revisado, extendido y actualizado en 1975. Si bien su estudio es cohe-

fuerzo no era nuevo ni original. Enrique Molina, durante la década de 1950, había elaborado una historia de la filosofía a fin de promover una noción profesionalista del campo. En el clima de la década de 1970, Escobar escribió su historia para lograr un objetivo similar, pero omitió de la lista a aquellos filósofos que en el pasado se habían identificado con las ideas marxistas, eliminándolos por considerar que su obra era ideológica. Incluso algunos de los profesionalistas, como Marco Antonio Allendes y Gastón Gómez Lasa, recibieron escasa atención o simplemente no fueron incluidos, a pesar de su influencia y de sus aportes. Según Escobar, la filosofía se había deteriorado gravemente desde 1971 a 1973 debido a la amplia influencia del “comunismo soviético”, pero había comenzado un repunte espectacular desde 1974. No hizo mención al golpe militar, ni a su impacto en la comunidad filosófica chilena.

Santiago Vidal Muñoz (1918-1996) y Joaquín Barceló Larraín (nacido en 1927) realizaron una omisión similar en sus respectivas versiones oficialistas sobre la evolución filosófica chilena<sup>13</sup>. La participación de Vidal en la filosofía chilena había sido principalmente a través de la SCF. Tras el golpe militar, asumió algunas cátedras en la UCH en las facultades de Filosofía y Educación y en la de Ciencias Humanas. En 1977, propuso una visión de la filosofía chilena que no se alejaba considerablemente de su anterior trabajo sobre el tema (1956) y que ponía énfasis en las continuidades de la labor fi-

---

rente con las expectativas oficialistas del período, el autor ha reafirmado las mismas ideas en un libro más reciente, *El vuelo de los buhos: Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010* (Santiago: RIL Editores, 2008).

- 13 Santiago Vidal Muñoz, “La filosofía en Chile”, 19-44. Joaquín Barceló Larraín, “La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX”, en *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, ed. Fernando Astorquiza (Santiago, 1980), 109-112.



losófica en el país desde la década de 1930. En su exposición, no ocurría ningún tipo de rupturas en la filosofía chilena, ni siquiera en 1973. Joaquín Barceló, por su parte, no había sido un académico muy productivo; sus trabajos publicados se limitaron a artículos, traducciones y reseñas de libros en una época en la que la disciplina filosófica tuvo la producción más rica e importante de su historia. Sin embargo, en el período 1974-1975 fue nombrado profesor y decano de la Facultad de Filosofía y Educación, surgiendo como una de las principales voces del grupo de los oficialistas. En su breve interpretación sobre la evolución filosófica de Chile, Barceló sostuvo que la característica más importante de la actividad filosofía chilena había sido la institucionalización de la disciplina en las universidades del país. La “profesionalización” del campo, la creación de la Sociedad Chilena de Filosofía, la publicación de revistas filosóficas y la celebración de congresos habían sido frutos importantes de este proceso de institucionalización. Expresó una cierta preocupación por el modelo económico, pues daba poca importancia a este campo, pero no hizo ninguna conexión entre la economía neoliberal y el régimen militar<sup>14</sup>.

Aunque la interpretación de Barceló sobre la historia filosófica reciente en Chile fue muy precisa en algunos aspectos, omitió notablemente los hechos de 1973 y las consecuencias de la dictadura militar, tanto en la universidad como en la disciplina. El propósito de Barceló era reafirmar, e incluso restituir, el argumento que se había utilizado durante la década de 1950, el cual separaba la disciplina de la política y definía las áreas apropiadas en las que se debía practicar la disciplina. En cuanto a la enseñanza de la filoso-

---

14 Ibid., 112.

ña, Barceló también hizo eco de las demandas de la década de 1950: volver a los clásicos de la filosofía occidental con el fin de estudiar directamente las fuentes producidas por los grandes filósofos<sup>15</sup>. En el contexto de la evolución de la historia filosófica chilena, esta noción tenía antecedentes. Pero, en el contexto del régimen militar, la reducción del campo al análisis textual ponía de relieve la importancia que los oficialistas daban a la separación entre filosofía y política. Los congresos realizados durante el período también reflejan este énfasis<sup>16</sup>.

Aun cuando la filosofía pareciera haber perdido su contenido político, los estudiantes de filosofía del Instituto Pedagógico mantuvieron su interés por la política. Tras la represión que habían sufrido durante los primeros años del régimen militar, a partir de 1978 los estudiantes organizaron una serie de protestas contra la presencia de las fuerzas de seguridad al interior del campus. Los estudiantes del IP recibieron el apoyo de estudiantes de otras sedes y universidades, produciéndose así las primeras señales de un movimiento estudiantil generalizado. Estas protestas se fueron traduciendo en detenciones, represión y apremios físicos;

---

15 Barceló, "Observaciones acerca de la enseñanza de la filosofía en la educación superior", en *La filosofía en América*, ed. Ernesto Mayz Vallenilla, 2 tomos. (Caracas, 1979), I: 53-54.

16 Por ejemplo, el IV Congreso Nacional de Filosofía realizado en Valparaíso en 1981, cuyo tema era "Ética y Mundo Contemporáneo", en el cual no se encuentra referencia alguna a la situación política del país o al impacto de la dictadura sobre la vida académica nacional. En su calidad de Presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía, Barceló cerró este acto otorgando una membresía honoraria de la SCF al rector de la Universidad de Valparaíso, Renato Damilano Bonfante, ex miembro del Consejo de Defensa del Estado (1975-1977) y ex Ministro de Justicia de Pinochet (1977). Véase la declaración de Barceló en SCF, *Anuario Filosófico 1981. Ética y mundo contemporáneo* (Santiago, 1981), 433-437.

los disturbios llegaron a un punto culminante en 1980, cuando los estudiantes enfrentaron al Decano Barceló, exigiéndole terminar con las actividades represivas<sup>17</sup>. Después de mutuas acusaciones de falta de voluntad para dialogar, las negociaciones fracasaron, anunciándose ese mismo año la reorganización de la Facultad de Filosofía. Los estudios superiores de filosofía fueron trasladados al campus de La Reina, en las afueras de Santiago, mientras que el antiguo IP fue transformado en la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, que ofrecía solo títulos profesionales. El malestar estudiantil dio pie al gobierno para que no solo disolviera la Facultad de Filosofía, sino para que reformara toda la educación superior a principios de 1981<sup>18</sup>.

La disciplina filosófica, al parecer, no podía estar alejada completamente de la política. Los oficialistas se refugiaron en el entorno más tranquilo de La Reina; ahí, el programa de filosofía se centró en el estudio de los clásicos, como recomendaba Barceló, que se convirtió en el decano de la nueva facultad<sup>19</sup>. Sin embargo, el malestar de los estudiantes y de la sociedad en general suscitó un interés por los proble-

---

17 Odette Magnet, "El festival de la una", *Hoy*, 26 de noviembre-2 de diciembre de 1980, 21-23.

18 Los estatutos del nuevo sistema de educación superior en Chile, entre ellos la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, se encuentran en Secretaría General del Consejo de Rectores Universidades Chilenas, *Nueva Legislación Universitaria Chilena* (Santiago, 1981). Para un análisis de la nueva legislación, véase Levy, "Chilean Universities", y Brunner, *Informe*, 55-64. Como lo demuestran ambos autores, la motivación para los cambios en la educación superior también fue económica.

19 Barceló, "Los programas de postgrado de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación de la Universidad de Chile", *Revista Chilena de Humanidades*, 2 (1982): 11-18. Véase también el folleto del programa de magister, "Programa de Magistratura en Filosofía", Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, 1982.

mas políticos, incluso entre los oficialistas. En La Reina se instauró el título de magíster en filosofía moral y política en 1982, con cursos y seminarios que fueron impartidos por profesores con marcadas inclinaciones antimarxistas, entre los que se encontraban Mario Ciudad y el propio Barceló. El enfoque de los oficialistas en el debate sobre los temas políticos fue intencionadamente antipolítico y antimarxista. Por ejemplo, en un ensayo sobre “Alienación y Política”, el profesor de filosofía Fernando Valenzuela (nacido en 1928), abogado de profesión, sostuvo que la alienación no tenía nada en común con los sistemas políticos o los intereses de clases. Utilizando el lenguaje y los conceptos de Heidegger, señaló que la alienación era intrínseca a la existencia humana<sup>20</sup>. Aunque esta línea de pensamiento no era nueva, contribuyó a que el oficialismo pudiera tratar temas políticos en una época en la que la política no podía continuar siendo ignorada.

Sin embargo, a pesar de que el campus de La Reina se ubicaba en un entorno más propicio y de que los oficialistas mostraban un interés propio por los asuntos políticos, la facultad se vio sacudida por las protestas estudiantiles de 1985 y 1986. Fernando Valenzuela, entonces decano de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, inauguró el año académico de 1986 con un discurso que condenaba los disturbios que había sufrido la facultad. Invitó a que su audiencia, y en especial los estudiantes, fueran más comprensivos con la situación nacional y que no utilizaran tácticas que podían ser perjudiciales. A fin de cuentas, señaló, el fundamento de las protestas estudiantiles carecía de vali-

---

20 Fernando Valenzuela Erazo, “Alienación y política”, *RF*, 25-26 (noviembre 1985): 57-68.

dez: por ejemplo, el sistema de Rectores Delegados era totalmente pertinente a las circunstancias que se vivían en el país. Además, justificó la utilización de la policía al interior del campus bajo el supuesto de que por la fuerza se podrían evitar “males mayores”<sup>21</sup>.

Pese a sus esfuerzos, y a que con el apoyo del gobierno habían podido cambiar su ubicación y así evitar la politización del antiguo IP, los oficialistas se vieron asediados por la agitación política a mediados de la década de 1980. La misma politización que habían condenado en los gobiernos anteriores se hacía patente en su propio campus. Estaba claro que, incluso bajo la mirada vigilante de los militares, el modelo apolítico de la universidad era inviable. Con todo, los oficialistas seguían manteniendo el control.

Así como fracasó su modelo de universidad ideal, los filósofos oficialistas no crearon ninguna escuela filosófica ni institución que perdurara en el tiempo. Recurrieron a las escuelas filosóficas del pasado y utilizaron los mismos canales de publicación que habían sido instituidos por sus predecesores. Intentaron unirse a la tradición filosófica chilena, retomando el modelo profesionalista de la década de 1950. Sin embargo, el restablecimiento de las mismas escuelas y pensadores estudiados en esa época significó un retroceso más que un aporte creativo. El modelo de la década de 1950 había sido abandonado incluso por los mismos profesionales que lo habían cultivado en sus años de formación. El planteamiento

---

21 Valenzuela, “Discurso de inauguración del año académico 1986”, *Revista Chilena de Humanidades*, 8 (1986): 11-19. La cita se encuentra en la página 17. En un libro posterior, Valenzuela se identificó como un opositor al recatorado de José Luis Federici (agosto a noviembre de 1987), que dividió a la comunidad universitaria, incluyendo a los filósofos oficialistas. Véase su *La rebelión de los decanos* (Santiago, 1993). Allí establece sus diferencias con Joaquín Barceló.

poco original de los oficialistas se hizo evidente no solo en el énfasis que dieron a escuelas como la fenomenología y a autores como Martín Heidegger, sino también en el esfuerzo general de relacionar la producción filosófica nacional con una concepción idealizada de la tarea filosófica internacional.

Al analizar la labor de los oficialistas nos encontramos con un drástico descenso de la producción filosófica a partir de 1973. Los libros se hicieron escasos y los artículos de la *Revista de Filosofía* solo cubrían un número al año, en comparación con el formato trimestral de las décadas de 1950 y 1960<sup>22</sup>. Los egresados de filosofía también fueron escasos y, lo que es más importante, sus tesis se centraban en los grandes filósofos occidentales y casi nunca en problemas filosóficos o temas que involucraran a varios pensadores o a una tradición de ideas. Heidegger y Ortega y Gasset recibieron la mayor parte de la atención de los profesores oficialistas y sus estudiantes<sup>23</sup>.

---

22 La *Revista de Filosofía*, que apareció regularmente por más de veinte años, disminuyó su producción durante la década de 1970, restableciéndose en un formato anual después del golpe militar. Entre los profesores que publicaron regularmente en la *RF* y en otras revistas como la *Revista Chilena de Humanidades* y *Occidente* figuran Jorge Acevedo, Joaquín Barceló, Héctor Carvallo, Carlos Miranda, Mario Ciudad, Jorge Estrella y Ramón Menanteau. Para una bibliografía de estos autores, véase Astorquiza, ed., *Bio-bibliografía* (1980) y su continuación *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde 1980 hasta 1984* (Santiago, 1985). Jorge Estrella fue nombrado profesor de filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile después del golpe militar. Fue editor de la *Revista de Filosofía* y en 1999 bosquejó un panorama de la filosofía en Chile, en el cual, sin dar nombres ni fuentes, describió a la filosofía chilena como “apresada en la ideología” y señaló que “dejó pasar ante sus ojos la compleja, vasta y radical transformación que experimentaba la sociedad en Chile bajo la pujante reforma liberal impulsada por las fuerzas armadas”, *Filosofía en Chile* (Santiago: Universidad Nacional Andrés Bello, 1999), 107.

23 Tanto la *Revista Chilena de Humanidades* como los volúmenes editados por Fernando Astorquiza incluyen listados de tesis de filosofía. Heide-

Esta falta de productividad e innovación filosófica por parte de los oficialistas guarda relación con su dependencia de las bases institucionales establecidas por los militares, principalmente en la Universidad de Chile. Al tener poca relación con el desarrollo de la disciplina en Chile, esta corriente filosófica no logró una vida propia y dependió continuamente del apoyo del régimen para mantener su presencia académica y su nivel de actividad.

La importancia de los filósofos oficialistas no reside en cuestiones filosóficas, pues su producción fue poco original y no difería significativamente de la que se ha-

---

gger y Ortega y Gasset figuran como los pensadores más destacados de las tesis de la UCH. En la Universidad Austral, debido principalmente a la influencia de Gastón Gómez Lasa, un amplio número de titulados se centró en filosofía antigua. La Universidad Católica, en Santiago, licenció unos pocos filósofos menos que la UCH, pero los temas de estudios fueron más diversos. Estas tesis incluían trabajos sobre Santo Tomás de Aquino y otros pensadores católicos como Jacques Maritain; también incluían trabajos sobre Karl Popper, Edmund Husserl, Albert Camus y Enrique Molina. Los oficialistas no tuvieron tanta influencia en otros centros filosóficos de importancia, como los de la PUC, de la Universidad de Concepción o de la Universidad Austral en Valdivia. Varios profesionalistas que fueron despedidos de la UCH, o que consideraron que esta universidad era un lugar hostil, se trasladaron a estas instituciones, especialmente Jorge Millas y Gastón Gómez Lasa. El programa de filosofía de la Universidad Austral contribuyó con un gran número de libros sobre filosofía antigua, estética y filosofía de la ciencia. Además de los libros de Gómez Lasa, se encuentran Juan Omar Cofré, *Becker: Estética y metafísica románticas* (Valdivia, 1979); Miguel Espinoza, *Análisis de la imaginación* (Valdivia, 1981); y Manuel Atria, *Tres ensayos de filosofía de la ciencia* (Valdivia, 1981). El Instituto de Filosofía de Concepción, encabezado por Miguel Da Costa Leiva, publicó la revista *Cuadernos de Filosofía* y tuvo un activo programa de conferencias. El Instituto de Filosofía de la PUC, que ofrecía el grado de magister, tenía un núcleo de profesores con una larga tradición en la PUC, entre ellos Osvaldo Lira, Arturo Gaete y Pedro de la Noi. Otros docentes de la PUC (algunos de los cuales obtuvieron sus postgrados en el exterior) incluían a Oscar Velásquez, Raúl Velozo y Pablo Oyarzún.

bía desarrollado en la década de 1950. Más bien, radica en su capacidad de implementar un modelo de enseñanza filosófica compatible con la concepción de filosofía y educación superior del régimen militar. Esta corriente siguió siendo importante, pues sus adeptos ocupaban la mayoría de los cargos académicos importantes en al menos una de las principales universidades. Esta línea dominante afianzada en la UCH basó su influencia en las condiciones políticas creadas por la dictadura. De cualquier forma, la UCH ya no estaba en la vanguardia de la producción filosófica, ya que muchos profesionalistas y críticos retomaron su labor tanto fuera de la academia como en otras universidades del país. La filosofía oficial, no obstante, pudo sobrevivir gracias a los 16 años con que contaron para educar a los estudiantes bajo los lineamientos requeridos por el régimen.

---

### **Los filósofos profesionalistas**

Para los filósofos profesionalistas, la intervención militar en las universidades significó una de las pruebas más difíciles de su trayectoria. Aunque por lo general se opusieron a las demandas de los filósofos críticos y a la participación de los filósofos en la política, muchos profesionalistas reaccionaron de una u otra manera ante la dictadura en general y a la intervención en las universidades en particular. Las reacciones fueron muy amplias, desde la colaboración hasta la oposición abierta al régimen militar. Sin embargo, en todos los casos, las reacciones profesionalistas tardaron un tiempo en manifestarse. Este retraso puede haberse debido a la incertidumbre respecto de la duración de la intervención castrense en las universidades, como también a la expectati-



va de contar con la venia militar para promover sus propios enfoques filosóficos<sup>24</sup>.

Algunos profesionalistas simpatizaron explícitamente con el régimen militar, como Juan de Dios Vial Larraín, quien fue decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica, y ex profesor de la UCH y de la Universidad Austral. Tras haberse licenciado en Derecho por la Universidad Católica, cultivó su interés filosófico en la UCH, pero mantuvo lazos con la PUC a lo largo de su carrera. Vial ingresó al Ministerio de Relaciones Exteriores como asesor del ministro Hernán Cubillos en 1979<sup>25</sup>. También representó al gobierno en varias reuniones de la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Aunque mantuvo una estrecha colaboración con el régimen militar en lo político, Vial aun puede ser considerado como un profesionalista por su condición de miembro de larga data en la comunidad filosófica de Chile. Desde 1950, Vial tenía el respaldo de una amplia producción filosófica y un reconocimiento por sus aportes en el campo de la metafísica<sup>26</sup>. Al

---

24 Cuando los profesionalistas reaccionaron contra el régimen militar, su oposición formó parte de una oposición más generalizada contra el régimen en 1976. En ese entonces, la clase media, que en un inicio apoyó el golpe, comenzó poco a poco a oponerse al régimen. Sin embargo, los filósofos profesionalistas no fueron simplemente voceros del descontento de la clase media. Detrás de su noción sobre el profesionalismo filosófico había un concepto de universidad que validaba sus actividades: una universidad dedicada al cultivo del conocimiento puro, la búsqueda libre de la verdad y la creación de los valores para el resto de la sociedad. Debido a que los militares introdujeron otros objetivos, en especial mantener la universidad bajo su control, los filósofos profesionalistas encontraron que era imposible actuar profesionalmente. Fue en ese momento que reaccionaron.

25 *Hoy*, 20-26 de junio, 1979, 4.

26 Además de las obras citadas en el capítulo anterior, Vial publicó *Tres ideas de*

igual que otros profesionalistas, Vial se opuso a la supuesta politización en la universidad y en la disciplina en la década de 1960. Empero, a diferencia de otros profesionalistas, su rechazo a los cambios en su campo y en la universidad lo hicieron adherir a los objetivos más generales de los militares y aceptar distintos nombramientos del gobierno.

Además de estudiar temas metafísicos, después de 1973 Vial desarrolló un activo interés por la universidad como concepto y como institución. Al igual que otros filósofos profesionalistas, el concepto de universidad que utilizaba Vial ponía a la institución en un lugar central para orientar a la sociedad en su conjunto. Los profesionalistas, durante las décadas de 1960 y 1970, defendieron este concepto de universidad frente a las presiones sociales para la reforma. Después de 1973, algunos profesionalistas consideraron el control militar sobre la institución como otra forma de presión, tal vez aun más peligrosa. Vial, sin embargo, mantuvo el concepto tradicional e incluso subrayó el carácter exclusivo de la universidad como un depósito del conocimiento universal. A juicio de Vial, la misión de la universidad y su posición central en la sociedad no se veía afectada por la irrupción de los militares. Por el contrario, esta misión tenía aun mayor importancia en esa situación. Vial desarrolló estos temas en un discurso dirigido a un grupo de estudiantes universitarios en 1980, en el cual les recordó que el marxismo había sido el responsable del deterioro social y político de la década de 1970: "No hubo aquí golpe de Estado ni toma del poder, sino que un asumirlo donde había sido abandonado"<sup>27</sup>. La universidad ahora tenía la oportu-

---

*la filosofía y una teoría* (Santiago, 1979), *La filosofía de Aristóteles como teología del acto* (Santiago, 1980) y *Una ciencia del ser* (Santiago, 1987).

27 Vial, "El designio histórico", 42.

tunidad para contribuir a la reconstrucción de la sociedad. A los estudiantes, en particular, se les dio la oportunidad de encontrar nuevas formas de representación y pluralismo en el régimen militar. En un homenaje a los militares, Vial cerró su intervención afirmando que “una de las más aleccionadoras lecciones acerca de la misión y la responsabilidad de la Universidad de Chile, como agente de cultura en América, la recibí hace algún tiempo de un general de la República que tiene altas responsabilidades de Gobierno”<sup>28</sup>.

