

Ariadna
ediciones

Colección Estudios de las Ideas

JORGE MILLAS | APROXIMACIONES A SU OBRA

Maximiliano Figueroa Muñoz | Cristóbal Friz Echeverría | Coordinadores

Jorge Millas. Aproximaciones a su obra

Maximiliano Figueroa M.
Cristóbal Friz E.
Coordinadores

2019

3

Jorge Millas. Aproximaciones a su obra
Maximiliano Figueroa M. - Cristóbal Friz E.
Coordinadores

ISBN: 978-956-8416-82-9

Ariadna Ediciones
www.ariadnaediciones.cl
ariadnaedicionesoa@gmail.com
Santiago de Chile, julio 2019

Portada: Luis Thielemann

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



Impresión: Talleres Gráficos LOM

Presentación

Jorge Millas. Aproximaciones a su obra, es el título que, según creemos, se ajusta de mejor modo al contenido de este libro. Los artículos que lo componen son, justamente, “aproximaciones” a los libros de Millas. Aproximaciones, pues no se trata de estudios exegéticos ni exhaustivos, ni de interpretaciones de conjunto de su producción escrita. Se trata, más bien, de textos que se acercan, que se avecinan o que tantean la obra del filósofo chileno. Textos, en gran medida, ensayísticos, abiertos, por lo tanto. Esperamos, pues, que el conjunto de estas aproximaciones contribuya al conocimiento, al estudio, a la difusión y a la discusión de su pensamiento. Nuestro sincero agradecimiento a todos quienes hicieron posible esta publicación: a sus autores y autoras, y a la Colección Estudios de las Ideas por haber acogido este proyecto.

Maximiliano Figueroa Muñoz
Cristóbal Friz Echeverría
Coordinadores

ÍNDICE

Presentación, 5

Idea de la condición humana en Jorge Millas, 9/11
Carla Cordua

Filosofía, Filosofía del derecho y Ciencia jurídica.
El aporte de Jorge Millas, 23/25
Agustín Squella

Sobre la posibilidad de una historia espiritual, 43/45
Andrés Gallardo Gómez

La tarea de la sociedad de masas, 57/59
Maximiliano Figueroa

La filosofía en Jorge Millas, 87/89
Rolando Salinas Jiménez

Sobre el Conocimiento en "Idea de la Filosofía"
de Jorge Millas, 103
Luis Mariano De la Maza

"De la tarea intelectual": actualidad y disonancias del
pensamiento de Jorge Millas, 117/119
Fernando Pérez Villalón

Jorge Millas: la pasión por la violencia
y el aguafiestas filosófico, 133/135
Martín De la Ravanal G.

Los matices del pensar: reflexiones de Jorge Millas sobre filosofía
y universidad, 163/165
Cecilia Sánchez

Proyecciones y tensiones de una idea. Jorge Millas y su defensa de la universidad, 183

Cristóbal Friz Echeverría

"Después de todo". La ficción histórica de Jorge Millas, 213/215

Iván Trujillo

Jorge Millas en el país de la literatura realista, 227

Juan Carlos Palazuelos

Los autores, 241

Idea de la individualidad es un libro que recoge la tesis con la que Jorge Millas se graduó el año 1941. Obtuvo el Premio de Ensayo Cuarto Centenario de la Ciudad de Santiago y fue publicado el año 1943 en Prensas de la Universidad de Chile. Hay una segunda edición a cargo del profesor Roberto Torreti, publicada en Santiago por la Universidad Diego Portales el año 2007 y con Prólogo de Carla Cordua. “Idea de la condición humana en Jorge Millas”, es un artículo inédito de la profesora Cordua.

Idea de la condición humana en Jorge Millas

Carla Cordua

La obra *Idea de la individualidad*¹, publicada por Jorge Millas en 1943 en las “Prensas de la Universidad de Chile”, como se llamaba la editorial de esta casa de estudios, es la fuente principal de esta exposición. El libro del joven filósofo había ganado un poco antes de aparecer el Primer Premio en el Concurso Literario del Cuarto Centenario de Santiago. En él, su autor ofrece una teoría a la vez personalista e individualista de la condición humana. Millas se sirve de lo que llama una descripción fenomenológica del resentimiento como caso ejemplar en el cual la capacidad valorativa del hombre, que define su humanidad, exhibe un desarreglo cabal. *Idea de la individualidad* comienza con una caracterización de la personalidad impedida, obstaculizada en su realización posible; para mostrar el obstáculo que consigue arruinarla el pensador ofrece una descripción del fenómeno del resentimiento.

Millas define al resentido de una manera que contrasta con la noción popularizada por Nietzsche, que había prestado mucha atención a este tipo humano y a las consecuencias de su proliferación en la Europa de fines del siglo antepasado. El resentido de Millas es el resentido moral, una posibilidad humana explorada y caracterizada por Max Scheler en su famoso libro *El formalismo en la ética*

¹ Millas, Jorge, *Idea de la individualidad*. Santiago, Prensas de la Universidad de Chile, 1943. Hay una segunda edición en Millas, Jorge, *Idea de la individualidad*. Santiago, UDP, 2009, con Prólogo de Carla Cordua. Las citas las hemos tomado de la edición de 1943.

y la ética material de los valores. El resentido, señala Millas, es un ser incapaz de amor y de simpatía, un odiador de las cosas buenas, que cuando renuncia o prescinde de algo ya lo ha juzgado indigno de ser tenido o disfrutado, privando así a la renuncia de todo posible mérito. No se trata, pues, de una renuncia ascética al mundo en el sentido tradicional del término, pues el desprecio del resentido hacia todo cuanto hay convierte a su 'ascetismo' en una mera apariencia, ya que alejarse de lo despreciable es una reacción natural, no un acto moralmente plausible.

El alcance moral del resentimiento se hace patente si se considera que las "funciones principales, admiración, deseo, complacencia, encuéntranse paralizadas"². En el resentido "hállase comprometido el ser entero, alterada la totalidad de sus funciones. Se trata de un escepticismo vital, cuya propiedad más importante es, sin duda, la anomalía en la percepción axiológica, en la sensibilidad para los valores, en la propensión estimativa"³. "La pérdida de la sensibilidad estimativa" caracteriza a la afectividad del resentido, sostiene Millas; "el resentido carece de la capacidad estimativa"; "su conciencia, por lo tanto, no siente amor ni percibe los valores"⁴. El mundo del resentido "está, por eso, doblemente amputado; por la faz subjetiva, porque no se registran en él los movimientos de la afinidad amorosa con que toda realidad, por humilde que sea, encrespa al mar de la conciencia; y por la faz objetiva, porque no hay para él valores, virtudes en las cosas, y éstas no tienen más presencia que su corporeidad inexpressiva"⁵. "La aversión del resentido no se dirige tanto a la materialidad, como al rango de dignidad o de valor de las cosas, y, por lo mismo, más que a destruirlas,

² Millas, Jorge, *Idea de la individualidad*, Op. Cit., p. 39.

³ Idem.

⁴ Ibid., p. 36.

⁵ Ibid., pp. 36-37.

tiende el resentimiento a rebajarlas de nivel, a degradarlas”⁶.

Esta manera en que el ensayo de Millas sobre la individualidad entra en materia, aunque interesante en sí misma y muy presente entonces en la discusión filosófica internacional, tiene algunas desventajas para el libro en su conjunto. Pues la exposición en sus etapas posteriores acaba determinando la verdadera individualidad, no tanto por la capacidad de estimar positivamente a las cosas y al mundo sino, más bien, por la libertad y la capacidad de la persona de concentrarse en sí y de hacerse quien es contra todas las dificultades y obstáculos. Aunque las consecuencias morales del resentimiento afectan al conjunto de la personalidad y, en este sentido, la deformación del resentimiento conduce al centro del tema de la persona humana, en Millas falta un puente expreso entre la ausencia de resentimiento y la libertad generativa. Pues, avanzando en la obra, Millas se muestra más interesado en la libertad de hacerse a sí mismo que en la capacidad de apreciar, o estimativa de bienes y valores. Y este desplazamiento acaba imprimiéndole un viraje temático al ensayo, que deja al comienzo fenomenológico un poco aislado y hasta carente de su función introductoria.