Vial expresó su apoyo al gobierno en otras ocasiones, pero sus opiniones políticas estuvieron separadas de su obra filosófica<sup>29</sup>, aunque sus puntos de vista sobre la educación superior eran congruentes con sus posturas políticas y filosóficas. Lo mismo sucedía con otros filósofos, que encontraron en la universidad un enlace con la sociedad en general. Pero Vial fue una excepción, pues consideró que no existía incompatibilidad entre su disciplina, su concepto de educación superior y el régimen militar. En octubre de 1987, durante la fase más crítica en las relaciones entre la universidad y el gobierno, Vial fue nombrado rector de la Universidad de Chile por el gobierno militar. Vial asumió el cargo con la convicción de que la filosofía daría forma a sus actos como rector de la universidad porque, después de todo, esta era “una institución eminentemente filosófica”<sup>30</sup>.

---

28 Ibid., 44.

29 Véase las entrevistas tituladas, “La Constitución no es ningún texto sagrado”, *Hoy*, 24-30 de agosto de 1983, 52-53; y “Buscar dividendos políticos es hacerle el juego a los criminales”, *Hoy*, 15-21 de abril de 1985, 9.

30 Vial Larraín, entrevista con el autor, Santiago, 28 de julio de 1989. Sobre el nombramiento de Vial, véase Blanca Arthur, “El rector para la paz”, *El Mercurio*, 1 de noviembre de 1987; P. O’Shea, “De Federici a Vial”, *¿Qué Pasa?*, 5 al 11 de noviembre de 1987, 6-8.

Desde luego, el nombramiento de un filósofo a uno de los cargos públicos más importantes de la nación no era algo inédito en Chile. El íntimo deseo del filósofo, el de influir en la sociedad a través de la educación, estaba lejos de ser una novedad. Pero el caso de Vial era una excepción, pues ningún profesionalista estaba dispuesto a adherir tan estrechamente al régimen militar. En general, los filósofos profesionalistas se mantuvieron al margen de una identificación con el gobierno, aunque sin llegar a criticarlo. Félix Schwartzmann, por ejemplo, si bien aceptó un cargo en el rectorado de Vial Larraín, se mantuvo al margen del régimen militar y de los círculos académicos oficialistas. En su obra, tanto anterior como posterior a 1973, Schwartzmann mantuvo una línea de pensamiento cuyas bases fueron establecidas en su aclamada obra *El sentimiento de lo humano en América*, que debe poco y nada a los temas y escuelas de pensamiento promovidas por el oficialismo.

Después de 1973, la obra de Schwartzmann siguió haciendo referencia a temas contemporáneos, pero en un nivel de universalidad que hace difícil establecer en qué medida su pensamiento se vio afectado por la dictadura. Una revisión de sus escritos demuestra un interés por aplicar la filosofía a la comprensión de problemas sociales contemporáneos como las formas de convivencia humana, el papel del Estado y el impacto del desarrollo tecnológico acelerado<sup>31</sup>. Varios de los problemas que abordó tenían su origen en la literatura sociológica vigente en Europa y en Estados

---

31 Véase, por ejemplo, Schwartzmann, "La función social del Estado en el último cuarto del siglo XX", Separata de *Escritos de Teoría*, 1979, 24 pp.; "Cultura nacional", 112-120; "Subdesarrollo, ciencia y anticencia", *Trilogía*, 4, N° 7 (diciembre de 1984): 7-12; y "Utopía, fin de mundo y tercer mundo", *Estudios Sociales*, 45, N° 3 (1985): 83-102.

Unidos. En particular, desarrolló temas como los avances científicos y su impacto en la sociedad, los problemas de la contaminación, y las relaciones entre ciencia y filosofía. En la obra de Schwartzmann, la filosofía surge como una disciplina que aborda los temas sociales contemporáneos. Con todo, sus afirmaciones eran tan generales o tan orientadas hacia los problemas de las sociedades tecnológicamente más avanzadas que las conexiones entre su filosofía y los asuntos nacionales específicos eran difíciles de establecer. Incluso cuando en 1982 debatió sobre la identidad y el carácter nacional, Schwartzmann se refirió muy vagamente a la situación de Chile bajo el régimen militar. La cultura nacional, a su juicio, se hallaba en una situación de desventaja en una sociedad que favorecía los hábitos de consumo. Este punto de vista, que podría ser interpretado como una velada crítica al modelo económico neoliberal del régimen, no hizo ninguna referencia específica a Chile bajo la dictadura<sup>32</sup>.

La carencia de especificación de Schwartzmann no pasó inadvertida para la prensa, sobre todo en momentos en que otros filósofos habían opinado críticamente respecto del régimen militar. En una entrevista publicada por *El Mercurio* en 1983, el escritor Enrique Lafourcade preguntó a Schwartzmann por qué los filósofos chilenos “callan” para “discrepar o aplaudir” las acciones del régimen militar. La respuesta lacónica de Schwartzmann fue “yo no he callado nunca”. De hecho, Schwartzmann no había callado, como Lafourcade insinuaba; es más, durante el régimen militar utilizó un lenguaje que le permitió referirse de una manera indirecta a los hechos de entonces y mantenerse dentro de los límites de la disciplina. Como señaló en su respuesta

---

32 Schwartzmann, “Carácter nacional”, 27-34.

a Lafourcade, para Schwartzmann, “enseñar la filosofía de Einstein implica hablar más de la democracia que hablar de las carteras vencidas”<sup>33</sup>.

Esta manera de referirse indirectamente a las condiciones del país bajo el régimen militar se encuentra también en Gastón Gómez Lasa, quien fue destituido de su cargo en la Universidad de Chile tras el golpe de Estado, pero consiguió un nombramiento como profesor titular de Filosofía Antigua en la Universidad Austral en Valdivia. Tal como Schwartzmann, Gómez Lasa gozaba de un considerable prestigio gracias a su obra, con traducción directa del griego, sobre Platón. A diferencia de Schwartzmann, el impacto de los acontecimientos de Chile después de 1973 afectó fuertemente los contenidos de la obra filosófica de Gómez Lasa. Esto se puede explicar de dos maneras. En primer lugar, a través de la investigación de los diálogos platónicos, Gómez Lasa buscó contribuir desde el ámbito de la filosofía al problema político vigente del diálogo, que era analizado en otros aspectos de la vida nacional. Se centró en el estudio del diálogo platónico la mayor parte de su vida académica, lo que refleja un interés en la materia que va más allá del momento político. Sin embargo, la pertinencia y las repercusiones de este estudio no fueron ignoradas por él ni por

---

33 El comentario de Schwartzmann sobre las carteras vencidas se refiere a la importante deuda acumulada por el sector privado chileno, una deuda resultante de las políticas económicas del régimen. Véase su entrevista con Lafourcade en *El Mercurio*, 20 de febrero de 1983. Otra entrevista a Schwartzmann fue realizada por Rogelio Rodríguez en *Bravo*, N° 64 (julio 1982): 4-6. Quienes se han ocupado de la obra de Schwartzmann han soslayado estos aspectos relacionados con la actitud del filósofo respecto de su entorno. Véase Alex Ibarra Peña, comp., *Homenaje a Félix Schwartzmann. Pensar lo humano y sentir el prójimo desde Chile y América* (Santiago: Bravo y Allende Editores, 2012).

el público en general. En particular, la oposición organizada contra el régimen militar hizo que el diálogo, y la denuncia de su ausencia, con el gobierno fuese una de sus principales exigencias a partir de 1978<sup>34</sup>.

En segundo lugar, los textos que eligió Gómez Lasa para su estudio revelaron una concepción de la filosofía que no solo examinaba los temas más políticos de la tradición filosófica, sino que también les daba la estatura de temas centrales dentro de esa tradición. Después de 1973, Gómez Lasa tradujo y publicó la *Carta Séptima* y la *Apología de Sócrates*, de Platón, obras que se centran en los dilemas que enfrenta el filósofo en un régimen autoritario<sup>35</sup>. La preocupación de Gómez Lasa por este tema se hizo aun más explícita en el libro *Platón: Primera Agonía*, en donde comentó el *Gorgias*, una de las reflexiones platónicas más profundas sobre los límites de la filosofía frente al poder político. “La cuestión cardinal del poder”, afirmó Gómez Lasa, “no es solamente un tema más dentro de un proceso dialógico; no es simplemente una cuestión planteada en términos esencialistas; no es un problema de definiciones. Tal como lo dibuja la línea

---

34 Esto se hizo evidente a partir de la primera crisis seria de la hasta entonces (mediados de 1978) sólida unidad militar, que llevó a la forzada renuncia del general Gustavo Leigh, uno de los miembros originales de la junta que derrocó a Salvador Allende en 1973. La publicidad en torno a la crisis sentó un precedente para la creciente oposición crítica contra el régimen. El semanario *Hoy*, en particular, se unió a *Mensaje* como un instrumento crítico contra el gobierno. El diálogo, o la falta de este, era a menudo señalado como el principal problema que enfrentaba la oposición frente al gobierno.

35 La *Carta Séptima* se publicó en el primer y único número de *Carnets: Revista de Reflexión e Ideas*, 1 (agosto de 1979): 28-46, clausurada por el régimen; la *Apología de Sócrates* se publicó en 1979. Aunque Gómez Lasa fue un miembro de larga data de la comunidad filosófica chilena, su reconocimiento creció durante el periodo militar. Antes de 1973, su actividad se centró más en la enseñanza que en las publicaciones.

total de *El Gorgias* es un *factum* que está en la base misma para adoptar una decisión definitiva sobre el ser humano. Pero el poder, no sólo configura el destino del hombre, sino que determina su condición humana más allá de los lindes de la existencia terrestre”<sup>36</sup>.

El problema del poder y su legitimidad, como tema genuino de interés filosófico, surge en Gómez Lasa como un intento de la filosofía profesionalista chilena por comprender la situación social y política contemporánea a través de la tradición filosófica. Sin embargo, Gómez Lasa se refiere a esta situación solo indirectamente. Asimismo, sus comentarios sobre la filosofía chilena antes de 1980 fueron escasos y solo buscaban recordar a sus colegas durante el período en el cual fue director del Departamento de Filosofía de la UCH, entre 1962 y 1965. En un período en el que la filosofía académica estaba siendo cuestionada, la referencia al pasado de Gómez Lasa revela un concepto de filosofía contrario al de los filósofos oficialistas. Aun así, no hizo referencias específicas a la filosofía chilena. El propio Gómez Lasa reconoció en una entrevista de 1983 que quizás su “silencio de años pueda ser un error de proporciones”<sup>37</sup>.

A pesar de su postura reservada con respecto al régimen militar, Gómez Lasa hizo evidente su descontento, parti-

---

36 Gómez Lasa, *Platón: Primera agonía* (Valdivia, 1979), 166. Entre otros libros de Gómez Lasa, se encuentran *Platón: El periplo dialógico* (1978), *Aporías dialógicas* (1978), *La institución del diálogo filosófico* (1980), *El expediente de Sócrates* (1980) y la edición del *Gorgias* (1982) y *La República* (1983) de Platón. En una entrevista con Gómez Lasa en marzo de 1987, informó al autor de este estudio de la preparación de un ensayo autobiográfico titulado *El periplo de la metafísica*, que fue publicado sólo en 2011 por Ediciones UDP. Bastante de la obra de Gómez Lasa, como la de otros filósofos del período, permanece inédita.

37 *Ercilla*, 16 de febrero de 1983, 21-24.



cularmente en la década de 1980. En varias entrevistas, se refirió a la situación de la filosofía y de la educación superior, temas que evidenciaron su malestar respecto del control militar en las universidades. Con todo, su descontento no se limitaba solo al gobierno militar; incluyó el trato que otros sistemas políticos daban a la universidad. Vale decir, se refería al deterioro de la vida universitaria en el contexto de la agitación política de las últimas décadas. El período de reforma, por ejemplo, había propiciado que la disciplina filosófica se inclinara peligrosamente a convertirse en una ideología<sup>38</sup>. Al exponerse a las presiones sociales externas, incluyendo las de los militares, la universidad terminó asumiendo los daños. En ese sentido, el rechazo de Gómez Lasa al régimen militar era parte de una tradición del descontento profesionalista con el impacto de la política y la sociedad en la educación superior.

En su conjunto, la obra filosófica de Gómez Lasa desde 1973 fue fuertemente impactada por el período militar. Esto se debió a su conocimiento de la filosofía griega, que le permitió abordar la antigua posición de la disciplina frente al poder autoritario. Pero las referencias a la situación actual chilena fueron escasas. En cambio, otros filósofos profesionalistas habían hecho referencias explícitas a los problemas del país, la universidad y la filosofía, pero sin alterar sustancialmente los contenidos o los temas de su actividad filosófica. Tal es el caso de Marco Antonio Allendes, profesor de filosofía de la Universidad de Concepción. Su producción filosófica a partir de 1973 no sufrió un cambio radical. Allendes, que centró su atención en la estética y en la filosofía del lejano oriente, no se alejó mayormente de

---

38 *Ercilla*, 9 de enero de 1985, 22-25.

sus preocupaciones centrales. Por ejemplo, en uno de sus principales escritos después del golpe de Estado se incluía un ensayo sobre la unidad del arte y la ciencia<sup>39</sup>. Este interesante tema, desde el punto de vista del conocimiento, tenía poca relación con la situación específica de la filosofía chilena en un momento crítico.

No obstante, Allendes fue uno de los filósofos profesionalistas que salió de los marcos de la disciplina académica para referirse a los problemas concretos de la universidad. En septiembre de 1979, por ejemplo, manifestó públicamente su descontento con la expulsión de profesores en la universidad, refiriéndose específicamente a su colega Humberto Otárola. Sostuvo que el despido de Otárola había sido una medida injustificable y repudiable por parte de las autoridades de la universidad<sup>40</sup>. Con posterioridad, Allendes calificó de "irracional" la intervención militar en las universidades e hizo un llamado para que volvieran a manos de los civiles, en base a que el nombramiento de los Rectores Delegados era perjudicial para la imagen internacional de Chile. Agregó que tanto el hombre de la toga y birrete como el hombre de la espada tenían profesiones respetables, pero no intercambiables. Ante la falta de manejo que los militares tuvieron en las universidades, Allendes llegó a la conclusión de que la experiencia de la intervención militar era "lamentable"<sup>41</sup>. Sus críticas cada vez más abiertas terminaron con su expulsión de la universidad en 1986.

Asimismo, Humberto Giannini, otro filósofo profesionalista con un sólido prestigio intelectual, trascendió los límites de la filosofía académica para hacer frente a ciertas

---

39 Allendes, "La imaginación creadora", 37-44.

40 *Hoy*, 12-18 de septiembre, 1979, 69.

41 *El Sur*, (Concepción), 8 de julio de 1983.

anomalías que, a su juicio, fueron ocasionadas por la intervención militar. En varias ocasiones Giannini manifestó su desacuerdo con el manejo autoritario de los conflictos estudiantiles en las universidades<sup>42</sup>. En momentos difíciles, hizo una elocuente defensa de sus colegas Fernando Ortiz y Armando Cassigoli, el primero capturado por fuerzas de seguridad y desaparecido<sup>43</sup>, y el segundo imposibilitado de retornar a su país desde el exilio. También manifestó su preferencia por un gobierno democrático, incorporándose como miembro activo a la Comisión Chilena de Derechos Humanos. En 1985, presentó su crítica más explícita de la situación de la filosofía bajo el régimen militar. Sus opiniones sobre el tema se realizaron en el contexto de unas declaraciones publicadas por Juan Rivano. En una entrevista con Rogelio Rodríguez, Rivano puso de relieve la precaria situación de los profesionalistas que a su juicio enfrentaban una prueba de fuego, pues intentaban conciliar sus intereses en temas perennes de la filosofía como la libertad y la dignidad humana con la realidad de la represión<sup>44</sup>. Giannini compartía con Rivano la visión de que la filosofía chilena, en su conjunto, se había mantenido en silencio, pero no era mucho más lo que podía hacer. “La gran mayoría de los profesores de filosofía y de los pensadores en Chile habría deseado pronunciarse”, respondió Giannini, “pero la situación universitaria era tal que tuvieron que hacer una elección”<sup>45</sup>.

---

42 “Mediación en Campus Macul”, *Hoy*, 3-9 de diciembre, 1980, 15.

43 Sus restos fueron identificados y entregados a sus familiares en julio de 2012. Había sido detenido el 15 de diciembre de 1976.

44 Rogelio Rodríguez, “Un filósofo en el exilio”, *Pluma y Pincel*, N° 10 (octubre 1983): 32-36.

45 Rodríguez, “Un filósofo que no calla”, *Pluma y Pincel*, N° 16 (julio 1985): 12-14.

Giannini no estaba conforme con la situación de la filosofía chilena, específicamente con el oficialismo de entonces. La filosofía oficialista, declaró, “no solamente ha estado de acuerdo, sino que ha justificado todas las cosas que suceden en este país. Pero quienes la forman no son profesionales para mí”<sup>46</sup>. Según Giannini, los chilenos estaban acostumbrados a que la universidad fuera un centro de actividad intelectual, pero la situación había cambiado. La actividad profesional filosófica solo podía hallarse o bien fuera de las universidades o en otros países en los cuales residían los filósofos chilenos. Giannini conservó sus cargos en la PUC y en la UCH, pero estrechó relaciones con otras instituciones, como la Academia de Humanismo Cristiano. También fue editor de la revista *Teoría*, la que más tarde se convirtió en *Escritos de Teoría*, donde se ofrecía un espacio de discusión a una serie de filósofos no oficiales. Pero, en lo que respecta a su propia obra, Giannini mantuvo una orientación filosófica profesionalista. Aunque escribió sobre temas como el nacionalismo y la ideología, es más representativo su *Tiempo y espacio en Aristóteles* (1982), en el que se ocupa de los aspectos más tradicionales de la disciplina<sup>47</sup>.

En una de sus últimas obras durante el período, Giannini confirmó esta orientación profesionalista. *La “reflexión” co-*

46 *Ibíd.*, 13.

47 Entre los escritos de Humberto Giannini durante el período militar se encuentran “De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)”, *Teoría*, N° 4 (junio 1975): 19-32; “El nacionalismo como texto”, *RF*, 19, N° 1 (diciembre 1980): 37-45; *Desde las palabras* (Santiago, 1981); “La Sociedad de Dios”, *Escritos de Teoría*, 5 (octubre de 1982): 55-69; “Hacia una arqueología de la experiencia”, *RF*, 23-24 (1984): 41-57; “Acerca de la dignidad del hombre”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 2 (1984): 77-87; y “Esquema de una teoría del acto”, *RF*, 27-28 (noviembre 1986): 7-14. Evaluaciones de la obra de Giannini se encuentran en Marcos Aguirre y Cecilia Sánchez (eds.), *Humberto Giannini: Filósofo de lo cotidiano* (Santiago: Lom Ediciones, 2011).

*tidiana* (1987) refleja las preocupaciones filosóficas tradicionales. Es también un intento de acercar el profesionalismo filosófico a la vida humana y a las realidades cotidianas. En este libro, Giannini busca definir un punto en común para la experiencia humana sobre la base de las coordenadas espaciales y temporales. Así, trata los asuntos cotidianos del ser humano en su hogar, su trabajo y en la plaza pública, como también sus percepciones sobre la temporalidad. El propósito de Giannini, con esta propuesta, era establecer las bases para una comunicación humana que se situara en el terreno de las experiencias compartidas. En esta obra, la filosofía se perfila como una disciplina orientada hacia el exterior y cuyo objetivo es contribuir al esclarecimiento de los aspectos significativos de la vida humana. En este sentido, los nexos de este libro de Giannini con sus obras anteriores son más fuertes que los vínculos con la situación política del momento. A pesar de las referencias de Giannini a esta última situación, el régimen militar no influye plenamente en los contenidos de su obra filosófica<sup>48</sup>.

A diferencia de Giannini, la obra filosófica de Jorge Millas se vio profundamente afectada por la intervención militar. Entre los profesionalistas, Jorge Millas asumió una postura abiertamente crítica. Sin embargo, las diferencias entre Jorge Millas y los filósofos críticos no dejan de ser sustanciales, en particular durante el período anterior a 1973 y en el inmediatamente posterior al golpe militar. En 1974, por ejemplo, en un prólogo a *Empresa y universidad* de William Thayer, Millas describió lo que en su opinión habían sido diez años de desorden universitario. Antes de eso, Millas había resistido activamente los intentos de reformar la

---

48 Giannini, *La "reflexión" cotidiana*.

disciplina y la universidad desde su cargo como director del Departamento de Filosofía en la década de 1960. Para él, el advenimiento del régimen militar representaba, en muchos aspectos, un nuevo comienzo para las universidades. Como señaló tras el golpe militar, “nos preguntamos de nuevo por la identidad de la Institución universitaria y por las formas de convivencia y de eficiencia que ella requiere para salvarse”<sup>49</sup>. Esta cautelosa manifestación de esperanza, sin embargo, se transformó en desilusión en 1976. En ese entonces, Millas no solo cambió la orientación de su obra filosófica; se convirtió también en uno de los críticos más acérrimos de la intervención militar en las universidades<sup>50</sup>.

En sus escritos sobre la violencia, Millas expresó su preocupación por la situación del Chile contemporáneo<sup>51</sup>. La violencia, explicó, no solo constituía un tema legítimo de investigación filosófica sino que era de especial relevancia en Chile, en donde ignorar este fenómeno “puede acentuar el peligroso maniqueísmo y fariseísmo de la hora”<sup>52</sup>. Aun más importante fue su disposición de juzgar el valor de las diferentes escuelas filosóficas de acuerdo a la capacidad de estas para hacerse cargo de los problemas concretos de la sociedad. Esta exigencia la hicieron en varias ocasiones los

---

49 Millas, prólogo a William Thayer A., *Empresa y universidad* (Santiago, 1974), 12.

50 Jorge Millas atrajo inmediatamente la atención nacional cuando publicó una fuerte crítica de la intervención militar en las universidades. Véase “Imperativo de confianza en la universidad chilena”, *El Mercurio*, 3 de enero de 1976. El estudio más completo sobre el pensamiento de Jorge Millas en este período es el de Maximiliano Figueroa, *Jorge Millas. El valor de pensar* (Santiago: Ediciones UDP, 2011). Esta obra contiene un valioso prólogo testimonial de Humberto Giannini.

51 Millas, “Las máscaras filosóficas de la violencia”, en Millas y Edison Otero, *La violencia y sus máscaras*.

52 *Ibíd.*, 10.

filósofos críticos durante la década de 1960, cuando la fenomenología y el existencialismo, en particular, eran considerados como escuelas filosóficas que soslayaban este tipo de problemas. La fenomenología, que fue muy popular entre los filósofos oficiales a mediados de los setenta, fue el blanco de las críticas de Millas, quien había contribuido a introducirla en los círculos profesionales.

La razón del cambio de orientación reside en la naturaleza del enfoque de Millas, pues los problemas de la violencia, en su opinión, no podían ser abordados en términos fenomenológicos. Un estudio fenomenológico de la violencia, según Millas, era puramente analítico y conducía a “terminar hablando de mundos que no son de este mundo”<sup>53</sup>. Con la fenomenología en mente, Millas procedió a denunciar a aquellas escuelas filosóficas, incluido el marxismo, que resultaran compatibles con la violencia. Sin admitirlo abiertamente, Millas coincidió tardíamente con las exigencias críticas más importantes de la década de 1960: juzgar el valor de una escuela filosófica no a través de su coherencia interna sino por su capacidad para abordar o evadir los problemas de la sociedad.

A pesar de que fue expulsado de la Universidad Austral por expresar opiniones en Concepción en 1980 contrarias a los intereses del régimen militar, Millas fue restituido como profesor después de una oleada de protestas de los académicos de todo el país, que amenazaron la paz que anhelaban los militares y sus funcionarios en las universidades. Con todo, fue privado de sus responsabilidades administrativas. Estos hechos lo llevaron a dedicar los dos últimos años de su vida a criticar al régimen militar y sus consecuencias en

---

53 Ibid., 20.

las universidades. Aunque estuvo alejado de los compromisos políticos por décadas, Jorge Millas se convirtió en una figura política una vez que renunció definitivamente a la Universidad Austral en 1981 para cumplir con su propio deber que llamó de “autenticidad”<sup>54</sup>. El mismo académico que había denunciado a la universidad por estar muy politizada en el período de reforma y a la “universidad comprometida” del gobierno de la Unidad Popular, ahora denunciaba a la “universidad vigilada” y la “universidad cuartel” del régimen de Pinochet<sup>55</sup>. A juicio de Millas, todos estos modelos de universidad violaban los fundamentos de una genuina convivencia universitaria. Pero la situación que se desarrollaba en las universidades le parecía reflejo de un problema aun mayor, pues consideraba que el problema universitario era “uno de los más agudos en la aguda postración espiritual y cívica del país”<sup>56</sup>. Entre las razones para renunciar se encontraban los poderes “autocráticos” de los Rectores Delegados nombrados por el gobierno militar y la masiva expulsión de académicos. “Después de todo, la presencia de uno cohonesta una situación”<sup>57</sup>, sostuvo. Su renuncia le parecía un asunto de integridad moral e intelectual.

La preocupación de Millas por las universidades chilenas reflejaba el tradicional interés del filósofo en el concepto de educación superior, así como sus propias nociones, desarrolladas a lo largo de décadas, respecto de la universidad. En 1981, publicó *Idea y defensa de la universidad*, una compilación de sus artículos más importantes sobre este tema en

---

54 “La renuncia de Jorge Millas”, *Hoy*, 17-23 de junio de 1981, 15.

55 *Hoy*, 17-23 de noviembre de 1982, 15.

56 *Hoy*, 8-14 de julio de 1981, 73.

57 *Hoy*, 17-23 de noviembre de 1982, 15.



el transcurso de veinte años<sup>58</sup>. En ese sentido, hay una sorprendente continuidad en el pensamiento de Millas, pues mantuvo una postura invariable según la cual la propia universidad debía definir su misión fundamental y ninguna otra entidad debía interferir en su búsqueda de la verdad. La crítica de Millas a los militares era, fundamentalmente, una crítica contra el manejo gubernamental de la educación superior. Estableció una base más amplia para criticar al régimen militar, pero la transición desde una expectativa prudente a la crítica abierta de la dictadura se precipitó a raíz de los asuntos universitarios. Como seguidor de una tradición filosófica que había sido nutrida por el concepto y la institución de la universidad, Millas sintió que el impacto del régimen militar era un golpe directo contra toda una vida de labor filosófica y pensamiento universitario.

Luego de su renuncia a la Universidad Austral, Millas fundó y presidió la Academia Andrés Bello, una asociación de académicos e intelectuales que tomó una postura crítica respecto del régimen militar. Además, se dedicó a la enseñanza privada y, a menudo, expresó sus críticas al gobierno a través de los medios de oposición. A diferencia de la producción de Allendes y Giannini entre los profesionalistas, la obra filosófica de Millas estaba directamente relacionada con sus opiniones políticas. Por ejemplo, en 1982 Millas se encontraba terminando un ensayo sobre Friedrich von Hayek, cuyo pensamiento económico neoliberal fue impulsado en círculos oficiales. Empero, esta unión entre filosofía y política no dio a Millas el sustento que anhelaba. Desde siempre había logrado que sus opiniones fueran oídas, pero,

---

58 Millas, *Idea y defensa*. He comentado este libro en *Estudios Sociales*, 39, N° 1 (1984): 140-143, y también en "The Politics of Higher Education in Latin America", *Latin American Research Review*, 20, N° 1 (1985): 209-221.

como en Concepción en 1980, se le hizo cada vez más difícil disponer de un podio desde el cual dirigirse al público. Cuando la Universidad de Concepción le negó el uso de sus instalaciones, logró encontrar una sala en una parroquia de la ciudad y dio su conferencia en un barrio rodeado por la policía<sup>59</sup>. Por otra parte, su renuncia a la universidad y, en las palabras de Humberto Giannini, la “guerra sistemática y demoledora” a la que fue sometido por sus críticas contra al régimen militar, le causaron al parecer gran pesadumbre<sup>60</sup>. Murió el 8 de noviembre de 1982, a la edad de sesenta y cinco años.

Con la muerte de Millas el futuro de la filosofía profesionalista quedó en cuestión, puesto que la tendencia general de este grupo fue la de mantenerse al margen de las actuaciones y opiniones que pudieran ser interpretadas como políticas. Además, su largo aislamiento cobró un alto precio. Durante quince años, la mayoría de los profesionalistas trabajó fuera de la UCH, frecuentemente en universidades de provincia. Pero, incluso cuando se desempeñaron en Santiago, como en el caso de Humberto Giannini, se encontraban en una posición aislada y en clara desventaja. “Si la filosofía es diálogo, entonces se ha dado en Chile una situación totalmente anómala. Ha sido muy difícil”, señaló Giannini en una entrevista, agregando que “yo he tenido amistades filosóficas fundamentalmente fuera de la universidad”<sup>61</sup>. Su obra escrita, por consiguiente, fue el producto de preocupaciones tradicionales y personales, y no de las consecuencias de un clima intelectual creado por sus colegas. Por otro

---

59 Allendes, entrevista con el autor, Concepción, Chile, 6 de marzo de 1987.

60 Giannini, “Jorge Millas, o del difícil ejercicio del pensar”, *Hoy*, 17-23 de noviembre de 1982, 14.

61 Giannini, entrevista con el autor, Santiago de Chile, 14 de agosto de 1985.

lado, varios profesionalistas se retiraron o se acercaron a su edad de jubilación. Así, su labor de décadas quedó inconclusa, ya que sus instituciones cambiaron o fueron destruidas y sus posibilidades de recuperar el control de la disciplina se disolvieron ante el impacto del período autoritario incluso después del retorno de la democracia.

---

## Los filósofos críticos

Bajo el régimen militar, los profesionalistas como Millas se volvieron críticos; de ahí que existan coincidencias importantes entre estos dos grupos durante el período. Sin embargo, el rasgo distintivo más importante entre los dos sigue siendo la resistencia de los profesionalistas a permitir cambios en su orientación filosófica debido a los acontecimientos sociales y políticos. Los críticos habían librado una larga batalla para incorporar tales preocupaciones en la disciplina y mantuvieron esta actitud, aunque no sin excepciones, durante los años de la dictadura. A diferencia de los profesionalistas, los filósofos críticos no esperaban de la intervención militar una restauración del ejercicio profesional de la actividad filosófica. La naturaleza misma de sus escritos revela cuán conscientes estaban de las implicaciones del régimen militar en la vida nacional y universitaria.

Durante la dictadura, la corriente crítica fue casi totalmente borrada del mapa. El ejemplo principal es el de Juan Rivano, que había sido crítico de la filosofía “comprometida” postulada por los académicos de izquierda de la Facultad de Filosofía de la UCH. Él también había formado parte de un movimiento de oposición universitaria ante las autoridades de esa facultad, entonces dirigida por el historiador y dirigente del Partido Comunista, el fallecido Hernán Ra-

mírez Necochea. Con el apoyo de filósofos profesionalistas como Gastón Gómez Lasa y Cástor Narvarte, y basándose en los principios de la reforma universitaria de 1968, que incluían la autonomía académica de los departamentos, Rivano y otros resistieron los repetidos intentos por introducir un plan de estudios de acuerdo a lineamientos marxistas sin el consenso del Departamento.

Esta oposición contra la política universitaria del gobierno de la Unidad Popular no fue necesariamente bienvenida por el régimen militar. Las nuevas autoridades detectaron los peligros de la actividad crítica y el potencial opositor representado por estos filósofos. Tanto Rivano como Edison Otero (nacido en 1945), un joven profesor de filosofía, fueron interrogados por los militares y expulsados en 1974 en medio del silencio y de la hostilidad de los oficialistas y algunos profesionalistas. El sentido de colegialidad que había existido entre los profesionalistas y los críticos como miembros de la comunidad filosófica, no obstante haber sido mínimo antes de 1973, sufrió un serio quiebre durante el régimen militar. A pesar del poco apoyo de los miembros de su profesión, la falta de cargos contra Rivano y Otero les permitió regresar a sus puestos de trabajo, siendo despedidos nuevamente en 1975. En ese mismo año, Edison Otero fue expulsado de la universidad y Juan Rivano fue expulsado y apresado, en ambos casos sin cargos.

Una importante corriente del pensamiento filosófico chileno fue, así, eliminada de la universidad y forzada a desempeñarse fuera del mundo académico. Esta corriente, no obstante, mantuvo un notable nivel de productividad, teniendo en cuenta los graves obstáculos representados por la ausencia de recursos académicos y, en el caso de Rivano, por el exilio. Debido a la situación extra académica

de esta corriente, los intelectuales como Rivano y Otero buscaron canales alternativos de expresión, lo que a su vez les llevó a establecer relaciones con los centros de investigación social.

La creación, consolidación y crecimiento de varias instituciones de investigación privadas y sin fines de lucro fue uno de los acontecimientos más importantes para la vida intelectual en Chile durante el régimen militar. Estas organizaciones protegieron a numerosos académicos después del golpe y se abocaron a llenar el vacío dejado por el acoso y la eliminación de la investigación universitaria en humanidades y ciencias sociales. La Iglesia Católica proporcionó un apoyo importante a estas organizaciones, al igual que la Fundación Konrad Adenauer y la Fundación Ford, entre otras. Estos centros e instituciones incluyeron la Corporación de Promoción Universitaria (CPU), la Academia de Humanismo Cristiano (AHC), el Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH), CIEPLAN y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)<sup>62</sup>. Todos ellos dieron un importante impulso al estudio de las ciencias sociales. Empero, la investigación de temas filosóficos no fue una prioridad para estas instituciones, en parte debido a la impronta autonomista de la filosofía en el pasado, que le impidió establecer vínculos duraderos con las ciencias sociales. El régimen militar cambió esta relación de manera significativa, aunque no intencionadamente.

---

62. Para un listado de la investigación de organizaciones privadas en Chile, véase María Teresa Lladser, *Centros privados de investigación en ciencias sociales* (Santiago, 1986). Para un análisis de las investigaciones en ciencias sociales en Chile, véase Garretón, *Las ciencias sociales en Chile* (Santiago, 1982) y Corporación de Promoción Universitaria, *Las ciencias sociales en Chile, 1983: Análisis de siete disciplinas* (Santiago, 1983).

A través de la CPU y sus publicaciones *Documentos de Trabajo* y la revista *Estudios Sociales*, Edison Otero comenzó, en 1976, a establecer la base de un estudio de carácter interdisciplinario que le llevó a elaborar vínculos más estrechos entre la filosofía y las ciencias sociales y naturales. En sus escritos, Otero también efectuó una crítica tanto de los obstáculos que, a su parecer, mantenían a las disciplinas separadas, como de las prácticas académicas y profesionalistas en general. “En nuestros días”, afirmó Otero en 1978, “la filosofía académica oficial no juzga necesario cultivar tal ligazón [con otras ciencias] y cree poder bastarse a sí misma con un cultivo escolástico de su pasado”<sup>63</sup>. Otra prueba del interés de Otero en materias comunes a otras ciencias sociales se encuentra en su preocupación por el tema de la violencia. Fue coautor con Jorge Millas del libro *La violencia y sus máscaras*, en donde se postulaba que el problema de la violencia era un tema genuino de investigación filosófica. A diferencia de Millas, sin embargo, utilizó los resultados de las ciencias sociales y naturales para presentar sus puntos de vista sobre este fenómeno. El mismo planteamiento se hizo evidente en el libro posterior de Otero sobre este tema, *Los signos de la violencia* (1979), en donde argumentó a favor de la investigación interdisciplinaria y desarrolló una idea del ejercicio intelectual que, en su pensar, era fundamental para contrarrestar los efectos de la violencia<sup>64</sup>. La reflexión,

---

63 Otero, “Violencia y crisis”, 120. Véase también, de Jeffrey M. Puryear, *Thinking Politics: Intellectuals and Democracy in Chile, 1973-1988* (Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1994).

64 Otero, *Los signos de la violencia*. Un enfoque similar se encuentra en su siguiente libro, *Televisión y violencia* (Santiago, 1984), escrito en colaboración con Ricardo López, su colega en este y otros escritos. Aunque en esta obra Otero se centró en los medios de comunicación y en sus consecuencias sociales, su enfoque más importante continuó siendo la violencia. Como en

a su juicio, proporcionaba un instrumento eficaz contra la violencia desatada en el nombre de convicciones ideológicas y políticas.

Otero logró presentar sus perspectivas a través de organizaciones privadas de investigación, pero la ausencia de un contacto universitario condenó sus opiniones a una circulación restringida. En 1979, creó y dirigió la revista *Carnets*, que alcanzó a publicar solo un número antes de ser clausurada por la dictadura. Luego de su expulsión de la Universidad de Chile, Otero se unió a las filas de profesores universitarios que enseñaron en escuelas secundarias para ganarse la vida. Con el tiempo, debido a su interés en los medios de comunicación, encontró un empleo en una agencia de publicidad. Se mantuvo activo en las organizaciones privadas de investigación, como la CPU y el ICHEH, pero el peso de los años apartado de la universidad, así como las constantes limitaciones en sus esfuerzos, tuvieron su precio. Otero comenzó a alejarse cada vez más de una perspectiva crítica. Su libro *Los derechos de la inteligencia* (1985), una colección de citas de varios intelectuales, compartía la tradicional postura profesionalista de que la “inteligencia” puede jugar un papel social fundamental, siempre que ella misma defina la naturaleza de sus vínculos con la sociedad.

---

otros libros, señaló que las causas de la violencia se encontraban en una red de factores sociales, políticos e ideológicos. Entre otros escritos de Otero se encuentran “El pensador en la caverna”, *Estudios Sociales*, 31, N° 1 (1982): 79-108; “Reivindicación de la filosofía”, *Estudios Sociales*, 48, N° 2 (1986): 195-200; y “Los filósofos y el poder: Un anecdotario”, *Estudios Sociales*, 50, N° 4 (1986): 47-56. Sobre el tema de la violencia, véase también Cástor Narvarte, *Nihilismo y violencia* (Santiago, 1982). Este último pensador permaneció cercano a la corriente profesionalista, como puede apreciarse en su *Problemas de método y teoría* (Santiago, 1981), en donde, a pesar de referirse a la filosofía chilena (pp. 6-7), no menciona su situación bajo el régimen militar.

El concepto de Otero es similar al que los profesionalistas conocían como “vida espiritual”: en ambos casos se crea una distancia entre las actividades de la mente, que supuestamente tienen una dinámica y unos derechos propios, y los intereses de la sociedad<sup>65</sup>. Sin embargo, en su obra hubo un retroceso aun mayor. Otero contribuyó en una publicación gubernamental diseñada para promover, en el ámbito internacional, las actividades culturales del régimen<sup>66</sup>. Al igual que los profesionalistas, que no necesariamente apoyaron al régimen militar y realizaron su trabajo al margen de la política, con este ensayo Otero supo acomodarse a los designios del gobierno.

El régimen militar fue marcadamente intolerante de la actividad crítica y arremetió contra los intelectuales que asumieron una posición de disenso. Este fue el caso de Renato Cristi (nacido en 1941), doctorado por la Universidad de Toronto, que regresó al país para enseñar filosofía en la Universidad de Chile. Antes de volver, Cristi había expresado críticas contra las ideas políticas de Jaime Guzmán, uno de los principales ideólogos del régimen militar<sup>67</sup>. Una vez en Chile, Cristi hizo pública su defensa de la democracia y, tal como Jorge Millas, puso en tela de juicio el neoliberalismo de Friedrich von Hayek. En su opinión y la de su coautor Carlos Ruiz, las ideas de Hayek estaban siendo difundidas por los círculos oficiales porque coincidían con las políticas económicas del régimen militar. A juicio de ellos, tales

---

65 Otero, *Los derechos de la inteligencia* (Santiago, 1985).

66 Otero, “Televisión”, en Ministerio de Relaciones Exteriores, Dirección de Asuntos Culturales e Información Exterior, *Chile cultural* (Santiago, s. f.) 47-52. Este libro no tiene fecha, pero su presentación lleva la firma del ministro Jaime del Valle Allende, quien ocupó el cargo entre 1983 y 1987. Estimo que la publicación data de 1986 ó 1987.

67 *Hoy*, 28 de noviembre al 4 de diciembre, 1979, 75.



ideas se utilizaban para justificar “el dominio avasallador de la economía de mercado”, y las cuestionaron en base a fundamentos morales y éticos<sup>68</sup>. En 1981, Cristi fue expulsado de su cargo de docente. Antes de abandonar el país para aceptar un puesto de profesor visitante en Canadá, declaró que “la tranquilidad sólo está reservada a la filosofía que se cree sirve para legitimar el presente”<sup>69</sup>.

Juan Rivano, que había vivido en el exilio desde 1976, sufrió la más fuerte represalia por parte de los militares. A diferencia de Otero y Cristi, Rivano no podía regresar a Chile ni publicar con regularidad en el país. Fue secuestrado por la policía de Pinochet en 1975 y trasladado a varios centros irregulares de detención de prisioneros (Cuatro Alamos, Tres Alamos y Puchuncaví) creados por los militares después del golpe de Estado. A pesar de la presión internacional para su liberación, los militares lo retuvieron sin cargos durante un año. Tras su liberación, Rivano partió al exilio a Israel y finalmente a Suecia, donde se le concedió asilo. Cuando estuvo en condiciones de reanudar su trabajo, Rivano continuó la línea de pensamiento que había caracterizado su producción durante los primeros años de la década de 1970; es decir, hizo un esfuerzo por conciliar los conceptos filosóficos contemporáneos con los acontecimientos sociales, políticos, culturales y económicos o, bien, por criticar aquellos conceptos por su falta de relación con la realidad.