Lo que separa a la posición conjunta de Millas de la ética de Scheler es un cierto acento espiritualista, para el cual la intimidad y el ensimismamiento son siempre mejores desde el punto de vista de la individualidad libre que la conciencia plena de contenidos mundanos. Este espiritualismo de Millas es ajeno tanto a Husserl como a Scheler. Sólo se lo puede encontrar en una versión más moderada en el Heidegger de los comienzos, en *Ser y tiempo*, donde desarrolla la importante oposición entre ‘existencia auténtica’ individual y ‘existencia caída’ en la

⁶ Ibid., p. 37.

generalidad anónima del trato social establecido. Millas, como Heidegger, opone la persona a la impersonalidad, como si ser impersonales, convencionales y objetivos no fuesen posibilidades eminentes de toda persona. La práctica ocasional de tales posibilidades, nos parece, está lejos de ser tan perjudicial o peligrosa para la integridad del individuo, como no pueden menos que pensar nuestros dos filósofos debido a que están persuadidos de la fundamental extrañeza para el hombre singular tanto del mundo como de la sociedad humana. En la dedicatoria del libro de Millas al hermano fallecido, el filósofo dice: "A la memoria de mi hermano Fernando, sobre cuyo corazón ejemplar, para desventura mía y dicha suya, puso la eternidad su sello perdurable". Estas palabras expresan la certeza en la eternidad del sello que definirá a la persona humana después de su muerte.

La doctrina más atrevida y sugerente del ensayo de Millas asocia estrechamente la libertad humana con la experiencia del tiempo propia de la existencia para sí, en la que el autor hace residir lo esencial de la realidad humana. De la conciencia de sí y también de la conciencia en general se dice insistentemente en *Idea de la individualidad* que se caracterizan por su dinamismo, su movilidad. Pero el movimiento y la capacidad de desarrollo, que se fundan sobre este dinamismo, no se agotan en la movilidad de la conciencia sino que se extienden a toda nuestra existencia. En efecto, de acuerdo con Millas, el hombre se tiene a sí mismo como una tarea que llevar a cabo, un desarrollo pendiente de completarse. El punto de partida de nuestra vida personal es "la intuición que tiene cada cual de sí, la que da a la vida personal un contenido"⁷. "La individualidad es un drama; no está jamás hecha de modo definitivo; se hace continuamente"⁸. Siempre

⁷ Ibid., p. 29.

⁸ Ibid., p. 30.

estamos pendientes de lo que nos falta: “nunca podemos decir que somos, sino más bien que vamos siendo, que hemos sido y que seremos”. “Existir humanamente es tener conciencia de sucesión continua, de tránsito seguido”⁹. “Así la vida, que es fluencia, deslizamiento, carrera desde el melancólico paraje de la vida vivida, que es memoria, a la incierta zona de la vida por vivir, que es el futuro”¹⁰.

Tales consideraciones generales sobre el tiempo y la vida siempre necesitada de lo que pudiera enterarla resultan bastante familiares y han sido sostenidas a menudo. Millas avanza desde ellas a una doctrina menos obvia y conocida según la cual “la percepción del futuro (...) nos permite sentir nuestra vida como tránsito, como movimiento, como inestable marea de existencia”¹¹. La frase ‘percepción del futuro’ sirve de señal para indicar que Millas no está trabajando aquí con la noción habitual de futuro. En efecto, según esta noción manida, el futuro sería la dimensión inexistente del tiempo, el tiempo por venir, o que no está con nosotros todavía. En tal caso, como es un hecho que sólo percibimos lo dado en el presente, resulta que una ‘percepción del futuro’ sólo cabría allí donde hubiera el futuro ahora mismo. Y esto es, precisamente, lo que Millas sostiene que hay. Dice: “El pasado, aunque lejano e irretornable, está siempre ahí, junto a nosotros, gravitando con su potente masa psicológica sobre nuestro ser actual. Así también el futuro, que, aunque remoto, indeterminado e imprevisible, está presente ya, como tendencia general del ser, como virtual arribo a un nuevo grado de su realidad. No puede, por eso, decirse que el futuro es sólo aquello que hemos de vivir; el

⁹ Ibid., p. 41.