La producción de Rivano a partir de 1973 abarcó tres categorías principales: lógica y epistemología; filosofía social y política; y literatura. La temática que subyace en sus escritos se relaciona con su convicción de que la complejidad

---

68 Renato Cristi y Carlos Ruiz, “¿Hacia una moral de mercado?”, *Mensaje*, 30, N° 299 (junio 1981): 244.

69 *Hoy*, 23-29 de septiembre, 1981, 17.

de la experiencia humana y social puede ser aprehendida lógicamente. Sostuvo que las categorías lógicas podían ser concebidas de manera que esta complejidad pudiera ser comprendida, en lugar de reducida o negada, como ocurre con la lógica formal, las matemáticas e incluso la dialéctica. Esto le llevó a explorar una variedad de ejemplos, sobre todo del mundo social y político contemporáneo, que, a su juicio, ilustraban cómo la filosofía tradicional y la lógica no podían proporcionar una aprehensión inteligente de la realidad. A pesar de que utilizó una serie de descubrimientos de las ciencias sociales y naturales, sus principales fuentes provenían del campo de la lógica. Incluso su obra literaria es frecuentemente un medio para ilustrar sus preocupaciones lógicas. La lógica siguió siendo su vehículo para referirse a temas disciplinarios y extradisciplinarios.

Escritor prolífico, Rivano recibió una fuerte censura; por ejemplo, las autoridades amenazaron con confiscar un número de *Estudios Sociales* que incluía un artículo suyo en 1982<sup>70</sup>. La *Revista de Filosofía*, que él había editado en el pasado, ahora se negaba a publicar su obra. Fue principalmente a través de las actividades de antiguos alumnos suyos, como Rogelio Rodríguez y Raúl Allende, que la obra de Rivano circuló en Chile después del golpe de Estado. Además, en parte porque no había otro estudioso de la talla y formación de Rivano que hubiera surgido en el campo de la lógica bajo el régimen militar, su obra en esta materia comenzó a publicarse nuevamente en Chile durante la década de 1980. Una segunda edición de su *Lógica elemental* apareció en 1985 y sus *Perspectivas sobre la metáfora* en 1986<sup>71</sup>. En el

---

70 Patricio Dooner, entrevista con el autor, Santiago de Chile, agosto de 1985. Dooner era editor de la revista *Estudios Sociales*.

71 Rivano, *Lógica elemental*; *Perspectivas sobre la metáfora* (Santiago, 1986); y

primer libro, Rivano rindió homenaje a Pedro León Loyola y Marcos Flores, sus mentores en el campo, en un intento por subrayar la continuidad de los estudios lógicos en el país. La lógica, de hecho, había sido una de las bajas de la disciplina, debido a la falta de interés o capacidad de los oficialistas por mantener algún nivel de actividad en este ámbito.

La obra de Rivano sobre filosofía política encontró más obstáculos para su publicación, pero varios de sus artículos aparecieron en la revista *Estudios Sociales* de la CPU<sup>72</sup>. Una entrevista importante apareció en *Pluma y Pincel*, donde Rivano emitió su crítica de la filosofía chilena bajo el régimen militar, en particular su veta profesionalista. Pero el grueso de su producción en el exilio permaneció inédita, incluyendo la versión original de su autobiografía, titulada *Un largo contrapunto* (1986), en que Rivano relata gran parte de su desarrollo intelectual y la historia cultural de Chile desde la década de 1930. La obra narra una historia personal de la educación, cultura y política de la nación a partir de su educación primaria en Cauquenes, su trabajo filosófico en Santiago y sus críticas a la producción literaria y filosófica

---

“Globalización y estrategias lógicas”, *Cuadernos Americanos* (México) 265, N° 2 (marzo-abril 1986): 72-85. Entre sus escritos de lógica se encuentran “Escuela de Copenhague: Implicación y totalidad”, (Lund, 1981); “Peter Zinkernagel y el fracaso de la filosofía”, (Lund, 1982); “Lógica práctica y lógica teórica: Esbozo sobre las ideas de Stephen Toulmin”, (Lund, 1984); “Polanyi: Doctrina del conocimiento tácito”, (Lund, 1985); y “Repetición, reflexión y ambigüedad”, (Lund, 1987).

72 Rivano, “Cliché y sociedad moderna”, *Estudios Sociales*, 41, N° 3 (1984): 129-173; “Remnant y falacia de personalización”, *Estudios Sociales*, 45, N° 3 (1985): 103-155; “Thomas S. Szasz: Psiquiatría e inquisición”, *Estudios Sociales*, 47, N° 1 (1986): 171-196; “Goudsblom: Nihilismo auténtico y nihilismo al alcance de todos”, *Estudios Sociales*, 51, N° 1 (1987): 77-104; y “Karl Popper: Sociedad abierta”, *Estudios Sociales*, 53, N° 3 (1987): 135-183. Véase también su obra *Mitos: Su función social y cultural* (Santiago, 1987).

de Chile. Con anterioridad, Félix Schwartzmann había elaborado un análisis de la historia cultural chilena desde el punto de vista filosófico. En *Un largo contrapunto*, Rivano hace hincapié en los enfrentamientos entre las fuerzas culturales y políticas de la nación. En esta obra sostiene que la cultura en Chile, promovida a través del sistema educativo y validada por gran parte de la literatura y la filosofía, ha sido poco original, y soslaya el enorme desequilibrio existente entre los objetivos superiores y las condiciones materiales del país. Tal como lo había esbozado anteriormente en *Cultura de la servidumbre* en la década de 1960, la cultura chilena resurgía en su *Un largo contrapunto* como una cultura dividida, en la que coexistían tendencias contradictorias que a menudo llevaban sus diferencias a la arena política.

El caso de Rivano demuestra que, a pesar del encarcelamiento, la censura y el acoso del régimen militar, la corriente crítica mantuvo un importante nivel de producción y presencia en el país. Empero, esta corriente se vio seriamente menguada por el prolongado aislamiento de la universidad. Sin acceso a los estudiantes y a los canales para la publicación de parte importante de su trabajo, los críticos se enfrentaron a un futuro de precariedad e incertidumbre. Aun así, a diferencia de los oficialistas, que requirieron del apoyo político y financiero del gobierno para sostener un mínimo nivel de actividad filosófica, los críticos se mantuvieron con poco o ningún apoyo. Los críticos, así como los profesionalistas, fueron capaces de preservar las corrientes centrales de la filosofía en Chile a pesar de los dieciseis años y medio del régimen militar.

Los militares manifestaron tempranamente su hostilidad contra los críticos por el temor del régimen hacia las actividades de oposición en la universidad. La actitud hacia

los profesionalistas fue más ambivalente, pasando del apoyo a la indiferencia y, en último lugar, al acoso y represión en los casos en que los profesionalistas mostraron posturas críticas. Para los militares, solo los oficialistas eran confiables, pues el interés del régimen en la disciplina y la universidad requería el apoyo incondicional de los miembros de la comunidad académica. Así, los militares debilitaron las bases institucionales que habían apoyado el desarrollo de los estudios filosóficos en Chile. Sin embargo, aunque esta política universitaria puede considerarse como draconiana, no llevó a la destrucción total de la comunidad de filósofos, que encontraron medios alternativos de expresión y otras instituciones que los acogieran. Chile, en ese sentido, tuvo mejor suerte que Argentina, donde las políticas represivas militares entre 1976 y 1983 cobraron un alto precio en la vida universitaria y el trabajo intelectual. Ambos países compartieron una experiencia militar represiva similar, pero los cuerpos universitarios en Chile y Argentina tuvieron destinos muy diferentes. Como Tulio Halperín-Dongui ha demostrado, esto se debe a los diferentes procesos de institucionalización de la cultura de ambas naciones<sup>73</sup>. Las universidades chilenas mantuvieron una notable continuidad durante la mayor parte de su historia. Esto permitió a los chilenos seguir trabajando en la configuración de la universidad e incluso reconstituir los grupos de trabajo fuera de ella, al contrario de lo que había sucedido en Argentina. La filosofía chilena puede proporcionar un ejemplo de ello en la medida que, en general, siguió funcionando en

---

73 Tulio Halperín Donghi, "Estilos nacionales". Véase también Gregorio Weinberg, "Aspectos del vaciamiento de la universidad argentina durante los recientes regímenes militares", *Cuadernos Americanos* (Nueva Época) 6, N° 6 (noviembre-diciembre 1987): 204-215.

un contexto institucional. Aunque dispersos o aislados, las grandes figuras del período anterior a 1973 siguieron siendo importantes en el campo e hicieron esfuerzos para salvar algunos de los centros filosóficos y canales de publicación.

Aunque la comunidad filosófica pareció seguir su curso histórico, fue alterada también de manera importante. Los profesionalistas y críticos perdieron el control sobre la disciplina en la UCH frente a los oficialistas. Los militares también asestaron un importante golpe contra la UCH a través de sucesivas purgas y recortes presupuestarios. Además, los intereses de los oficialistas trascendieron las universidades para responder de una mejor forma a los requerimientos del régimen militar. La fragmentación de la Facultad de Filosofía y su separación del antiguo Instituto Pedagógico es un ejemplo del desmantelamiento institucional causado por el régimen y la voluntad del oficialismo dispuesto a respaldarlo.

Chile se diferencia también de Argentina en que mantuvo un cierto nivel de continuidad. Los profesionalistas del pasado siguieron reconociendo a sus colegas y continuaron utilizando las normas que les permitieron funcionar como un grupo cohesionado durante los años 1950 y 1960. Mantuvieron un alto nivel de productividad, se distanciaron intencionalmente de los oficialistas y siguieron marcando el ritmo de la actividad filosófica en Chile. Aun cuando muchos no pudieron seguir trabajando en su universidad tradicional, su influencia sobre el campo no ha podido ser igualada por ningún otro grupo. Aun más, el largo período del régimen militar acercó las concepciones profesionalistas y críticas de la disciplina, que parecían ser completamente incompatibles durante la década de 1960. Ambas concepciones y sus seguidores cargaron con la peor parte

de la censura del gobierno y la represión. A pesar de que seguían siendo totalmente independientes en cuanto a su perspectiva filosófica, los profesionalistas y críticos conservaban vínculos y conexiones que mantenían, en efecto, viva la filosofía profesional, proporcionando así una medida de continuidad con respecto a la evolución histórica de la disciplina.

Más allá de la creación de un oficialismo, la dictadura introdujo, involuntariamente, otros importantes cambios en la filosofía chilena. El régimen militar llevó a muchos, incluyendo a los filósofos profesionalistas, a prestar mayor atención a temas como la violencia y el poder. Estas preocupaciones hicieron que los filósofos tuvieran, a su vez, una mayor capacidad de interacción con la obra de otros científicos sociales y que fueran más sensibles a la idea de que su vocación profesional incluía pronunciarse sobre la situación del país y sus instituciones de educación superior. Lo que esto significaba y a lo que llevaría no era claro en las postrimerías del régimen militar. Lo que sí era evidente, sin embargo, era que una porción significativa, si no la mayor parte, de la actividad filosófica de Chile tuvo lugar fuera de los círculos filosóficos oficiales. Así, el principal conflicto ya no era entre filosofía profesionalista y crítica, sino entre la filosofía oficial, apoyada por el gobierno militar, y una versión crítica y profesional de la disciplina.

## CONCLUSIÓN

Convencido Platón de que el mejor rey era un rey-filósofo, quiso pasar de la teoría a la práctica creando la república ideal con la ayuda de su discípulo Dión. Este esfuerzo se haría material por la supuesta influencia de Dión sobre Dionisio, gobernante de Siracusa, y su favorable disposición hacia la filosofía. Lo que ocurrió, en cambio, fue que esta incursión de Platón en la política casi le costó la vida. Amargado, regresó a Atenas para crear la Academia y dedicar el resto de su vida a la filosofía. Los filósofos y los reyes, como la filosofía y la política, han tenido una difícil coexistencia desde entonces.

La experiencia de Platón con el rey y la política ha obsesionado a los filósofos chilenos desde la Independencia. Pocos han estado dispuestos a acercarse a la política como Platón y, menos aun, a permitir que la política dicte el carácter de sus preocupaciones filosóficas. Pero los filósofos chilenos se asemejan a Platón en el sentido de que han dedicado una parte importante de su pensamiento a la política para tratar de orientar a la sociedad de acuerdo a los principios filosóficos. No obstante, cuando se han enfrentado a las maniobras políticas y a la ideología, han reaccionado con irritación e impaciencia.



Y, sin embargo, los filósofos chilenos han tenido pocos problemas con la política, siempre y cuando esta se mantuviera alejada de su actividad filosófica. Como se ha observado a través de este libro, muchos de los filósofos más importantes de la nación han ocupado cargos políticos de alto nivel. Su rechazo de la política, entonces, se relaciona más con lo que ellos creen debe ser el objeto de la filosofía que con una resistencia total a la participación política. De hecho, no han evitado los compromisos políticos en los momentos en que creyeron que sus puntos de vista sobre la disciplina y la universidad se veían amenazados. Puede que no hayan sido los mejores o más eficaces políticos, pero, sin duda, se encuentran entre los defensores más acérrimos de sus intereses.

¿Por qué, entonces, se esforzaron por mantener la filosofía separada de la política? Los filósofos se han interesado en esta separación por diferentes razones. En primer lugar, es comprensible el temor de estar en desacuerdo con las políticas de los gobiernos de diferentes tendencias ideológicas. Durante el siglo XIX, la cuestión religiosa fue suficientemente delicada para que los filósofos fueran generalmente cautos con sus opiniones al respecto. Pero, tan pronto como notaron que el Estado laico llevaba las de ganar en el conflicto, fueron implacables en sus críticas al catolicismo. Durante el siglo XX, los filósofos atacaron al marxismo porque, de hecho, la mayoría de los gobiernos durante el período tenían sospechas, y eran incluso hostiles, hacia la política marxista. Bajo el régimen militar, los filósofos creyeron que era mejor no comprometerse políticamente bajo un gobierno suspicaz respecto de la política en su conjunto. En todas las épocas, los filósofos han sido lectores perceptivos de los cambios políticos que podían afectar sus intereses.

Otra razón de esta separación es que el ámbito político era restringido dentro de la disciplina filosófica, teniendo los filósofos un interés mayor en cuestiones que trascendían a la propia política, como la metafísica. Los filósofos, al menos los chilenos, tradicionalmente se habían sentido más a gusto analizando las complejidades de la metafísica que las de la política. Se rebelaron contra el positivismo por su rechazo de la metafísica e hicieron hincapié en que la filosofía exigía una vocación especial que fuera más cercana a la meditación que a la política práctica. Asimismo, las trayectorias individuales de los filósofos no se construyeron en base a la experiencia política, sino más bien en base al conocimiento especializado, e incluso esotérico, de los temas filosóficos. Durante el siglo XX, los filósofos encontraron el apoyo para este modelo entre algunos de los profesionales más destacados del ámbito internacional.

Pero quizá la razón más importante para hacer una separación entre filosofía y política tiene que ver con el grado de movilidad que otorgó a los filósofos chilenos. Debido a tal separación, los filósofos han sido capaces de destinar sus energías a ambas esferas al mismo tiempo, y buscar refugio en una en momentos de agitación en la otra. Es evidente que han preferido trabajar en su actividad especializada, pero también se aseguraron de que la puerta de la política —aunque no pertenecieran a ella— permaneciera abierta. Al aceptar nombramientos políticos o al acceder a los canales políticos para hacer su defensa de la filosofía o de los intereses universitarios, los filósofos han cruzado los límites entre la filosofía y la política con frecuencia y a veces con entusiasmo. No pocos filósofos han ocupado la altamente politizada oficina del rector en la universidad u otros importantes cargos en el gabinete de diferentes gobiernos. Sin em-

bargo, el profesionalismo filosófico los ha atraído más que cualquier otra cuestión, incluso hasta el punto de funcionar políticamente para defenderlo. No solo se han sentido parte de la distinguida comunidad de pensadores de la tradición intelectual occidental, sino que han disfrutado también del reconocimiento a su especialización en la forma de publicaciones y congresos nacionales e internacionales y en la gran atención nacional que han recibido en períodos importantes de la historia de la disciplina.

Uno de los efectos más significativos de la dictadura militar fue el debilitamiento de esta separación. Todos los filósofos, excepto los oficialistas, llegaron a un punto en que era imposible sostener un interés por la especialización. Su profesionalismo se fundó en una interacción dinámica con un modelo universitario que favoreció la especialización y que permitió que los filósofos, en gran medida, controlaran sus programas académicos y sus actividades. Bajo el régimen militar perdieron el control sobre la universidad. Asimismo, algunos filósofos con las más intachables credenciales antimarxistas, como Jorge Millas, sufrieron la persecución. Su movilidad estuvo restringida y se vieron obligados a pensar en cómo recuperar el control de su propia disciplina. Su tarea no fue fácil, ya que debieron dirimir entre la posibilidad de unirse a otras fuerzas políticas, teniendo en cuenta las lecciones del período de reforma universitaria, o seguir divididos, sin poder y sin la capacidad de realizar la obra filosófica especializada que tanto les costó obtener.

Tradicionalmente, la actividad filosófica en Chile ha estado asociada a este tipo de problemas nacionales fundamentales, como la relación entre el pensamiento religioso y secular en el siglo XIX y entre la actividad intelectual

y política durante el siglo XX. Los filósofos, para abordar estos problemas, se han inspirado en la propia disciplina filosófica y, por lo general, en autores europeos que han leído selectivamente. Durante el breve período en el que no sufrieron presiones políticas, abordaron los grandes temas filosóficos de la tradición occidental como si fueran propios y aplicables a Chile. No cambiaron su enfoque pese a los grandes cambios políticos que restringieron su actividad filosófica desde el período de reforma universitaria. Unos pocos se interesaron en comprender de una mejor manera la política y la situación nacional. Pero la mayoría continuó concibiendo la filosofía como más allá de las circunstancias nacionales. Lo paradójico de sus intentos es que el diálogo que deseaban mantener con la tradición occidental ha sido más bien un monólogo. Sus obras han sido traducidas solo en contadas ocasiones y son prácticamente desconocidas fuera de Chile. Además, los filósofos chilenos notaron que las dificultades eran cada vez mayores para llevar a cabo un tipo de trabajo filosófico que tenía un impacto menor, si es que lo tenía en absoluto, en un ámbito internacional que se interesaba poco en sus esfuerzos.

Los filósofos han experimentado sutiles evoluciones en la historia educacional, cultural y política del país. Ya sea en la universidad, en la prensa nacional o en la política, han liderado o abordado los esfuerzos de la nación para definir su tradición intelectual, sus principales problemas y el significado de su panorama político en constante cambio. Hacia fines del período estudiado, quedaba por ver si la tradición filosófica establecida por los filósofos chilenos iba a sobrevivir a los estragos de la época militar y, en caso de que esto sucediera, cuáles serían las lecciones que se

debían aprender, en particular en lo relacionado con cuestiones sociales y políticas. Era más que probable que, en el nombre de la disciplina, darían a conocer sus opiniones sobre la nación y su destino.

## BIBLIOGRAFÍA

La siguiente bibliografía está dividida en dos secciones: una de fuentes primarias y otra de fuentes secundarias. La primera sección enumera solo las fuentes filosóficas que están directamente relacionadas con el tema de este libro. No es una lista completa de los escritos filosóficos de los autores analizados, o de todos los filósofos mencionados, ni va más allá del período estudiado. Cuando es pertinente, se citan o actualizan los escritos en las notas. La sección de fuentes secundarias incluye principalmente materiales impresos sobre la historia política, educacional e intelectual de Chile y América Latina, también hasta el momento de terminado este estudio. Sin embargo, en las notas se agregan algunas fuentes publicadas desde 1989.

## **Bibliotecas y archivos**

Archivo Nacional de Chile

Biblioteca Central de la Universidad de Chile, Salas Domingo Edwards Matte y Universitaria

Biblioteca Central Luis David Cruz Ocampo, Universidad de Concepción, Sala Universitaria

Biblioteca Central "Profesor Eugenio Pereira Salas", Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile

Biblioteca de la Fundación La Casa de Bello, Caracas, Venezuela

Biblioteca del Centro Bellarmino

Biblioteca del Congreso Nacional

Biblioteca Museo Pedagógico, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Ministerio de Educación

Biblioteca Nacional de Chile

Seminario Pontificio Mayor, Arquidiócesis de Santiago, Arzobispado de Santiago

## **Diarios y periódicos chilenos**

*Alternativas* (el título cambió a *Opciones* en 1984)

*Anales de la Universidad de Chile*

*Anuario de Filosofía Jurídica y Social*

*El Araucano*

*Atenea: Revista Trimestal de Ciencias, Letras y Artes* (título cambió a *Atenea: Revista de Ciencia, Arte y Literatura* en 1970)

*Boletín de la Universidad de Chile*  
*Cuadernos de Filosofía (Concepción)*  
*Ercilla*  
*Estudios Públicos*  
*Estudios Sociales*  
*Finis Terrae*  
*Historia*  
*Hoy*  
*Huelén*  
*Mapocho*  
*El Mercurio*  
*Las Noticias de Última Hora*  
*Occidente*  
*Pluma y Pincel*  
*¿Qué Pasa?*  
*Realidad*  
*Revista Chilena*  
*Revista Chilena de Historia y Geografía*  
*Revista Chilena de Humanidades*  
*Revista de Educación*  
*Revista de Filosofía*  
*Revista de Santiago*  
*El Siglo*  
*El Sur (Concepción)*  
*Teoría (título cambió a Escritos de Teoría en 1976)*  
*Trilogía*



## Entrevistas

Aparte de las entrevistas formales, me he beneficiado de mi correspondencia con la mayoría de los siguientes filósofos entre 1979 y 1989:

Allendes, Marco Antonio

Echeverría, José

Giannini, Humberto

Gómez Lasa, Gastón

Otero, Edison

Rivano, Juan

Schwartzmann, Félix

Vial Larraín, Juan de Dios

## Fuentes filosóficas

Alberdi, Juan Bautista. "Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea". Vol. 15 de *Escritos póstumos de Juan Bautista Alberdi*. Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi, 1900.