¹⁰ Ibid., p. 42.

¹¹ Idem.

futuro está ya en el presente como deslizamiento de nuestro ser hacia él, como acción constante suya, como dirección en la actividad de nuestra conciencia. Al llegarnos el futuro y hacérsenos presente, ¿no lo hemos sentido mucho antes como angustia?"¹².

Jorge Millas explica la relación entre presente y futuro de la siguiente manera: "Llamo presente actual a esa zona del tiempo que nuestra conciencia recoge en una intuición de existencia que ya pasa. Le doy este nombre redundante porque postulamos la existencia de un presente no actual, sino virtual, formado por nuestra proyección o dirección protensiva hacia la zona del tiempo futuro"¹³. La tesis según la cual el tiempo de la existencia humana ocurre o viene desde el futuro, en el cual ya tenemos proyectado angustiadamente nuestro ser posible que está a cargo nuestro realizar, fue formulada por Heidegger en 1927 en *Ser y tiempo*. Allí se sostiene que la noción corriente de tiempo como una sucesión de instantes homogéneos que se inició hace mucho en el pasado, se prolonga hasta ahora y, previsiblemente, se extenderá en el porvenir. A esta concepción del tiempo y de su orden corresponde la experiencia que se expresa en la socorrida frase 'el tiempo pasa'. Heidegger llama la atención sobre la parcialidad y el carácter tendencioso de esta manera de pensar el tiempo. Pues también es verdad que antes de pasar el tiempo tiene que venir, arribar.

En ciertas ocasiones nos damos cuenta, en efecto, que el tiempo no sólo pasa sino que también llega: por ejemplo, cuando hemos esperado que algo deseable o temible suceda, decimos, en efecto, 'llegó el día' o 'esta es la hora que tanto esperaba'. Cuando alguien se está muriendo, la gente dice 'le llegó el momento'. Esta frase expresa la comprensión que tenemos de nuestra condición

¹² Ibid., pp. 42-43.

¹³ Ibid., p. 198, nota.

mortal: estar vivo implica tener la muerte en el futuro. ¿Para quién llega, con el tiempo, la hora, la ocasión, la oportunidad esperadas? Pues, llega para el que puede esperar, prometer, prever, preocuparse, promover, proceder, proponerse, todas formas de la actualidad del futuro en el sentido de la tesis de Millas. Estas actividades presuponen un ser capaz de anticipar el futuro. Esto es, de tener al futuro presente con nosotros cuando, por no haber llegado todavía y, sin embargo, por depender de él nuestro ser posible que hemos de llegar a ser, lo consideramos ahora con preocupación y angustia. Dice Millas: "Libertad y tiempo, hacen, pues, la persona que somos y que, llamándola con un nombre propio, la tenemos por el hecho más incontrovertible de existencia"¹⁴.

Millas critica, coincidiendo también en esto con Bergson y con Heidegger, la concepción ordinaria del tiempo. Según esta concepción, el tiempo estaría compuesto por instantes iguales entre sí que se suceden homogéneamente unos a los otros. Millas dice, que se siguen "mecánicamente". A esta idea del tiempo, inadecuada para comprender el tiempo de la existencia humana, Millas le opone la noción de un tiempo de la vida, que estaría organizado de otro modo. "La vida tiene esta doble expresión (...) todo en ella se comporta como un ir pasando y un estar viniendo, una creación y un aniquilamiento simultáneos"¹⁵. "Esta doble naturaleza del sentimiento de la vida (...) posee para mí una significación axiológica muy importante. Hemos visto que todo vivir humano lleva envueltas dos dramáticas experiencias que, con ser antagónicas, forman la doble raíz de la existencia: el sentimiento de la muerte y de la creación, de la resurrección y del aniquilamiento. Recuérdesse: la vida

¹⁴ Ibid., p. 70.

¹⁵ Ibid., p. 51-52.

como un ir pasando, la vida como un estar viniendo”¹⁶. “El carácter de acción incesante de la vida humana, hace de nuestro ser (...) una realidad constituida en esencia por su inmersión en el futuro”¹⁷.