Allendes, Marco Antonio. "La imaginación creadora en la ciencia y el arte". *Atenea: Revista de Ciencia, Arte y Literatura*, 442 (1980): 37-44.

—, "Relación entre religión y filosofía en el pensamiento hindú". *Anales de la Universidad de Chile*, 135 (1965): 131-152.

Atria, Manuel. *Tres ensayos de filosofía de la ciencia*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1981.

Bello, Andrés. *Filosofía del entendimiento y otros escritos filosóficos*. Vol. 3 de *Obras completas*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, 1951.

—, “Discurso pronunciado por el Sr. rector de la Universidad, D. Andrés Bello, en la instalación de este cuerpo el día 17 de septiembre de 1843”. *Anales de la Universidad de Chile*, 1 (1843-44): 139-152.

Bilbao, Francisco. *Obras completas de Francisco Bilbao*. Editado por Manuel Bilbao. 2 tomos. Buenos Aires: Imprenta de Buenos Aires, 1866.

Briseño, Ramón [N.O.R.E.A., pseudónimo]. *Curso de filosofía moderna, para el uso de los colegios hispano-americanos, y particularmente para el de los de Chile: extractado de las obras de filosofía que gozan actualmente de celebridad*. 2 tomos. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1845-1846.

—, “Consideraciones sobre el panteísmo; su refutación y por consiguiente de los sistemas de Spinoza y Hegel”. *Anales de la Universidad de Chile*, 17 (1860): 459-472.

—, *Curso de filosofía moderna. Tomo segundo, que comprende la historia de la filosofía y el derecho natural*. Santiago: Imprenta Nacional, 1866.

—, *Derecho natural o filosofía del derecho. Curso compuesto para la enseñanza del ramo en la sección superior del Instituto Nacional de Chile*. 4° ed. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, de Tornero y Letelier, 1870.

Cárter, Guillermo Juan. “El liberalismo”. *Anales de la Universidad de Chile*, 53-54 (1878): 87-141.

Cofré, Juan Omar. *Becker: Estética y metafísica románticas*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1979.

De la Cuadra, Jorge. *La filosofía de la realidad*. Santiago: Editorial Nascimento, 1949.

- Egaña, Juan. *Tractatus de re logica, metaphisica, et morali pro filiis et alumni Instituti nationalis Jacobo politanae erudiendis* J.E. Santiago: Raimundo Rengifo, 1827.
- Espinoza, Miguel. *Análisis de la imaginación*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1981.
- Fernández Concha, Rafael. *Filosofía del derecho o derecho natural*. Santiago: Imprenta del Correo, 1877; 2° ed. 2 tomos. Barcelona: Tip. Católica, 1887-88; 3° ed., 2 tomos. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1966.
- , *Del hombre en el orden psicológico, en el religioso y en el social*. 2 tomos. Santiago: Imprenta de Emilio Pérez, 1900.
- Finlayson, Clarence. *Dios y la filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1945.
- , *Hombre, mundo y Dios: Visión cristiana de la existencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1953.
- , *Antología*. Editado por Tomás MacHale. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1969.
- Frei Montalva, Eduardo. *La política y el espíritu*. 2° ed. Santiago: Editorial del Pacífico, 1946.
- Giannini, Humberto. "Reflexiones en torno a una obra de Juan Rivano". *Revista de Filosofía*, X, N° 1 (julio 1963): 135-143.
- , *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Santiago: Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, 1965.
- , *El mito de la autenticidad*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1968.
- , "De la liberación a la libertad (Teoría de la Sociedad en Spinoza)". *Teoría*, N° 4 (junio 1975): 19-32.

- , “El nacionalismo como texto”. *Revista de Filosofía*, 19, N° 1 (diciembre 1980): 37-45.
- , *Desde las palabras*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1981.
- , *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1982.
- , “La Sociedad de Dios”. *Escritos de Teoría*, 5 (octubre de 1982): 55-69.
- , “Jorge Millas, o del difícil ejercicio del pensar”. *Hoy*, 17-23 de noviembre de 1982, 14.
- , “Hacia una arqueología de la experiencia”. *Revista de Filosofía*, 23-24 (1984): 41-57.
- , “Acerca de la dignidad del hombre”. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 2 (1984): 77-87.
- , “Esquema de una teoría del acto”. *Revista de Filosofía*, 27-28 (noviembre 1986): 7-14.
- , *La “reflexión” cotidiana: Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Editorial Universitaria, 1987.
- Ginebra, Francisco. *Elementos de filosofía para uso de los colegios de segunda enseñanza*. 6° ed. 2 tomos. Barcelona: Eugenio Subirana, Editor y Librero Pontificio, 1915-1916.
- Gómez Lasa, Gastón. *Del Protágoras al Gorgias*. Escritos Breves, N° 7. Santiago: Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, 1972.
- , *Buscando la inmortalidad del alma. Comentario sobre el Fedón*. Escritos Breves, N° 11. Santiago: Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, 1972.
- , *Sobre el Parménides: Las aporías en torno a las ideas*. Escritos Breves, N° 14. Santiago: Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, 1972.

- , *Platón: El periplo dialógico*. Valdivia: Ediciones de la Universidad Austral de Chile, 1978.
- , *Platón: Aporías dialógicas*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1978.
- , *Platón: Primera agonía*. Valdivia: Departamento de Extensión Académica, Universidad Austral de Chile, 1979.
- , *La institución del diálogo filosófico*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1980.
- , *El expediente de Sócrates*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 1980.
- González, Eugenio. *Introducción a la filosofía: Apuntes de clases*. Santiago: Instituto Pedagógico Universidad de Chile, 1951.
- Jourdain, Carlos. *Nociones de filosofía*. Traducido por Ramón Briseño. 2° ed. rev. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1870. 3° ed. Santiago: Librería de M. Servat, 1882.
- Lagarigue, Jorge. "La filosofía positiva". *Revista Chilena*, 2 (1875): 632-645.
- , "Una conversión a la Religión de la Humanidad". *Revista Chilena*, 14 (1879): 228-246.
- Lagarigue, Juan Enrique. *La Religión de la Humanidad*. 5° ed. Santiago: Fundación Juan Enrique Lagarigue, 1926.
- , "Necesidad de una gran reforma en la enseñanza". *Revista Chilena*, 10 (1878): 384-393.
- Larraín Gandarillas, Joaquín. "Examen de varias cuestiones relativas a la instrucción pública". *Anales de la Universidad de Chile*, 63 (1883): 501-973.
- Lastarria, José Victorino. *Recuerdos literarios. Datos de la historia literaria de la América española y del progreso intelectual de Chile*. 2° ed. Santiago: Librería de M. Servat, 1885.

- , *Lecciones de política positiva*. Tomo 2 de *Obras Completas*. Santiago: Imprenta Barcelona, 1909.
- , “Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile”. *Anales de la Universidad de Chile*, 1 (1843-1844): 199-271.
- Letelier, Valentín. *La lucha por la cultura: Miscelánea de artículos políticos y estudios pedagógicos*. Santiago: Imprenta y Encuadernación Barcelona, 1895.
- , *Filosofía de la educación*. 2° ed. rev. Buenos Aires: Cabaut, 1927.
- Lois, Juan Serapio. *Elementos de filosofía positiva*. 2° ed. 2 tomos. Copiapó: Imprenta de la Tribuna, 1906-1908.
- Loyola, Pedro León. *Lógica formal*. 5° ed. Tomo 3 del *Curso elemental de filosofía*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1935.
- , *Una oposición fundamental en el pensamiento moderno: Causalidad y evolución*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1954.
- , *Hechos e ideas de un profesor*. Santiago: Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, 1966.
- Mann, Wilhelm. “El espíritu general y los ramos de la enseñanza filosófica en el Liceo”. *Anales de la Universidad de Chile*, 137 (1915): 643-707.
- , “La enseñanza de la psicología y de la lógica en el Liceo.” *Anales de la Universidad de Chile*, 137 (1915): 939-977.
- Marín, Ventura. *Elementos de la filosofía del espíritu humano escritos por Ventura Marín para el uso de los alumnos del Instituto Nacional de Chile*. 2 tomos. Santiago: Imprenta de la Independencia, 1834-1835.
- , *Elementos de la filosofía del espíritu humano*. 2 tomos en 1. Santiago: Imprenta Chilena, 1872.

- Martínez Bonati, Félix. *La situación universitaria*. Santiago: Prensas de la Editorial Universitaria, 1965.
- , “La misión humanística y social de nuestra universidad”. *Anales de la Universidad de Chile*, 119 (1960): 114-137.
- Millas, Jorge. *Idea de la individualidad*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile, 1943.
- , *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*. Santiago: Editorial Universitaria, 1960.
- , *El desafío espiritual de la sociedad de masas*. Santiago: Editorial Universitaria, 1962.
- , “Discurso sobre la universidad y su reforma”. *Anales de la Universidad de Chile*, 127 (1963): 249-261.
- , *Idea de la filosofía*. 2 tomos. Santiago: Editorial Universitaria, 1970.
- , *Idea y defensa de la universidad*. Santiago: Editorial del Pacífico; Coedición Corporación de Promoción Universitaria, 1981.
- Millas, Jorge y Edison Otero. *La violencia y sus máscaras*. Santiago: Ediciones Aconcagua, 1978.
- Molina, Enrique. *Filosofía americana: Ensayos*. París: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1914.
- , *De California a Harvard: Estudio sobre universidades norteamericanas y algunos problemas nuestros*. Santiago: Sociedad Imprenta y Litografía Universo, 1921.
- , *Dos filósofos contemporáneos: Guyau - Bergson*. Santiago: Editorial Nascimento, 1925.
- , *Confesión filosófica y llamado de superación a la América hispana*. Santiago: Editorial Nascimento, 1942.

- , *Discursos universitarios*. 2° ed. Santiago: Editorial Nascimento, 1945; 3° ed. Santiago: Editorial Nascimento, 1956.
- , *De lo espiritual en la vida humana*. 2° ed. Santiago: Editorial Nascimento, 1947.
- , *Lo que ha sido el vivir*. Concepción, 1974. Inédito.
- , *Epistolario de Enrique Molina Garmendia*. 14 tomos. Compilado por Miguel Da Costa Leiva. Departamento de Filosofía, Vicerrectoría de Investigación, Universidad de Concepción, 1981-1982. Fotocopia.
- , *La obra inédita de Enrique Molina Garmendia*. 17 tomos. Compilado por Miguel Da Costa Leiva. Departamento de Filosofía, Vicerrectoría de Investigación, Universidad de Concepción, 1984. Mecanografiado.
- Mora, José Joaquín de. *Cursos de lógica y ética según la escuela de Edimburgo*. Lima: Imprenta de José Masías, 1832.
- Munizaga Aguirre, Roberto. *Filosofía de la educación secundaria*. Santiago: Imprenta Rodolfo Quevedo O., 1947.
- Narvarte, Cástor. *Problemas de método y teoría*. Santiago: Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile, 1981.
- , *Nihilismo y violencia: Ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago: Editorial Universitaria, 1982.
- Otero, Edison. *Los signos de la violencia*. Santiago: Editorial Aconcagua, 1979.
- , "Vigencia y crisis de la filosofía". *Estudios Sociales*, 18 (1978): 87-124.
- , "El pensador en la caverna". *Estudios Sociales*, 31, N° 1 (1982): 79-108.



- , *Los derechos de la inteligencia*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1985.
- , “Reivindicación de la filosofía”. *Estudios Sociales*, 48, N° 2 (1986): 195-200.
- , “Los filósofos y el poder: Un anecdotario”. *Estudios Sociales*, 50, N° 4 (1986): 47-56.
- y Ricardo López. *Pedagogía del terror: Un ensayo sobre la tortura*. Editorial Atena, 1989.
- Oyarzún, Luis. *Temas de la cultura chilena*. Santiago: Editorial Universitaria, 1967.
- Pinto, Aníbal. “Consideraciones sobre el método filosófico”. *Anales de la Universidad de Chile*, 9 (1852): 154-167.
- Rivano, Juan. “Análisis crítico de algunas concepciones de la conciencia y el yo”. *Revista de Filosofía*, III, N° 3 (diciembre 1956): 41-53.
- , “Sobre el principio de identidad”. *Revista de Filosofía*, IV, N° 1 (abril 1957): 34-48.
- , “Sentencia, juicio y proposición”. *Revista de Filosofía*, V, N° 1 (mayo 1958): 15-30.
- , “Ciencia, realidad y verdad”. *Revista de Filosofía*, V, N° 3 (diciembre 1958): 43-58.
- , “Sobre la naturaleza general del método científico”. *Revista de Filosofía*, VI, N° 1 (julio 1959): 43-77.
- , “El principio de la evidencia apodíctica en la filosofía de E. Husserl”. *Revista de Filosofía*, VI, N° 2-3 (diciembre 1959): 45-57.
- , “Experiencia del error y doctrina del conocimiento”. *Revista de Filosofía*, VII, N° 1-2 (junio 1960): 103.
- , “Sobre la filosofía de Bradley”. *Apariencia y realidad de*

- Francis H. Bradley, 2 tomos, xiii-lxxi. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1961.
- , “Motivaciones para la filosofía de Bradley”. *Anales de la Universidad de Chile*, 119 (1961): 7-14.
- , “La filosofía hegeliana de la historia”. *Revista de Filosofía*, VIII, N° 2-3 (noviembre 1961): 57-84.
- , *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*. Santiago: Comisión Central de Publicaciones de la Universidad de Chile, 1962.
- , “Dialéctica y situación absoluta”. *Mapocho*, 3 (marzo 1963): 110-124.
- , *Desde el abandono*. Santiago, 1963. Mecanografiado.
- , *Curso de lógica antigua y moderna*. Santiago: Editorial Universitaria, 1964, 2° ed., 1972.
- , *Desde la religión al humanismo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1965.
- , *El punto de vista de la miseria*. Santiago: Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, 1965.
- , “Sobre la clasificación de las ciencias”. *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 158 (enero-marzo 1965): 23-68.
- , “Religión y seguridad”. *Mapocho*, 8 (febrero 1965): 165-173.
- , *Contra sofistas*. Santiago: Encuadernadora Hispano-Suiza, 1966.
- , *Cultura de la servidumbre: Mitología de importación*. Santiago: Editorial Santiago, 1969.
- , *Enajenación: Una clave para comprender el marxismo*. Santiago: Editorial Santiago, 1969. 2° ed., 1971.

- , “El anteproyecto de estatuto orgánico de la Universidad de Chile: Improvisación estructuralista”. *Revista de Filosofía*, 14, N° 1 (1969): 47-51.
- , “Tesis sobre la totalización tecnológica”. En *el límite*, ed. Centro de Alumnos de Filosofía, Universidad de Chile, 57-58. Santiago: Talleres de R. Neupert, 1971.
- , *Lógica elemental*. Santiago: Editorial Universitaria, 1972; 2° ed., 1985.
- , *Filosofía en dilemas - El pensamiento de McLuhan*. Santiago: Prensa Latinoamericana, 1972.
- , “Cliché y sociedad moderna”. *Estudios Sociales*, 41, N° 3 (1984): 129-173.
- , “Remnant y falacia de personalización”. *Estudios Sociales*, 45, N° 3 (1985): 103-155.
- , *Perspectivas sobre la metáfora*. Santiago: Editorial Universitaria, 1986.
- , “Globalización y estrategias lógicas”. *Cuadernos Americanos* (México) 265, N° 2 (marzo-abril 1986): 72-85.
- , “Thomas S. Szasz: Psiquiatría e inquisición”. *Estudios Sociales*, 47, N° 1 (1986): 171-196.
- , *Un largo contrapunto*. Lund, 1986. Versión original mecanografiada.
- , “Goudsblom: Nihilismo auténtico y nihilismo al alcance de todos”. *Estudios Sociales*, 51, N° 1 (1987): 77-104.
- , “Karl Popper: Sociedad abierta”. *Estudios Sociales*, 53, N° 3 (1987): 135-183.
- , *Mitos: Su función social y cultural*. Santiago: Pehuén, 1987.
- Schwartzmann, Félix. *El sentimiento de lo humano en América; ensayo de antropología filosófica*. Tomo 1, Santiago: Universidad de Chile, 1950.

- , *El sentimiento de lo humano en América; antropología de la convivencia*. Tomo 2 Santiago: Universidad de Chile, 1953.
- , “Sistemas cerrados y leyes de la naturaleza”. *Revista de Filosofía*, III, N° 3 (diciembre 1956): 28-40.
- , “Significado de las relaciones entre naturaleza e historia para el conocimiento histórico”. *Revista de Filosofía*, IV, N° 2 (diciembre 1957): 28-37.
- , “Sentido de la expresión en el arte budista”. *Revista de Filosofía*, V, N° 1 (mayo 1958): 3-14.
- , *Teoría de la expresión*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.
- , “La función social del Estado en el último cuarto del siglo XX”. Separata de *Escritos de Teoría*, 1979.
- , “Cultura nacional y mundialidad como forma de poder”. *Atenea: Revista de Ciencia, Arte y Literatura*, 442 (1980): 113-120.
- , “Carácter nacional e identidad nacional”. *Revista de Santiago*, 2 (1982): 27-34.
- , “Subdesarrollo, ciencia y anticiencia”. *Trilogía*, 4, N° 7 (diciembre de 1984): 7-12.
- , “Utopía, fin de mundo y tercer mundo”. *Estudios Sociales*, 45, N° 3 (1985): 83-102.
- Soler Grima, Francisco. *Hacia Ortega*. Santiago: Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, 1965.
- Stahl, Gerold. *Elementos de metalógica y metamatemáticas*. Santiago: Editorial Universitaria, 1964.
- , *Elementos de metamatemáticas*. Santiago: Editorial Universitaria, 1973.

- Torretti, Roberto. *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.
- , “Poder político y opresión”. *Revista de Filosofía*, 9, N° 1-2 (1962): 35-48.
- Varas, José Miguel. *Lecciones elementales de moral*. Santiago: Imprenta de la Independencia, 1828.
- Varas, José Miguel y Marín, Ventura. *Elementos de ideología*. Santiago: Imprenta de la Independencia, 1830.
- Vial Larraín, Juan de Dios. *Metafísica cartesiana*. Santiago: Editorial Universitaria, 1971.
- , *Tres ideas de la filosofía y una teoría*. Santiago: Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile, 1979.
- , *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*. Santiago: Editorial Universitaria, 1980.
- , *Una ciencia del ser*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1987.
- , “Acerca de la filosofía”. *Revista de Filosofía*, 8, N° 1 (julio 1961): 91-113.
- , “Universidad y educación”. *Finis Terrae*, 35 (1962): 43-59.
- , “Consistencia metafísica de la filosofía”. *Revista de Filosofía*, 8, N° 2-3 (noviembre 1961): 45-55.
- , “Idea de la universidad”. En *La universidad en tiempos de cambio*, 7-12. Santiago: Editorial del Pacífico, 1965.
- , “Militares, aventureros, ideólogos”. *El carácter chileno*, ed. Hernán Godoy Urzúa. Santiago: Editorial Universitaria, 1976.
- , “El designio histórico de la universidad”. *Realidad*, 16 (1980): 33-44.

—, *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*. Santiago: Editorial Universitaria, 1980.

### Fuentes secundarias

Abellán, José Luis. *Filosofía española en América, 1936-1966*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.

Altbach, Philip G., ed. *University Reform: Comparative Perspectives for the Seventies*. Cambridge: Schankman Publishing Company, 1974.

Amunátegui, Miguel Luis. *Don José Joaquín de Mora: Apuntes biográficos*. Santiago: Imprenta Nacional, 1888.

—, *Vida de don Andrés Bello*. Santiago: Imprenta Pedro G. Ramírez, 1882.

Amunátegui Solar, Domingo. *Los primeros años del Instituto Nacional, 1813-1835*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1889.

—, *El Instituto Nacional bajo los rectorados de don Manuel Montt, don Francisco Puente y don Antonio Varas, 1835-1845*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1891.

—, *El progreso intelectual y político de Chile*. Santiago: Editorial Nascimento, 1936.

—, *Recuerdos del Instituto Nacional*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1941.

Angell, Alan. "Chile After Five Years of Military Rule". *Current History* (febrero 1979): 58-61.

Ardao, Arturo. "Assimilation and Transformation of Positivism in Latin America". *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963): 515-522.