Recordemos, además, que a las características esenciales del individuo humano pertenece, inalienablemente según el ensayo de Millas, que éste se centra sobre sí mismo, se autosostiene. En este sentido el individuo no es un ente mundano cualquiera entre otros entes, ni existe como miembro de una especie natural, ni como algo que está sumido irremediablemente en procesos anónimos de carácter biológico, histórico, social o de otra clase. Esta posición de Millas se nutre de dos fuentes diversas. Tenemos, por un lado, al método fenomenológico que concibe a la filosofía como descripción de la esencia de lo manifiesto fenoménicamente. A esto es preciso sumar la herencia que entronca a Millas con el pensamiento de Kierkegaard.

Millas recibe las ideas principales de Kierkegaard a través de Miguel de Unamuno, quien cuenta que aprendió el danés para poder leer a Kierkegaard en el original. Lo que Unamuno aprende de Kierkegaard y difunde en su obra es, principalmente, que somos esa existencia libre que puede hacerse por sí. Cuando Millas define la existencia por la mismidad posible, por lo que uno es para sí a diferencia de lo que es para otros, por ejemplo, o de lo que es como parte dependiente de sucesos que tienen su sentido fuera de ellos porque alguien ajeno se los atribuye, se mueve en la esfera de las ideas propuestas primero por el pensador danés. *Idea de la individualidad* presenta al hombre como posibilidad de hacerse mediante sus actos: la tarea de la exposición filosófica dedicada a la humanidad no es hacer una

¹⁶ Ibid., pp. 53-54.

¹⁷ Ibid., p. 102.

descripción del ente actual, ni tampoco una del hombre biológico, social, histórico, que nos revela nuestra experiencia. En cambio, que tengamos un ser posible encomendado a nosotros mismos es la manera empírica de hacérsenos patente e innegable nuestra libertad. La filosofía que se propone este asunto es simultáneamente metafísica y ética. *Idea de la individualidad* de Jorge Millas tiene, precisamente, este doble carácter. Y, en tal sentido, comenzar la exposición planteando el problema moral del resentimiento demuestra que Millas reclama para su concepto metafísico de la individualidad libre o de la libertad individual, el mismo grado de complejidad.

Al propio tiempo que el filósofo le reserva la realidad plena precisamente al individuo que accede a su individualidad posible, se la niega tanto a las cosas como al mundo; tampoco las obras históricas, las instituciones establecidas por los hombres, son por sí mismas algo más que meros símbolos. “Solo el individuo tiene efectiva realidad, y (...) lo demás –la personalidad de las agrupaciones en que el individuo milita–, 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”¹⁸. “Se es real solo a través de modalidades concretas de la actividad psicológica: pensando, imaginando, padeciendo, gozando, queriendo”¹⁹.

De esta ordenación metafísica deriva una jerarquía que le asigna un lugar secundario al mundo, a la historia, a las actividades exteriores del hombre y a sus obras en comparación con la plenitud representada por la conciencia, por el yo personal referido a sí mismo.

¹⁸ Ibid., p. 127.

¹⁹ Ibid., p. 121.

Valiéndose de la oposición externo/interno, Millas establece la dualidad importancia/significación: el mundo, la historia, las construcciones humanas son importantes en cuanto constituyen medios en los que la vida espiritual se alberga pero, no obstante la importancia de sus servicios, ellos carecen de significado o de valor. La significación está ligada exclusivamente a la vida espiritual. El capítulo IV de *Idea de la individualidad* le aplica la estricta vara de medir del filósofo a uno de los ídolos de la propia tribu: la actividad política, frecuentemente estimada por los connacionales como una culminación de los alcances humanos. Una característica del radicalismo filosófico asoma a través de la independencia del juicio, el cual, para no parecer arbitrario, ha de explicarse. Dice: "Para entendernos, debemos pensar en la política considerada, no como ciencia o idea, sino como experiencia viva, como hecho que se da a cada instante junto a nosotros. En este caso, preguntarnos algo acerca de la política es como preguntarnos por una función vital, como el comer y respirar"²⁰.

La política pertenece a lo que este libro llama "fuerzas limitativas"²¹, esas que se oponen a la ocupación del sujeto consigo mismo y son, en este sentido, obstáculos que vencer para la vida primordial y verdadera. Algo que es secundario y que, sin embargo, impide a la individualidad en proceso de enterarse, produce angustia: "el ser del hombre se ve en alguna forma limitado, imperfecto"²²; "una existencia por hacerse" pero impotente para la posibilidad esencial. El hombre vive más como resonancia de los otros que de sí mismo; más como accidente que como substancia.

²⁰ Ibid., p. 128.

²¹ Idem.

²² Ibid., p. 126.

“El mundo extraño de la política” es el mundo de los hombres, del hombre impersonalizado, colectivizado, del estado, de la familia, de las instituciones, pero yo, sostiene Millas, “estoy pensando (...) en el hombre, en el yo, que no en los hombres”²³. “No puede, pues, la política fortalecer la raíz del ser humano como persona”. La política posee importancia en la medida en que es una condición básica de la vida, como lo son también las funciones vegetativas, que fundan por abajo lo que se sostiene sobre ellas. “Lo normal es que la política sea un menester de significación secundaria en la orientación y organización efectiva de la vida”²⁴. “Fundamentalmente, *la política es la dinámica social del hombre impersonalizado*”²⁵. En sus relaciones con el estado, “el individuo tiene que darle el trato de utensilio, de mero instrumento para la vida, y, por lo mismo, de algo por entero ajeno a la naturaleza fundamental de su ser, que es sujeto y no cosa de vivir. La distancia que entonces se produce entre el individuo y el estado es máxima, y cuando aquel se entrega al servicio de este, lo hace en sentido de limitación: amputa una buena parte de sí mismo en pro del buen mecanismo civil”²⁶.

²³ Ibid., p. 130.

²⁴ Ibid., p. 129.

²⁵ Ibid., p. 138.

²⁶ Ibid., pp. 193-194.

Filosofía del derecho apareció en varias ediciones -los años 1956, 1957, 1958, 1960 y 1961- publicadas por la Editorial Universitaria de la Universidad de Chile y la Facultad de Derecho, bajo la forma de apuntes de clases. El año 2012 aparece una edición a cargo del profesor Juan Omar Cofré, autor de las notas y de un estudio introductorio. Jorge Millas impulsó la asignatura en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile y la dictó hasta su salida de esa institución, en marzo de 1976. El texto que se presenta a continuación es la conferencia con la que el profesor Agustín Squella presentó esta nueva edición e inauguró la Cátedra Jorge Millas, creada por la Universidad Diego Portales el día 8 de mayo de 2012.

Filosofía, Filosofía del derecho y Ciencia jurídica. El aporte de Jorge Millas

Agustín Squella

Permítanme decir que lamento haber conocido tarde a Jorge Millas y haberlo tratado personalmente durante un tiempo muy limitado, prácticamente el último año de su vida. Descontado cuando le escuché la primera vez, a inicios de la década de los 70, en una mesa redonda sobre derecho y conducta con José Echeverría y Antonio Bascuñán Valdés, mi primer encuentro con él, cuando había sido ya exonerado de la universidad, fue en la puerta del Colegio María Auxiliadora de Viña del Mar, donde seguramente había ido a dar una clase de filosofía a las estudiantes del establecimiento, ocasión en la que le hice dos peticiones que él aceptó de inmediato: participar en una jornada en memoria de Hans Kelsen organizada por la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso –era el año 1981 y se cumplían 100 del nacimiento del jurista austríaco-, y concurrir como uno de los socios fundadores de la entonces naciente Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social.