- , “Bello y la filosofía latinoamericana”. En Fundación La Casa de Bello. *Bello y la América Latina*, 179-191. Caracas: Fundación La Casa de Bello, 1982.
- Ashby, Eric. *Technology and the Academics: An Essay on Universities and the Scientific Revolution*. Londres: Macmillan, 1966.
- Astorquiza, Fernando, ed. *Bio-Bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*. Santiago: Universidad de Chile - Instituto Profesional de Santiago, 1982.
- , *Bio-Bibliografía de la filosofía en Chile desde 1980 hasta 1984*. Santiago: Universidad de Chile-Instituto Profesional de Santiago, 1985.
- Atria, Manuel. “El pensamiento metafísico de Clarence Finalyson”. *Mapocho*, 23 (1970): 71-82.
- Atria B., Raúl, Eduardo Acuña A., Patricio Dooner D., Edmundo López H. y Ernesto Moreno B. *Actores sociales y cambio institucional en las reformas universitarias chilenas*. Santiago: Corporación de Promoción Universitaria, 1973.
- Bader, Thomas. “Early Positivist Thought and Ideological Conflict in Chile”. *The Americas*, 26 (febrero 1970): 376-393.
- Barceló Larraín, Joaquín. “Observaciones acerca de la enseñanza de la filosofía en la educación superior”. *La filosofía en América*, ed. Ernesto Mayz Vallenilla, 2 tomos, 1: 53-54. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.
- , “Los programas de postgrado de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación de la Universidad de Chile”. *Revista Chilena de Humanidades*, 2 (1982): 11-18.
- , “La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX”. *Bio-Bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, ed. Fernando Astorquiza, 109-112.

- Santiago: Universidad de Chile - Instituto Profesional de Santiago, 1982.
- Barros Arana, Diego. *Un decenio de la historia de Chile*. 2 tomos. Santiago: Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, 1913.
- , “Fragmentos del discurso de Diego Barros Arana con motivo del cincuentenario de la universidad en 1893”. *Boletín de la Universidad de Chile*, 35 (noviembre 1962): 42-44.
- Bazán, Armando. *Vida y obra del maestro Enrique Molina*. Santiago: Editorial Nascimento, 1954.
- Benjamin, Harold. *Higher Education in the American Republics*. Nueva York: McGraw-Hill, 1965.
- Biagini, Hugo E. “Pensamiento e ideologías en la Argentina” (1950-1959). *Ideas en Ciencias Sociales*, 6 (1987): 39-54.
- Blakemore, Harold. “Chile from the War of the Pacific to the World Depression, 1880-1930”. En *The Cambridge History of Latin America*. Editado por Leslie Bethell, vol. 5, 499-551. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Nueva York: Simon & Schuster, 1987.
- Boas, George. *French Philosophies of the Romantic Period*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1925.
- Bonilla, Frank y Myron Glazer. *Student Politics in Chile*. Nueva York: Basic Books, 1970.
- Bowers, Claude G. *Chile Through Embassy Windows: 1939-1953*. Nueva York: Simon and Schuster, 1958.
- Brunner, José Joaquín. *Informe sobre la educación superior en*



- Chile. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1986.
- Brunner, José Joaquín y Angel Flisfisch. *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1983.
- Burnett, Ben G. *Political Groups in Chile: The Dialogue Between Order and Change*. Austin y Londres: University of California Press, 1974.
- Caldera, Rafael. *Andrés Bello*. Caracas: Parra León Hermanos, 1935.
- Campbell, Margaret. "Education in Chile: 1810-1842". *Journal of Inter-American Studies*, 1 (julio 1959): 353-375.
- Campos Harriet, Fernando. *Desarrollo educacional, 1810-1960*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1960.
- Centro de Alumnos de Filosofía, Universidad de Chile. "La reforma universitaria: Espejismo y verdad". *Revista de Filosofía*, 14, N° 1 (1969): 5-15.
- , ed. *En el Límite*. Santiago: Talleres de R. Neupert, 1971.
- , ed. *En el Límite 2*. Santiago: Talleres de R. Neupert, 1972.
- Cifuentes, Abdón. *Memorias*. 2 tomos. Santiago: Editorial Nascimento, 1936.
- Collier, Simon. *Ideas and Politics of Chilean Independence, 1808-1833*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- , "The Historiography of the Portalian Period (1830-1891) in Chile". *Hispanic American Historical Review*, 57, N° 4 (noviembre 1977): 660-690.
- , "Evolución política, institucional, social y cultural de Chile entre 1829 y 1865". En Fundación La Casa de Bello. *Bello y Chile*, vol. 1, 25-50. Caracas: Fundación La Casa de Bello, 1981.

- , "Chile from Independence to the War of the Pacific." En *The Cambridge History of Latin America*. Editado por Leslie Bethell, vol. 3, 538-613. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Constable, Pamela y Arturo Valenzuela. "Is Chile Next?". *Foreign Affairs*, N° 63 (verano 1986): 58-75.
- Correa, Raquel, Malú Sierra y Elizabeth Subercaseaux. *Los generales del régimen*. Santiago: Editorial Aconcagua, 1983.
- Crawford, William Rex. *A Century of Latin American Thought*. Ed. revisada. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Cristi, Renato. "El gesto filosófico de Lastarria". *Teoría*, 5-6 (diciembre 1975): 3-14.
- Cristi, Renato y Carlos Ruiz, "¿Hacia una moral de mercado?". *Mensaje*, 30, N° 299 (junio 1981): 244.
- Da Costa Leiva, Miguel. "El pensamiento filosófico de Enrique Molina". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1978.
- , "El pensamiento de Enrique Molina Garmendia". *Bio-Bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, 95-112. Santiago: Universidad de Chile - Instituto Profesional de Santiago, 1982.
- Davie, George Elder. *The Democratic Intellect: Scotland and Her Universities in the Nineteenth Century*. 2° ed. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1964.
- Davis, Harold Eugene. *Latin American Thought: A Historical Introduction*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1972. Reimpreso Nueva York: The Free Press, 1974.

- Davis, Nathaniel. *The Last Two Years of Salvador Allende*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1985.
- De la Barra, Eduardo. *El embrujamiento alemán*. Santiago: Establecimiento Poligráfico Roma, 1899.
- Dinwiddy, J. R. "Liberal and Benthamite Circles in London, 1810-1829". *Andrés Bello*, ed. John Lynch, 119-136. Richmond, Surrey: The Richmond Publishing Co., 1982.
- Donoso, Armando. *Bilbao y su tiempo*. Santiago: Talleres de la Empresa Zig-Zag, 1913.
- Donoso, Ricardo. *Recopilación de leyes, reglamentos y decretos relativos a los servicios de la enseñanza superior*. Santiago: Imprenta de la Dirección General de Prisiones, 1937.
- , *Las ideas políticas en Chile*. Colección Tierra Firme, N° 23. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.
- , "El Instituto Pedagógico: Tres generaciones de maestros". *Journal of Inter-American Studies*, 6 (enero 1964): 5-16.
- Dooner, Patricio e Iván Lavados, eds. *La universidad latinoamericana: Visión de una década*. Santiago: Corporación de Promoción Universitaria, 1979.
- Drake, Paul W. *Socialism and Populism in Chile, 1932-52*. Urbana, Chicago y Londres: University of Illinois Press, 1978.
- , "Chile". En *The Spanish Civil War, 1936-39. American Hemispheric Perspectives*. Editado por Mark Falcoff y Fredrick B. Pike, 245-290. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1982.
- , "El impacto académico de los terremotos políticos: Investigaciones de la historia chilena en inglés, 1977-1983". *Alternativas*, N° 2 (enero-abril 1984): 56-78.
- , "Chile, 1932-1958". En *The Cambridge History of Latin*

- America*. Editado por Leslie Bethell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Echeverría Yáñez, José R. *La enseñanza de la filosofía en la universidad hispanoamericana*. Washington, D.C.: Unión Panamericana, 1965.
- Edward Vives, Alberto. *La fronda aristocrática: Historia política de Chile*. 4° ed. Santiago: Editorial del Pacífico, 1945.
- Encyclopedia of Higher Education*. "University Reform", por Philip G. Altbach, 4263-4273.
- Escobar, Roberto. "Clarence Finlayson: el filósofo que regresó del silencio". *Revista Interamericana de Bibliografía*, 20, N° 4 (1970): 459-463.
- , *La filosofía en Chile*. Santiago: Universidad Técnica del Estado, 1976.
- Eyzaguirre, Jaime. *Chile durante el gobierno de Errázuriz Echaurren*. 2° ed. Santiago: Empresa Editora Zig-Zag, 1957.
- Fagen, Patricia Weiss. *Chilean Universities: Problems of Autonomy and Dependence*. Comparative Political Series, vol. 4. Beverly Hills: Sage Publications, 1973.
- Fariás, Víctor. *Heidegger et le nazisme*. París: Editions Verdier, 1987.
- Farrell, Joseph P. *The National Unified School in Allende's Chile: The Role of Education in the Destruction of a Revolution*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1986.
- Feliú Cruz, Guillermo. *La fundación del Instituto Nacional*. Santiago: Imprenta Cultura, 1950.
- , *La Universidad de Chile: Universidad de América*. 2° ed. Santiago: Departamento de Extensión Cultural, Universidad de Chile, 1953.

- , “El Instituto Pedagógico bajo la dirección de Domingo Amunátegui Solar, 1892-1922”. *Mapocho*, 3 (1965): 11-43.
- , *Ramón Briseño: Vida y obra del primer bibliógrafo chileno, 1814-1910*. Santiago: Editorial Universidad Católica, 1966.
- , ed. *Estudios sobre Andrés Bello*. Santiago: Fondo Andrés Bello, 1966.
- Fernández Larraín, Sergio. *Cartas a Bello en Londres, 1810-1829*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1968.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. 6° ed. 4 tomos. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Figueroa, Virgilio. *Diccionario histórico, biográfico y bibliográfico de Chile*. 5 tomos. Santiago: Establecimientos Gráficos Balcells, 1928-1931.
- Fischer, Kathleen B. *Political Ideology and Educational Reform in Chile, 1964-1976*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1979.
- Fleet, Michael. “Academic Freedom and University Autonomy in Chile”, *Latin American Studies Association Newsletter*, 8, N° 2 (junio 1977): 23-38.
- Flisfisch, Ángel. “Elementos para una interpretación de los procesos de reforma en la Universidad de Chile, 1950-1973”. FLACSO Documento Preliminar N° 19. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, septiembre de 1981.
- Fogg, Stephen Lockhart. “Positivism in Chile and its Impact on Education Development and Economic Thought, 1870-1891”. Tesis doctoral, New York University, 1978.
- Fronzizi, Risieri. “Tendencies in Contemporary Latin American Philosophy”. *Inter-American Intellectual Exchange*, 35-48. Austin: University of Texas Press, 1943.

- , “¿Hay una filosofía Iberoamericana?” *Realidad*, 3 (1948): 158-170.
- Fronzizi, Risieri y Jorge J. E. Gracia. *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Fuentealba H., Leonardo. “Filosofía de la historia en Letelier”. *Revista Chilena de la Historia y Geografía*, 127 (enero-diciembre 1959): 313-351.
- Fuenzalida, Edmundo. “The Reception of Scientific Sociology in Chile”. *Latin American Research Review*, 18, N° 2 (1983): 95-112.
- Fuenzalida Grandón, Alejandro. *Lastarria y su tiempo*. 2 tomos. Santiago: Imprenta Cervantes, 1893.
- Galdames, Luis. *Historia de Chile*, 13° edición. Santiago: Empresa Editora Zig-Zag, 1952.
- , *Educación económica e intelectual*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1912.
- , *La Universidad de Chile, 1843-1934*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile, 1934.
- , *Valentín Letelier y su obra, 1852-1919*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1937.
- García Bacca, Juan David. “Introducción general a las obras filosóficas de Andrés Bello”. En Andrés Bello, *Obras completas*, tomo 3. Caracas: Fundación La Casa de Bello, 1984.
- Garretón, Manuel Antonio. *Las ciencias sociales en Chile*. Santiago, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1982.
- , *El proceso político chileno*. 2° ed. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1983.

- , “Universidad y política en los procesos de transformación y reversión en Chile, 1967-1977”. *Estudios Sociales*, 26, N° 4 (1980): 83-109.
- , “The Political Evolution of the Chilean Military Regime and Problems in the Transition to Democracy”. En *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America*, editado por Guillermo O’Donnell, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead, 95-122. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Garretón, Manuel Antonio y Tomás Moulian. *La Unidad Popular y el conflicto político en Chile*. Santiago: Ediciones Minga, 1983.
- Gill, Clark G. *Education and Social Change in Chile*. Washington D.C.: U.S. Department of Health, Education, and Welfare, Office of Education, 1966.
- Godoy Urzúa, Hernán. *El carácter chileno*. 2° ed. Santiago: Editorial Universitaria, 1976.
- Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. 2° ed. Santiago: Editorial Universitaria, 1986.
- González, Eugenio. “El rol de la universidad en el proceso para el cambio social”, *Boletín de la Universidad de Chile*, 57 (junio 1965): 4-7.
- Gracia, Jorge J. E., ed. *Latin American Philosophy in the Twentieth Century: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1986.
- , “Philosophical Analysis in Latin America”. *History of Philosophy Quarterly*, 1, N° 1 (enero 1984): III-122.
- Gracia, Jorge J. E. e Iván Jaksić. “The Problem of Philoso-

- phical Identity in Latin America". *Inter-American Review of Bibliography*, 34, N° 1 (1984): 53-71.
- , "Philosophical Bases of Unbelief in Latin America", *Encyclopedia of Unbelief*. Editado por Gordon Stein, vol. 2, 385-393. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books, 1985.
- Gracia, Jorge J. E., Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal, eds. *Philosophical Analysis in Latin America*. Dordrecht, Boston, Lancaster: D. Reidel Publishing Co., 1984.
- Grases, Pedro. *Estudios sobre Andrés Bello*. 2 tomos. Barcelona: Seix Barral, 1981.
- Guirao Massif, Ana. *Historia de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile hasta la fundación del Instituto Pedagógico, 1843-1889*. Vol. 1 de *Memorias de los Egresados*. Santiago: Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, 1957.
- Hamuy, Eduardo. *El problema educacional del pueblo de Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1961.
- Hale, Charles A. "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930". En *The Cambridge History of Latin America*, editado por Leslie Bethell, vol. 4, 367-441. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Halévy, Elie. *The Growth of Philosophical Radicalism*. Nueva York: Kelly and Millman, 1949.
- Halperín Donghi, Tulio. *Historia de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.
- , *Historia contemporánea de América Latina*. 2° ed. Madrid: Alianza Editorial, 1970.



- , “Estilos nacionales de institucionalización de la cultura e impacto de la represión: Argentina y Chile”. En *Represión y reconstrucción de una cultura: El caso argentino*, editado por Saúl Sosnowski, 27-48. Buenos Aires: EUDÉBA, 1988.
- Hanisch Espíndola, Walter, S. J. *En torno a la filosofía en Chile, 1594-1810*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 1963.
- , *Rousseau, la ideología y la escuela escocesa en la filosofía chilena, 1828-1830*. Santiago: Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile, 1968.
- , “Andrés Bello y su pensamiento filosófico en Chile, 1829-1865”. En Fundación La Casa de Bello, *Bello y Chile*, vol. 1, 259-316. Caracas: Fundación La Casa de Bello, 1981.
- , “La Facultad de Teología de la Universidad de Chile, 1842-1927”. *Historia*, 20 (1985): 47-135.
- Harrison, John P. “The Role of the Intellectual in Fomenting Change: The University”. En *Explosive Forces in Latin America*, editado por John J. TePaske y Sydney Mettleton Fisher, 27-42. Columbus: Ohio State University Press, 1964.
- Hojman, David E., ed. *Chile After 1973: Elements for the Analysis of Military Rule*. Liverpool: The University of Liverpool, 1985.
- Huneus Gana, Jorge. *Cuadro histórico de la producción intelectual de Chile*. Santiago: Biblioteca de Escritores de Chile, 1910.
- Huneus Madge, Carlos. *La reforma en la Universidad de Chile*. Santiago: Corporación de Promoción Universitaria, 1973.
- Jaksić, Iván. “The Philosophy of Juan Rivano: The Intellectual Background of the University Reform Movement of 1968 in Chile”. Tesis doctoral, State University of New York at Buffalo, 1981.

- , “El pensamiento de Eduardo Frei Montalva”. *Estudios Sociales*, 32, N° 2 (1982): 123-128.
- , “Philosophy and University Reform at the University of Chile, 1842-1973”. *Latin American Research Review*, 19, N° 1 (1984): 57-86.
- , “*Idea y defensa de la universidad* (Jorge Millas)”. *Estudios Sociales*, 39, N° 1 (1984): 140-143.
- , “The Influence of Positivism on Latin American Educational Thought: The Case of Chile and Valentín Letelier”. En *Latin American Education: A Quest for Identity*, editado por Nancy J. Nystrom, 59-72. New Orleans: Thayer Stone Center for Latin American Studies, Tulane University, 1985.
- , “Philosophia Perennis en tiempos pretorianos: La filosofía chilena desde 1973”. *Cuadernos Americanos*, 259, N° 2 (marzo-abril 1985): 59-87.
- , “The Politics of Higher Education in Latin America”. *Latin American Research Review*, 20, N° 1 (1985): 209-221.
- , “La vocación filosófica en Chile”. *Cuadernos Americanos* (Nueva Epoca) 2, N° 8 (marzo-abril 1988): 21-42.
- Jobet, Julio César. *Valentín Letelier y sus continuadores: Darío Salas, Luis Galdames y Pedro Aguirre Cerda*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria, 1954.
- , *Doctrina y praxis de los educadores representativos chilenos*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1970.
- Jorrín, Miguel y John D. Martz. *Latin American Political Thought and Ideology*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1970.
- Kilgore, William J. “The Development of Positivism in Latin America”. *Inter-American Review of Bibliography*, 19 (1969): 23-42.

- , “Notes on the Philosophy of Education of Andrés Bello”. *Journal of the History of Ideas*, 22 (octubre-diciembre 1961): 555-560.
- Kinsbruner, Jay. *Chile: A Historical Interpretation*. Nueva York: Harper & Row, Publishers, 1973.
- Kirberg, Enrique. *Los nuevos profesionales: Educación universitaria de trabajadores en Chile: UTE, 1968-1973*. Guadalajara: Instituto de Estudios Sociales, Universidad de Guadalajara, 1981.
- Krebs, Ricardo, ed. *Catolicismo y laicismo: Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile, 1875-1885*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1981.
- Labarca, Amanda. *Historia de la enseñanza en Chile*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1939.
- La Casa de Bello. *Bello y Caracas*. Caracas: La Casa de Bello, 1979.
- , *Bello y Londres*. 2 tomos. Caracas: La Casa de Bello, 1981
- , *Bello y Chile*. 2 tomos. Caracas: La Casa de Bello, 1981.
- , *Bello y la América Latina*. Caracas: La Casa de Bello, 1982.
- Levy, Daniel C. *Higher Education and the State in Latin America: Private Challenges to Public Dominance*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1986.
- , “Student Politics in Contemporary Latin America”. *Canadian Journal of Political Science*, 14 (junio 1981): 353-76.
- , “Chilean Universities Under the Junta: Regime and Policy”. *Latin American Research Review*, 21, N° 3 (1986): 95-128.
- Lipp, Solomon. *Three Chilean Thinkers*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1975.
- Lipset, Seymour Martin y Aldo Solari, eds. *Elites in Latin America*. Nueva York: Oxford University Press, 1967.

- Lladser, María Teresa. *Centros privados de investigación en ciencias sociales*. Santiago: Academia de Humanismo Cristiano, 1986.
- Loveman, Brian. *Chile: The Legacy of Hispanic Capitalism*. Nueva York: Oxford University Press, 1979; 2° ed. revisada, 1988.
- , "Military Dictatorship and Political Opposition in Chile, 1973-1986". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 28, N° 4 (1986-87): 1-38.
- Lynch, John, ed. *Andrés Bello: The London Years*. Richmond, Surrey: The Richmond Publishing Co., 1982.
- Maier, Joseph y Richard W. Weatherhead, eds. *The Latin American University*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1979.
- Mann, Wilhelm. *Chile luchando por nuevas formas de vida*. 2 tomos. Santiago: Prensas de la Editorial Ercilla, 1935.
- , "Jorge Enrique Schneider: Su acción en el progreso de la filosofía". *Anales de la Universidad de Chile*, 117 (1905): 1-17.
- Martínez, Agustín. "Clarence Finlayson (1913-1954)", *Finis Terrae*, 1 N° 3 (1954): 53-56.
- Medina, José Toribio. *Historia de la Real Universidad de San Felipe de Santiago de Chile*. 2 vols. Santiago: Sociedad Imprenta y Litografía Universo, 1928.
- Michaels, Albert L. "Chilean Politics and University Reform; 1964-1973". *Universities and the New International Order*, editado por Irving J. Spitzberg, vol. 4, 14-40. Buffalo, N.Y.: State University of New York at Buffalo, 1979.
- Milliani, Domingo. "Utopian Socialism, Transitional Thread from Romanticism to Positivism in Latin America". *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963): 523-538.