La jornada sobre Kelsen tuvo lugar en octubre de ese mismo año y la constitución de la mencionada sociedad en el mes de diciembre. Todavía recuerdo que, al momento de intervenir Millas en la jornada sobre un tema, dijéramos para iniciados –“Los determinantes epistemológicos de la teoría pura del derecho”-, la sala en que nos encontrábamos se abarrotó de estudiantes, incluso de otras universidades de la zona. Los había en buen número que llegaron de la Universidad Técnica Federico Santa María, que poco sabían de derecho y con toda

seguridad nada de Kelsen, y que asistían como expresión de solidaridad con un intelectual que había tenido el coraje de defender públicamente a la institución universitaria frente a la dictadura militar que la tenía intervenida y que la mantuvo así hasta su último día en el poder. En cuanto a la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Millas no tuvo tiempo más que para concurrir como uno de sus socios fundadores, si bien cabe destacar que también lo hicieron académicos que en ese momento tenían muy distintas posiciones filosóficas, jurídicas, políticas y religiosas, confiriendo de tal manera a esa organización un sello que preserva hasta hoy con el máximo celo.

Debe haber sido a inicios de 1982 cuando asistí en Viña del Mar a un curso que Jorge Millas impartió en el amplio living de una casa en cierto modo improvisada como centro cultural y en la que tengo casi la certeza que alguna vez vivió María Luisa Bombal. La primera de las clases la dio Millas en casa del profesor Claudio Díaz, cuya madre, Irma Pérez Monticelli, colaboró activamente en la organización y desarrollo del curso, en el que se matriculó una veintena de personas de las más distintas profesiones, en gran medida motivadas por colaborar a la subsistencia del maestro alejado por la fuerza de su trabajo universitario, quien se explayó durante algunas semanas, críticamente, sobre el pensamiento de Hayek. Recuerdo que un par de contadores dormitaban al fondo una tarde de clases, ajenos al tema que desarrollaba el filósofo, arrullados tal vez por su voz parsimonia y profunda. Despertaron cuando tuvimos que espantar al gato de la casa que se había enredado en las piernas del expositor, aunque éste no se inmutó y continuó con su exposición como si nada hubiera ocurrido. Es que Jorge Millas nada tenía que ver con el tipo de filósofo platónico que censuró David Hume en uno de sus ensayos: un personaje augusto y altanero que con visible pero disimulada impaciencia exige nuestra aprobación y nuestro aplauso y que parece

ofenderse de que dudemos, siquiera por un momento, en dar muestras de admiración por su virtud.

Lo he contado otras veces, pero con Jorge Millas nos quedamos debiendo un dominó. Una tarde, al término de una de sus clases, acordamos el lugar –el Bar Inglés de Valparaíso–, pero nunca llegamos a jugarlo. A mí me habría gustado verle en ese sitio, fumando inclinado sobre las piezas del juego, cavilando cuál de ellas poner.

En Jorge Millas percibí no sólo una notable inteligencia y un lenguaje admirable que se confundía con aquélla, sino también una honda humanidad. Al verle, al escucharle, al intercambiar siquiera unas breves palabras, uno podía saber quién era él, aunque podía entrever también como somos los demás, incluido uno mismo, porque Millas llevaba consigo las marcas de una vida, pero también las huellas de la vida.

Filosofía, filosofía del derecho y ciencia jurídica – he ahí el título de esta conferencia– y la pregunta que hemos escogido es de qué se habla cuando se habla de cada una de esas tres actividades humanas, puesto que lo primero que se puede decir de ellas, precisamente, es que son actividades humanas, algo hecho por hombres y por mujeres con alguna finalidad, fenómenos o asuntos culturales, si se prefiere, que es lo mismo que decir artificiales, no naturales, debidas cada una de ellas a ese ser vivo a cuya especie pertenecemos y que, a lo largo de la historia de la humanidad, se las ha ingeniado para hacer o producir muchísimas cosas y no sólo las tres que acabamos de mencionar, entre otras el mismo derecho, o sea, aquel fenómeno igualmente cultural en el sentido aquí indicado y sobre el cual versan a lo menos dos de las tres actividades que tenemos entre manos, a saber, la filosofía del derecho y la ciencia jurídica.

Pero la pregunta a responder no es propiamente la que formulé al inicio – de qué se habla cuando se habla de filosofía, de filosofía del derecho y de ciencia jurídica–, sino

de qué habló Jorge Millas cuando habló o escribió acerca de ellas, o sea, qué entendió el gran filósofo y entrañable persona por filosofía, por filosofía del derecho y por ciencia jurídica.