- Molina, Enrique. *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Editorial Nascimento, 1953.
- Monguió, Luis. *Don José Joaquín de Mora y el Perú del ochocientos*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1967.
- Montebruno, Julio. "Don Jorge Enrique Schneider". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 101 (julio-diciembre 1942): 175-207.
- Moody, Joseph N. *French Education since Napoleon*. Syracuse: Syracuse University Press, 1978.
- Murillo Rubiera, Fernando. *Andrés Bello: Historia de una vida y de una obra*. Caracas: La Casa de Bello, 1986.
- Novick, Peter. *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Orrego Luco, Augusto. *Recuerdos de la escuela*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1953.
- , "La resurrección del Latín". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, N° 101 (julio-diciembre 1942): 157-174.
- Ortega y Gasset, José. *Misión de la universidad y otros ensayos afines*. 4° ed. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1965.
- , "Recuerdo del paso por Chile del filósofo José Ortega y Gasset". *Occidente*, 301 (mayo-junio 1983): 32-38.
- Oviedo, Benjamín. *La masonería en Chile*. Santiago: Sociedad Imprenta y Litografía Universo, 1929.
- Oyarzún, Luis. *El pensamiento de Lastarria*. Colección de Estudios Jurídicos y Sociales. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1953.
- , "Lastarria y los comienzos del pensamiento filosófico en Chile durante el siglo XIX". *Revista de Filosofía*, 1 (agosto 1949): 27-56.

- Pacheco Gómez, Máximo. *La Universidad de Chile*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1953.
- Pérez Rosales, Vicente. *Recuerdos del pasado, 1814-1860*. 6° ed. Santiago: Empresa Editorial Zig-Zag, 1958.
- Petras, James y Robert Laporte. *Politics and Social Forces in Chilean Development*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Picavet, François. *Les idéologues; essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques philosophiques, religieuses en France depuis 1879*. París: F. Alcan, 1891.
- Pontificia Universidad Católica de Chile. *La presencia de la filosofía en la Universidad Católica (1888-1973)*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1982.
- Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación. *Las transformaciones educacionales bajo el régimen militar*. 2 tomos. Santiago: Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación, 1984.
- Ramírez Necochea, Hernán. *El partido comunista y la universidad*. Santiago: Ediciones de la Revista Aurora, 1964.
- Rodríguez, Rogelio. "Un filósofo en el exilio". *Pluma y Pincel*, N° 10 (octubre 1983): 32-36.
- , "Un filósofo que no calla". *Pluma y Pincel*, N° 16 (julio 1985): 12-14.
- Ruiz Schneider, Carlos. "Moderación y filosofía: Notas de investigación sobre la filosofía de Andrés Bello". *Teoría*, 5-6 (diciembre 1975): 15-39.
- , "Política de la moderación: Notas de investigación sobre las ideas filosóficas y políticas de Andrés Bello". *Escritos de Teoría*, 1 (diciembre 1976): 9-26.

- Ruiz-Tagle, Jaime. "Universidades: De las purgas a la privatización". *Mensaje*, N° 287 (marzo-abril 1980): 92.
- Sacks, Norman P. "José Victorino Lastarria: Un intelectual comprometido en la América Latina". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 140 (1972): 153-193.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.
- Salcedo, Danilo. *La Universidad de Chile y su reforma inconclusa*. Santiago: Editorial Nascimento, 1975.
- Sarti, Sergio. *Panorama della filosofia Ispanoamericana contemporanea*. Milan: Cisalpino-Golliardica, 1976.
- Schultz, Margarita y Jorge Estrella, *La antropología de Félix Schwartzmán*. Santiago: Editorial Universitaria, 1978.
- Schutte, Ofelia. "Toward an Understanding of Latin American Philosophy: Reflections on the Formation of a Cultural Identity". *Philosophy Today*, 31 (primavera 1987): 21-34.
- Schwartzmann, Félix. "La Philosophie au Chili". En *La Philosophie Contemporaine*, editado por Raymond Klibanski, 635-642. Florencia: La Nuova Editrice, 1971.
- Scott, Robert E. "Student Political Activism in Latin America". *Students in Revolt*, ed. Seymour M. Lipset y Philip G. Altbach. Boston: Houghton Mifflin, 1969.
- Segall, Marcelo. "Un hegeliano en Chile: José Bruner, su vida y su época". *Boletín de la Universidad de Chile*, 91 (abril 1969): 45-53.
- , "Ideas, personajes y presencia filosófica de la olvidada escuela hegeliana chilena". *Boletín de la Universidad de Chile*, 104 (agosto 1970): 28-42.

- Sehlinger, Peter Joseph. "The Educational Thought and Influence of Valentín Letelier". Tesis doctoral, University of Kentucky, 1969.
- , "El desarrollo intelectual y la influencia de Valentín Letelier: Un estudio bibliográfico". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 136 (1968): 250-284.
- , "Cien años de influencia de la obra de Letelier". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 139 (1971): 72-85.
- Serrano, Sol. "Los desafíos de la Universidad de Chile en la consolidación del Estado, 1842-1879". En *Historia, política y religión. Homenaje a Mario Góngora*. Santiago: Ediciones Universidad Católica, 1988.
- , "De la academia a la especialización. La Universidad de Chile en el siglo XIX". *Opciones*, 13 (enero-abril 1988): 9-34.
- Sher, Richard B. *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Sigmund, Paul E. *The Overthrow of Allende and the Politics of Chile, 1964-1976*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 1977.
- Silva Castro, Raúl. "Don Eduardo de la Barra y la pedagogía alemana". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 101 (julio-diciembre 1942): 208-235.
- , "El ensayo en Chile". *Journal of Inter-American Studies*, 4, N° 4 (1962): 441-461.
- Silvert, Kalman H. "The University Student". *Government and Politics in Latin America*, ed. Peter G. Snow. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1967.
- Silvert, Kalman H. y Leonard Reissman. *Education, Class and Nation: The Experiences of Chile and Ve-*



- nezuela. Nueva York: Elsevier Scientific Publishing Co., 1976.
- Simon, W. M. "The 'Two Cultures' in Nineteenth-Century France: Victor Cousin and Auguste Comte", *Journal of the History of Ideas*, 26, N° 1 (enero-marzo 1965): 45-58.
- Smith, Brian H. *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Solberg, Carl. *Immigration and Nationalism: Argentina and Chile, 1890-1914*. Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin, Latin American Monographs, N° 18. Austin y Londres: The University of Texas Press, 1970.
- Sommerville, Hayra G. de, Laura Zagal Anabalón, Carlos Videla V. y Esteban Doña U. "Una fase importante de la enseñanza de la filosofía, de la psicología y de la pedagogía en la Universidad de Chile". *Anales de la Universidad de Chile*, 100, N° 45-46 (1942): 206-237.
- Spindler, Frank M. "Francisco Bilbao: Chilean Disciple of Lamennais". *Journal of the History of Ideas*, 41, N° 3 (julio-septiembre 1980): 487-496.
- Spitzer, Alan. "Victor Cousin and the French Generation of 1820". En *From Parnassus: Essays in Honor of Jacques Barzun*. Ed. Dora B. Weiner y William Keylor, 177-194. Nueva York: Harper & Row, 1976.
- Stabb, Martin S. *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967.
- Stoetzer, O. Carlos. "The Political Ideas of Andrés Bello". *International Philosophical Quarterly*, 23, N° 4 (diciembre 1983): 395-406.

- Stuardo Ortiz, Carlos. "El Liceo de Chile: Antecedentes para su historia, 1828-1831". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 114 (julio-diciembre 1949): 81-91; 115 (enero-junio 1950): 162-217; y 116 (julio-diciembre 1950): 50-91.
- Subercaseaux, Bernardo. *Cultura y sociedad liberal en el siglo XIX: Lastarria, ideología y literatura*. Santiago: Aconcagua, 1981.
- Sutherland, Stewart R. "Andrés Bello: The Influence of Scottish Philosophy", En *Andrés Bello*, ed. John Lynch, 100. Richmond, Surrey: The Richmond Publishing Co., 1982.
- Sywak, William Walter. "Values in Nineteenth-Century Chilean Education: The Germanic Reform of Chilean Public Education, 1885-1910". Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 1977.
- Thomas, Dani B. y Richard B. Craig. "Student Dissent in Latin America: Toward a Comparative Analysis". *Latin American Research Review*, 13 (1979): 71-96.
- Tocornal, Manuel Antonio. "La independencia de los profesores universitarios". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 101 (julio-diciembre 1942): 153-156.
- Toro Dávila, Agustín. "Discurso de Inauguración del II Congreso Nacional de Filosofía", 135 aniversario de la Universidad de Chile. Santiago: Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones de la Universidad de Chile, 1977.
- Torres Rioseco, Arturo. "Don Enrique Molina, rector del Liceo de Talca". *Atenea: Revista Trimestral de Ciencias, Letras y Artes*, 128, N° 376 (1957): 221-226.
- Torchia Estrada, Juan Carlos. *La filosofía en la Argentina*. Washington, D.C.: Unión Panamericana, 1961.

- Valenzuela, Arturo. "Eight Years of Military Rule in Chile". *Current History* (febrero 1982): 64-68.
- Valenzuela, J. Samuel y Arturo Valenzuela, eds. *Military Rule in Chile: Dictatorship and Oppositions*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Valenzuela Erazo, Fernando. "Alienación y política". *Revista de Filosofía*, 25-26 (noviembre 1985): 57-68.
- Van Aken, Mark J. "University Reform Before Córdoba". *Hispanic American Historical Review*, 51 (1971): 447-462.
- Varona, Alberto. *Francisco Bilbao: Revolucionario de América*. Buenos Aires: Ediciones Excelsior, 1973.
- Vega, Miguel Ángel. "El aporte alemán al progreso de Chile". *Anales de la Universidad de Chile*, 116, N° 109-110 (1958): 488-495.
- Velasco, Fanor. "Recuerdos del Instituto Nacional". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 51 (1925-26): 39-56.
- Vial Larraín, Juan de Dios. "Situación de la Filosofía en Chile". En *Las ciencias sociales en Chile, 1983: Análisis de siete disciplinas*, 117-125. Santiago: Corporación de Promoción Universitaria, 1983.
- Vicuña Subercaseaux, Benjamín. *Memoria sobre la producción intelectual en Chile*. Santiago: Sociedad Imprenta y Litografía Universo, 1909.
- Vidal Muñoz, Santiago. "Apuntes sobre la filosofía en Chile". *Cursos y Conferencias*, 48 (marzo 1956): 39-60.
- , "La filosofía en Chile". *Cuadernos de Filosofía*, N° 6 (1977): 19-44.
- Walter, Richard J. "The Intellectual Background of the 1918 University Reform in Argentina". *Hispanic American Historical Review*, 49 (1969): 233-253.

- Weinberg, Gregorio. "Aspectos del vaciamiento de la universidad argentina durante los recientes regímenes militares". *Cuadernos Americanos* (Nueva Época) 6, N° 6 (noviembre-diciembre 1987): 204-215.
- Welch, Cheryl B. *Liberty and Utility. The French Idéologues and the Transformation of Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1984.
- Whitaker, Arthur P., ed. *Latin America and the Enlightenment*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965.
- Woll, Allen L. *A Functional Past: The Uses of History in Nineteenth Century Chile*. Baton Rouge y Londres: Louisiana State University Press, 1982.
- Woodward, Ralph Lee, ed., *Positivism in Latin America, 1850-1900: Are Order and Progress Reconcilable?* Lexington, Mass.: D. D. Heath and Company, 1971.
- Yeager, Gertrude Matyoka. *Barros Arana's "Historia Jeneral de Chile:" Politics, History and National Identity*. Texas Christian University Monographs in History and Culture. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1981.
- , "Barros Arana, Vicuña Mackenna, Amunátegui: The Historian as National Educator". *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, 19 (mayo 1977): 173-200.
- Zapiola, José. *Recuerdos de treinta años (1810-1840)*. 5° ed. Santiago: Biblioteca de Autores Chilenos, 1902.
- Zea, Leopoldo. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: Del romanticismo al positivismo*. México: El Colegio de México, 1949.
- , *Pensamiento positivista latinoamericano*. 2 tomos. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

Zeitlin, Maurice. *The Civil Wars in Chile (Or the Bourgeois Revolutions That Never Were)* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

## ÍNDICE ANALÍTICO

- Academia Andrés Bello, 317  
Academia de Bellas Letras, 92, 95,  
96, 104, 106, 107  
Academia de Humanismo Cristiano,  
312  
Academia de San Luis, 41  
Acevedo, Jorge, 298 n. 22  
Aguirre Cerda, Pedro, 117, 160, 161,  
162  
Alberdi, Juan Bautista, 84-85  
Alemparte, Juan, 68  
Alessandri Palma, Arturo, 117, 158,  
159, 160  
Allende Gossens, Salvador, 168-169,  
265, 277. Véase también Unidad  
Popular  
Allendes, Marco Antonio, 201 n. 16,  
203 n. 18, 206-207, 292, 309-310,  
317  
América Latina, 29, 33, 85, 132, 152,  
158, 165, 186, 187, 188, 198, 229,  
230, 260; Argentina, 50, 136,  
140, 329, 330; Bolivia, 55; Brasil,  
92, 151, 198; Colombia, 151;  
Cuba, 92, 184, 234; México, 92,  
115, 133, 135, 151; Panamá, 151,  
Perú, 55, 57.  
Amunátegui, Domingo, 48  
Amunátegui, Miguel Luis, 22, 95,  
99, 100  
Amunátegui Solar, Domingo, 22, 47,  
63  
Antropología filosófica, 201  
Argomedo, Tomás, 44, 48,  
Aristóteles, 197, 227, 239, 249, 255  
Asociación Chilena de Lógica y  
Filosofía de las Ciencias, 208  
Asociación de Docentes,  
Investigadores y Agregados de  
Docencia de la Universidad de  
Chile (ADIEX), 265 n. 43  
Astrada, Carlos, 222-223  
Augusto Comte, Escuela de Copiapó,  
126  
Autenticidad, 241, 290, 291, 316  
Axiología, 274. Véase también Teoría  
de los valores  
Bain, Alexander, 126, 128  
Balmaceda, José Manuel, 95, 104,  
105, 108, 110, 112  
Barceló Larraín, Joaquín, 292-294,  
295, 296, 298 n. 22  
Barreda, Gabino, 115  
Barros Arana, Diego, 22, 73 n. 74, 95,  
99, 105-106, 126  
Bello, Andrés, 23, 31, 32, 39, 53, 54,  
57, 58, 59, 61, 66, 67-74, 75, 76,  
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86,

- 87, 88, 89, 90, 116, 127, 137, 174, 180, 189, 208
- Bello, Juan, 77, 78
- Bentham, Jeremy, 68
- Bergson, Henri, 135, 143, 144, 148, 186
- Bilbao, Francisco, 82, 83, 84, 85, 86, 129
- Bloom, Allan, 258
- Boeninger, Edgardo, 264
- Bradley, Francis H. Véase Neohegelianismo británico
- Briseño, Ramón, 23, 62, 64, 74-80, 81, 86, 88, 89, 117, 118, 119-121, 123
- Brown, Thomas, 51, 68, 69, 70
- Bunge, Mario, 209
- Bustillos, José Vicente, 78
- Camus, Albert, 299 n. 23
- Carrasco, Eduardo, 253 n. 22
- Carrasco, Manuel, 44
- Cárter, Guillermo Juan, 97-98
- Carvalho, Héctor, 298 n. 22
- Casa de Bello. Véase Universidad de Chile
- Casanueva, Carlos, 185, 200. Véase también Pontificia Universidad Católica
- Cassigoli, Armando, 272, 311
- Castillo Velasco, Fernando, 271. Véase también Pontificia Universidad Católica
- Catolicismo, 40, 45, 48, 77, 81, 82, 83, 103, 121, 122; catolicismo ilustrado, 41; doctrina católica, 60, 118, 119, 133, 333
- Chile: Congreso Nacional, 104, 105, 106, 160, 162, 163, 168, 218, 269; Constitución de 1833, 39, 73, 81, 133; Estado, 26, 31, 62, 71, 87, 93, 96, 263, 271; historiografía, 23; Independencia, 22, 38, 42, 43, 45, 332; Patria Vieja, 41; Relaciones Iglesia y Estado, 24, 32, 39, 48, 49, 66, 67, 72, 80, 81, 93, 95, 101, 107, 132, 133, 136, 200
- Chisholm, Roderick, 209
- Ciencia, 72, 73, 99, 100, 114, 116, 123, 124, 144, 145, 147, 156, 189, 244, 255, 305, 310
- Ciencias naturales, 76, 322
- Ciencias sociales, 76, 127, 321, 322, 326
- Cifuentes, Abdón, 75, 93, 95, 96, 106
- Círculo de Amigos de las Letras, 92, 95
- Ciudad, Mario, 193, 194, 195, 199, 202, 296, 298 n. 22
- Cofré, Juan Omar, 245 n. 11, 299 n. 23
- Colegio de Romo, 74
- Colegio de Santiago, 53, 54,
- Colegio de Zapata, 74
- Colegio Juan Antonio Portés, 49 n. 26
- Colegio San Ignacio, 122
- Comte, Auguste, 94, 100, 102, 104, 105, 112, 113, 114, 116, 124, 126, 132, 151, 204
- Comunismo, 162, 165, 168, 186, 292
- Concha, Jaime, 227
- Condillac, Étienne Bonnot de, 46, 47, 59, 67
- Confederación Perú-Boliviana, 66
- Conocimiento, 52, 115, 116, 119, 121, 126, 127, 130, 134, 174, 193, 211, 212, 254, 266, 274
- Conservadores y Conservadurismo, 23, 53, 58, 95, 101, 113, 134, 159, 161, 162, 285
- Convictorio Carolino, 41
- Cordua, Carla, 155 n. 35, 195 n. 4, 201 n. 16, 209 n. 27
- Cousin, Víctor, 56, 60
- Cox Méndez, Guillermo, 121-122
- Cristi, Renato, 324, 325
- Críticos (filósofos), 27, 36-37, 279, 282, 284, 289, 300, 313, 319-331

- Darwin, Charles, 129
- Darwinismo, 139
- Del Solar, Hernán, 231
- De la Barra, Eduardo, 110 n. 39, 129, 130
- De la Cuadra, Jorge, 203 n. 18, 206
- De la Noi, Pedro, 271, 299 n. 23
- Derecho, 44, 59, 131, 167, 245
- Derecho canónico, 74
- Derisi, Octavio, 152
- Descartes, René, 47, 195, 255
- Destutt de Tracy, Antoine Louis  
Claude, 51, 59. Véase también  
Ideología, Escuela Francesa
- Determinismo, 141
- Deústua, Alejandro, 141
- Dialéctica, 212, 213, 219, 225, 226, 234, 235, 240, 242, 326
- Diálogo, 288, 306, 307, 318
- Dios, 52, 63, 74, 75, 119, 121, 154, 186, 221, 226, 227
- Echeverría Yáñez, José, 196
- Eclecticismo, 56
- Economía Política, 120
- Educación superior, 22, 25, 26, 28, 29, 31, 33, 36, 37, 72, 90, 174, 179, 180, 189, 190, 238, 259, 260, 267, 282, 286, 300, 303, 308, 316, 317. Véase también Universidad
- Egaña, Juan, 40, 41, 44, 45, 46, 48,
- Egaña Fabres, Joaquín, 44
- Enajenación, concepto de, 221, 222, 228, 230, 233
- Enseñanza secundaria, 32, 59, 78, 87, 99, 110, 118, 120, 123, 124, 126, 133, 176, 177, 180, 181, 193
- Entendimiento, 219-220, 223
- Epistemología, 185, 325
- Escobar, Roberto, 291-292
- Escolasticismo, 43, 45, 47, 48, 50, 76, 122, 208, 253 n. 22
- Espíritu humano, 123, 148, 154, 155, 157, 162, 163, 169, 172, 173, 174
- Espiritualidad y vida espiritual, 138, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 163, 164, 168, 171, 173, 174, 182, 244, 245, 246, 247, 248, 255, 259, 324
- Estado, 155, 156, 172, 244
- Estado docente, 96, 141
- Estética, 177, 185, 240
- Estrella, Jorge, 298 n. 22
- Ética, 24, 41, 43, 59, 74, 78, 79, 117, 118, 120, 121, 123, 125, 177, 185, 197, 240
- Eucken, Rudolf, 143
- Evolucionismo, 132, 144, 186
- Existencialismo, 21, 34, 149, 151, 156, 186, 197, 210, 213, 222, 230, 239, 243, 315
- Farías, Víctor, 240 n. 1
- Federación de Estudiantes de Chile (FECH), 139, 171, 183
- Fenomenología, 21, 34, 149, 151, 186, 187, 210, 213, 219, 220, 222, 230, 239, 243, 298, 315
- Fernández Concha, Rafael, 122, 123 n. 63
- Ferrater Mora, José, 188, 195, 199, 205, 207
- Feuerbach, Ludwig, 221
- Fichte, Johann Gottlieb, 130
- Filosofía de las ciencias, 33, 125, 128, 131, 137, 147, 178, 184, 202, 207, 209, 240
- Filosofía del derecho, 44, 79, 118
- Filosofía escocesa del Sentido Común, 21, 55, 57, 59, 60, 68, 69, 70, 71, 85; Ilustración escocesa, 68, 69, 71
- Filosofía latinoamericana, 29, 135, 151, 187, 223, 229, 230
- Filosofía moral, 44, 45,
- Filosofía oficialista. Véase Oficialistas
- Filosofía política, 28, 327
- Finis Terrae*, 200
- Finlayson, Clarence, 150-154, 155, 157, 170, 172, 181



- Flores, Marcos, 179, 207 n. 25, 208,  
214 n. 35, 327
- Frei Montalva, Eduardo, 172-173, 244,  
285
- Frente de Acción Popular (FRAP),  
262
- Freud, Sigmund, 184
- Fronzizi, Risieri, 187, 194, 199
- Gaete, Arturo, 287, 299 n. 23
- Galdames, Luis, 122 n. 62
- Gálvez, Ricardo, 206, 207
- Gaos, José, 199
- García Bacca, Juan David, 209
- García Reyes, Antonio, 62, 88 n. 102
- Géruzez, Eugène, 64 n. 58, 118
- Giannini, Humberto, 205, 206, 241,  
242, 248, 268, 272, 274 n. 62,  
286, 287, 310-313, 317, 318
- Gilson, Etienne, 200
- Ginebra, Francisco, 121, 122
- Gómez Lasa, Gastón, 188, 204-205,  
206, 287, 292, 299 n. 23, 306-  
309, 320
- Gómez Millas, Juan, 205, 216
- González, Eugenio, 179, 264
- González Videla, Gabriel, 158, 161,  
168
- Grassi, Ernesto, 196
- Guerra Civil Española, 162, 171, 188
- Guerra del Pacífico, 106
- Guzmán, Jaime, 324
- Haeckel, Ernst, 128, 129
- Handbook of Latin American Studies*, 187
- Hartmann, Nicolai, 147, 186, 205
- Hayek, Friedrich von, 317, 324
- Hegel, G.W.F., 219, 221, 222, 223,  
225, 234, 240
- Heidegger, Martin, 186, 195, 213, 222,  
229, 239, 241, 253 n. 22, 296, 298
- Henríquez, Camilo, 41,
- Henry, Paul, 200
- Hernández, Juvenal, 194
- Hispanoamérica. Véase América  
Latina
- Historia de la filosofía, 52, 79, 118,  
120, 121, 125, 178
- Huidobro, Vicente, 168
- Humanismo, 219, 220, 221, 223, 224,  
227
- Hume, David, 51-52
- Husserl, Edmund, 148, 195, 220,  
222, 229, 299 n. 23
- Ibáñez del Campo, Carlos, 34, 160,  
183, 200, 216, 217
- Ideología, 287, 288, 309, 332
- Ideología, Escuela francesa de, 21, 46,  
47, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 59, 60
- Iglesia Católica, 31, 38, 63, 81, 85, 88,  
91, 92, 98, 100, 101, 129, 131, 139,  
271, 321
- Individualidad, 156, 157, 171, 242,  
248, 277
- Individualismo, 221, 222, 232
- Instituto Nacional, 41, 42, 48, 49, 52,  
53, 54, 58, 62, 63, 65, 72, 77, 84,  
96, 99, 103, 105, 106, 109, 117,  
118, 123, 129, 181
- Instituto Pedagógico, 108, 109, 110,  
111, 116, 126, 128, 129, 130, 136,  
139, 151, 175, 178, 179, 180, 183,  
184, 188, 218, 283, 294, 297,  
330. Véase también Universidad  
de Chile, Facultad de filosofía y  
Educación
- Izquierda política, 159, 160, 161, 162,  
165, 167, 170, 183, 191, 235, 237,  
262, 264, 265, 272, 274, 278, 279,  
285, 319
- James, William, 142, 143
- Jasinowski, Bogumil, 188, 205, 207,  
209
- Jouffroy, Theodore, 56
- Jourdain, Charles, 64 n. 58, 118, 119,  
120

- Kant, Manuel, 60  
 Kierkegaard, Søren, 195, 253 n. 22
- Lafourcade, Enrique, 305, 306  
 Lagarrigue, Jorge, 102, 103, 104, 107, 133  
 Lagarrigue, Juan Enrique, 100, 104, 123, 133  
 Lagarrigue, Luis, 133, 195  
 Lamennais, Félicité de, 84  
 Laromiguière, Pierre, 51, 55  
 Larráin Gandarillas, Joaquín, 98, 101, 121  
 Lastarria, José Victorino, 32, 54 n. 36, 82, 83, 85, 86, 88, 91, 92, 94, 95, 96-97  
 Latín, 43, 44, 185, 201  
 Letelier, Valentín, 23, 91, 105-117, 123, 125, 126, 128, 131, 137, 159, 180, 183, 189  
 Ley de Defensa Permanente de la Democracia, 162, 170, 217  
 Ley de Enseñanza Secundaria y de Educación Superior (1879), 99, 106, 116  
 Liberales y Liberalismo, 21, 46, 53, 58, 85, 93, 97, 98, 113, 114, 142, 167  
 Libertad, 63, 94, 95, 137, 140, 141, 142, 148, 154, 155, 157, 169, 221, 222, 223, 227, 311  
 Liceo de Aplicación, 181  
 Liceo de Chile, 53, 54, 55  
 Liceo de Talca, 139  
 Lima, Alceu Amoroso, 152  
 Lira, Osvaldo, 299 n. 23  
 Locke, John, 47, 59, 67  
 Lógica, 28, 33, 41, 43, 44, 52, 57, 59, 69, 76, 79, 87, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 128, 131, 134, 137, 147, 149, 176, 177, 178, 182, 184, 185, 201, 208-213, 211, 225, 230, 240, 271, 274, 275, 325, 327; Dialéctica, 209, 210, 212, 218, 225, 226, 234; Formal, 127, 326; Matemática-simbólica, 197, 209
- Lois, Juan Serapio, 126, 126-128, 182, 208  
 López, Ricardo, 278 n. 68, 322 n. 64  
 Loyola, Pedro León, 178, 179, 180, 181-184, 193, 195, 196, 197, 208, 327  
 Lozier, Carlos Ambrosio, 45-46, 48, 49
- Mann, Wilhelm, 130, 175-178, 179, 182, 195  
 Marín, Ventura, 23, 46, 50, 51-52, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 74, 77, 88, 120-121  
 Maritain, Jacques, 151, 173, 299 n. 23  
 Martínez Bonati, Félix, 256-259, 272  
 Marx, Karl, 219, 222, 223, 233, 240  
 Marxismo, 21, 24, 33-34, 146, 160, 162, 165, 168, 170, 172, 182, 183, 191, 202, 227, 228, 232, 233, 234, 235, 237, 243, 245, 247, 248, 250, 258, 267, 272, 275, 276, 290, 291, 292, 302, 315, 333  
 Masonería, 98  
 Matemáticas, 59, 76, 100, 111, 127, 178-179, 208, 326  
 Materialismo, 146, 150, 202, 246-247  
 Menanteau, Ramón, 298 n. 22  
 Meneses, Juan Francisco, 49, 53, 65  
 Metafísica, 28, 34, 43, 44, 56, 110, 116, 124, 125, 127, 131, 134, 139, 145, 147, 148, 151, 153, 163, 164, 173, 176, 177, 179, 180, 182, 185, 192, 196, 197, 228, 243, 245, 271, 274, 301, 302, 334  
 Mill, James, 51, 68  
 Mill, John Stuart, 126, 128  
 Millas, Jorge, 154-158, 170-172, 184, 194, 196, 197, 198, 201 n. 16, 205, 210, 238, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251-252, 266, 267, 268, 270, 272, 273-274, 277, 279, 286, 287, 288, 313-318, 319, 322, 324, 335  
 Miranda, Carlos, 298 n. 22  
 Miró Quesada, Francisco, 194, 209

- Molina, Enrique, 119 n. 52, 138-150, 153, 155, 156, 157, 164-170, 172, 174, 175, 181, 183, 191, 192, 195, 196, 197, 208, 243, 245, 292
- Montebruno, Julio, 128
- Montt, Manuel, 46, 58, 62, 65, 72, 90
- Montt, Pedro, 108, 111, 116
- Mora, José Joaquín de, 48, 53, 54-58, 59, 88
- Munizaga, Roberto, 179, 180, 181, 184, 193
- Narvarte, Cástor, 320, 323 n. 64
- Neo-Hegelianismo británico, 182, 209, 222, 234; de Bernard Bosanquet, 182; de Francis H. Bradley, 209, 210, 211, 212, 213, 225, 234; de Harold Joachim, 210
- Neoliberalismo, 293, 305, 324
- Neoescolasticismo, 151, 152, 154
- Neuschlosz, Marcelo, 188, 207
- Nicol, Eduardo, 199
- Nietzsche, Friedrich, 253 n. 22
- Oficialistas (filósofos), 36, 282, 287, 289, 290-300, 304, 308, 312, 315, 320, 328, 329, 330, 331, 335
- Ontología, 185
- Ortega y Gasset, José, 157, 158, 163, 164, 184, 186, 187, 247, 253 n. 22, 255 n. 28, 298
- Otero, Edison, 278 n. 68, 287, 320, 321, 322-324, 325
- Oyarzún, Luis, 184, 193, 194, 195 n. 4, 201 n. 16, 229 n. 67
- Oyarzún, Pablo, 299 n. 23
- Palacios, Jorge, 272
- Papp, Desiderio, 208 n. 26
- Partido Comunista, 160, 244, 263, 319
- Partido Demócrata Cristiano (PDC), 24, 159, 237, 262, 263, 264, 265, 272, 278, 285
- Partido Radical, 106, 116, 129, 160, 161
- Partido Socialista, 160, 171, 244
- Pedagogía, 109, 110, 128, 129, 177, 178, 204
- Picón Salas, Mariano, 67, 179
- Pinochet Ugarte, General Augusto, 281, 286, 291, 316, 325. Véase también Régimen militar
- Pinto, Aníbal, 80, 99, 101
- Pinto, Francisco Antonio, 53, 54
- Plan de Estudios Concéntrico, 115, 116
- Platón, 197, 221, 239, 276, 306, 332
- Poder, 36, 307-308, 309, 331
- Popper, Karl, 299 n. 23
- Populismo, 24, 159
- Porcell, Néstor, 231
- Portales, Diego, 54, 62
- Portés, Juan Antonio, 51, 55
- Positivismo, 21, 23, 32, 33, 91-134, 135, 137, 138, 139, 142, 143, 147, 148, 149, 151, 152, 174, 186, 189, 219, 261, 334; Heterodoxo, 106, 132; Ley de los tres estadios, 94, 97, 107, 112-113; Orden y Progreso, 95, 113, 115; Ortodoxo, 95, 104, 106, 107, 132; Reacción anti-positivista, 135, 136, 137, 140, 141, 145, 146, 150, 154, 163, 192; Religión de la Humanidad, 102, 103, 104, 105, 107
- Positivistas, 32, 33, 97, 98, 99, 102, 104, 105, 106, 107, 111, 115, 116, 123, 128, 131, 132, 136, 137, 145, 167, 176, 178, 182, 183, 189, 190, 204, 228
- Profesor de Estado, 111, 180
- Profesionalismo y Profesionalización, 32, 34-35, 36, 188, 189, 202, 224, 234, 235, 237, 239, 241, 246, 249, 261, 275, 277, 293, 297, 323, 327, 335
- Profesionalistas (filósofos), 27, 28, 36-37, 238, 242, 243, 245, 249, 250, 258, 279, 282, 284, 286, 287, 288, 289, 300-319, 320, 324, 329, 330

- Progreso, 94, 95, 97, 112, 135, 145, 146
- Psicología, 43, 56, 69, 79, 117, 118, 120, 121, 123, 125, 176, 177, 178, 197; *Psicología Experimental*, 33, 130, 131, 175
- Quine, Willard V.O., 209
- Racionalidad, 112, 246, 273, 275, 276, 277
- Ramírez Necochea, Hernán, 319-320
- Rattier, Marie Stanislas, 75
- Razón, 25, 26, 27, 72, 76, 113, 121, 122, 191, 219, 221, 223, 237, 275, 276
- Reale, Miguel, 199
- Rectores Delegados, 285, 297, 310, 316
- Reforma Universitaria (1967-1968), 34, 35, 232, 235, 237-280, 283, 284, 302, 316, 320; En Córdoba, Argentina (1918), 260
- Régimen militar (1973-1989), 29, 36, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 291, 293, 294, 300, 303, 304, 308, 313, 314, 315, 317, 318, 320, 321, 324, 328, 331, 333, 336; Golpe de Estado (1973), 24, 280, 281, 283, 285, 289, 292, 302, 306, 310, 314, 325, 326
- Reid, Thomas, 55, 68, 69, 70
- Reichenbach, Hans, 220
- Religión, 22, 24, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 41, 52, 57, 71, 72, 73, 74, 80, 89, 90, 94, 102, 104, 106, 120, 121, 123, 134, 154, 174, 221, 226, 227, 228, 244, 333
- Religión de la Humanidad. Véase Positivismo
- Revista de Filosofía*, 175, 194, 202, 209, 239, 240, 269 n. 53, 279, 298, 326
- Revolución Rusa, 165, 168, 171
- Rivano, Juan, 196, 201 n. 16, 205-206, 208, 209, 212, 213-234, 239, 240, 242, 255, 262, 269, 270, 272, 275-277, 279, 311, 319, 320, 321, 325-328
- Robles, Oswaldo, 152
- Rodríguez, Rogelio, 306 n. 33, 310, 326
- Romero, Francisco, 194, 195, 199
- Rousseau, Jean-Jacques, 48
- Royer-Collard, Pierre Paul, 56, 59
- Ruiz, Carlos, 324
- Rüsch, Erwin Johann, 207 n. 25
- Russell, Bertrand, 220
- Salas, Darío, 178
- Salas, Manuel de, 41,
- Sanfuentes, Salvador, 80, 88 n. 102
- Santo Tomás de Aquino, 122, 152, 186, 201, 271, 299 n. 23; Neotomismo, 155, 173. Véase también Neoescolasticismo
- Sarmiento, Domingo Faustino, 84, 85, 86,
- Scheler, Max, 186, 195, 197, 222
- Schneider, Jorge Enrique, 128, 129, 130, 175
- Schwartzmann, Félix, 199, 201 n. 16, 202-204, 209, 241, 242, 304-306, 328
- Sciacca, Michele Federico, 200
- Secularización, 31, 33, 38, 40, 46, 48, 62, 63, 80, 81, 90, 91, 134, 189. Véase también Chile, Iglesia y Estado
- Segunda Guerra Mundial, 188, 198, 214
- Seminario de Santiago, 41
- Silva Santiago, Alfredo, 200, 252. Véase también Pontificia Universidad Católica
- Simmel, Georg, 143, 185
- Socialismo, 171, 186
- Sociedad Chilena de Filosofía, 175, 186, 192-194, 195, 196, 198, 292, 293

- Sociedad de Amigos del País, 93  
 Sociedad de la Ilustración, 107  
 Sociedad Chilena de Lógica,  
 Metodología y Filosofía de las  
 Ciencias. Véase Asociación  
 Chilena de Lógica y Filosofía.  
 Sociedad Interamericana de Filosofía,  
 198  
 Sociología, 100, 127, 203, 204  
 Soler, Francisco, 242  
 Spencer, Herbert, 151  
 Spengler, Oswald, 184-185  
 Stahl, Gerold, 208, 209, 274 n. 62  
 Stewart, Dugald, 51, 55, 59, 68, 69, 70
- Taforó, Francisco de Paula, 101  
 Talavera, Manuel Antonio, 43,  
 Técnica y Tecnología, 145, 146, 153,  
 251, 276, 304  
 Teodicea, 79, 110, 117, 118, 120, 121,  
 124, 125, 185, 201  
 Teología, 44, 59, 103, 114, 115, 122,  
 127, 131, 154, 228, 253  
 Teoría del conocimiento, 50, 176, 177,  
 179, 209, 274  
 Toro Dávila, General Agustín (Rector  
 delegado), 290, 291  
 Torretti, Roberto, 201 n. 16, 207 n.  
 25, 214 n. 35, 242, 268, 272
- Unidad Popular, 29, 262, 265, 272,  
 273, 278 n. 68, 279, 290, 316, 320  
 Unión Soviética, 166, 171, 232  
 Universidad, misión y concepto de,  
 67, 164, 190, 191, 236, 237-280,  
 302, 317, 333. Véase también  
 Educación superior  
 Universidad Austral, 199, 273, 306,  
 315, 317; Programa de Filosofía,  
 299 n. 23  
 Universidad Católica (Pontificia),  
 101, 109, 123, 132, 134, 151, 172,  
 186, 199, 200, 201, 252-253, 254,  
 270, 272, 287, 312; Academia de  
 Filosofía, 185; Curso Superior  
 de Filosofía, 185; Escuela de  
 Pedagogía, 185; Instituto de  
 Filosofía, 271, 299 n. 23  
 Universidad de Chile, 25, 29, 32,  
 39, 58, 64, 66, 67, 69, 70, 72,  
 81, 83, 86, 90, 92, 97, 101, 102,  
 109, 130, 132, 134, 136, 143, 175,  
 183, 185, 186, 198, 199, 203,  
 213, 216, 253, 263, 287, 299,  
 303, 323; Academia Superior  
 de Ciencias Pedagógicas, 295;  
 Centro de Alumnos de Filosofía,  
 278; Centro de Estudios  
 Filosóficos, 178; Centro de  
 Estudios Humanísticos, 268;  
 Consejo Universitario, 264, 269;  
 Departamento de Filosofía, 196,  
 197, 204, 210, 215, 218, 234, 246,  
 262, 266, 269, 272, 277, 284,  
 286, 308, 314, 320; Facultad de  
 Ciencias Físicas y Matemáticas,  
 78, 268; Facultad de Filosofía y  
 Humanidades, 65, 74, 77, 79,  
 80, 86, 87, 88, 89, 93, 109, 110,  
 118, 120, 126, 128; Facultad de  
 Filosofía, Humanidades y Bellas  
 Artes, 179; Facultad de Filosofía  
 y Educación, 35, 179, 180, 210,  
 216, 219, 232, 249, 261, 262, 263,  
 264, 266, 270, 272, 273, 278, 283,  
 286, 292, 293, 319, 330; Facultad  
 de Filosofía, Humanidades y  
 Educación (Campus La Reina),  
 295, 296; Facultad de Teología,  
 73, 74, 97, 98. Véase también  
 Instituto Pedagógico  
 Universidad de Concepción, 138, 164,  
 174, 196, 309, 318; Departamento  
 de Filosofía, 201 n. 16, 207, 213;  
 Instituto de Filosofía, 299 n. 23  
 Universidad de San Felipe, 41, 45, 63,  
 65, 66, 72, 74

Valdivieso, Rafael Valentín, 101  
Valenzuela Erazo, Fernando, 296,  
297 n. 21  
Vallenilla Lanz, Laureano, 133  
Valores, 137, 158, 172, 173, 176;  
Espirituales, 153, 163, 166, 169,  
171, 192, 290; Jerarquía de, 147,  
165, 208; Teoría de los, 34, 205  
Varas, Antonio, 62, 72, 74  
Varas, José Miguel, 46, 48, 49, 51-52,  
58, 59, 62  
Varona, Enrique José, 92  
Vasconcelos, José, 194  
Vaz Ferreira, Carlos, 141  
Velasco, Fanor, 127  
Velásquez, Oscar, 299 n. 23  
Velozo, Raúl, 299 n. 23  
Venegas, Alejandro, 139  
Verdad, 245, 274, 317  
Vial Larrain, Juan de Dios, 199, 201  
n. 16, 243, 244, 250, 254-255, 274  
n. 62, 301-304  
Vidal Muñoz, Santiago, 193, 292  
Violencia, 36, 314, 315, 322, 323, 331  
  
Wagner de Reyna, Alberto, 195  
Wittgenstein, Ludwig, 229  
Wundt, Wilhelm, 128, 129

OTROS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

CARLA CORDUA

*Incursiones*

CLARENCE FINLAYSON

*Escritos pensados*

SUSAN HAACK

*Ciencia, sociedad y cultura*

MARTIN JAY

*La crisis de la experiencia  
en la era postsubjetiva*

CARLA CORDUA

*Sloterdijk y Heidegger*

EDUARDO SABROVSKY

*Conversaciones con Raúl Ruiz*

ROBERTO TORRETTI

*Conceptos de gen*

JORGE MILLAS

*Idea de la individualidad*

ROBERTO TORRETTI

*Estudios filosóficos 2007-2009*

CARLA CORDUA

*Once ensayos filosóficos*

VANESSA LEMM / JUAN ORMEÑO K.

(EDITORES)

*Hegel, pensador de la actualidad*

VANESSA LEMM (EDITORA)

*Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*

JAUME CASALS

*El aprendizaje de la muerte  
en la historia de las ideas*





# 35

## Rebeldes académicos

Los filósofos chilenos tienen una larga trayectoria como académicos y comentaristas de los problemas nacionales. Desde la Independencia han enfrentado una tensión entre sus compromisos estrictamente académicos y sus ideas políticas. Así, junto a la profesionalización de la vida universitaria a partir del siglo XIX, que conllevó un cierto apartamiento de los problemas sociales y políticos, se ha desarrollado una corriente crítica que en varias ocasiones enfrentó a la tradición profesionalista, provocando un giro profundo en los estudios filosóficos, así como también en la noción de universidad en el país. *Rebeldes académicos* examina las vicisitudes del desarrollo de la filosofía chilena en seis etapas principales, culminando en 1989.



EDICIONES  
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

ISBN 978-956-314-200-6



9 789563 142006