El libro que presentamos hoy al momento de instalar la Cátedra Jorge Millas Jiménez en la Universidad Diego Portales, *Filosofía del derecho*, del propio Jorge Millas, así como el estudio preliminar de Juan Omar Cofré que se incluye en sus páginas iniciales –y lo mismo puede decirse del libro de Maximiliano Figueroa recientemente publicado por esta misma casa de estudios– constituyen tres excelentes puntos de apoyo para alcanzar una idea acerca de la concepción que Jorge Millas tuvo de la filosofía, de la filosofía del derecho y de la ciencia jurídica. Pero antes de ir a eso, detengámonos un instante en la recurrencia de la pregunta qué es filosofía entre quienes se han dedicado a esa actividad desde que en la antigua Grecia se la empezó a practicar bajo ese nombre, puesto que una de las peculiaridades de la filosofía, o acaso rareza, consiste en preguntarse reiterada y persistentemente acerca de sí misma, acerca de su objeto, acerca de los temas de los cuales debe ocuparse, o, si se prefiere ponerlo de esta otra manera, acerca de cuáles son exactamente las interrogantes para cuya respuesta se constituyó la filosofía hace 2.500 años y se continúa cultivando hasta ahora.

Y si digo que lo anterior constituye una rareza de la filosofía es porque un sastre no se pregunta qué es la sastrería –como nos recuerda Leszek Kolakowski–, sino que hace buenos trajes. Por su parte, un nadador no se pregunta qué es la natación, simplemente nada; un cirujano no se pregunta qué es la cirugía, sino que ingresa regularmente a un pabellón quirúrgico y practica cirugías asistido por un grupo de personas; y un futbolista no se pregunta qué es el fútbol, sino que procura moverse en el campo de juego de manera de hacerse del balón y llevarlo

hasta el arco contrario. Un grupo de futbolista que en medio de un partido se detuvieran a preguntarse qué es el fútbol suspenderían sus movimientos y perderían el control de la pelota y, con ella, el partido que disputan en ese momento, mientras que un cirujano que hiciera lo propio en medio de una cirugía pondría en riesgo la vida de su paciente. En cambio, los filósofos se preguntan una y otra vez qué es filosofía, y lo hacen como parte, y en ocasiones como parte importante, del propio trabajo filosófico que llevan a cabo, puesto que al parecer sólo la filosofía puede decirnos qué sea ella, o, lo que es lo mismo, únicamente los filósofos pueden dar una respuesta –o más de una, a decir verdad- a la pregunta que continuamente los asalta y que incluso los atormenta.

Es tan persistente la pregunta en cuestión y es tal el volumen alcanzado por la literatura que trata con ella, que se ha dado en llamar “metafilosofía” a aquella parte de la filosofía que lo que hace es preguntarse por la filosofía. Una parte, por tanto, que no haría directamente filosofía, sino que indagaría acerca de qué es lo que se hace cuando lo que se hace puede ser llamado “filosofía”.

Sin embargo, no faltan quienes, cortando como se dice por lo sano, dan ya por muerta a la filosofía, como se han dado por muertas tantas otras cosas –Dios, el Estado, las ideologías, la democracia, la política, la izquierda, la derecha–, aunque lo extraño es que entre los forenses que concurren a certificar la defunción de la filosofía se cuentan no pocos filósofos que continúan trabajando como tales y percibiendo un sueldo en los departamentos o institutos de filosofía que suelen tener las universidades.

Muerte de tantas cosas –demasiadas, me parece a mí–, con la consiguiente secuela de múltiples funerales que portan cadáveres o quizás seres que no han muerto del todo o que sufren un ataque de catalepsia probablemente inducido por quienes querrían verlos bien muertos y enterrados. Mucho uso, asimismo, del prefijo

“post” en nuestros días, como en el caso que me parece el peor de todos –postmodernidad-, como si de lo que habláramos –por ejemplo, la época en que vivimos- no supiéramos otra cosa que ella viene después de otra para la que sí disponemos de un nombre. Mucho uso, también, y paradójicamente, del prefijo “neo” –como en “neoliberalismo” o “neoconservadurismo” – como si junto con estar muriendo todo renaciera a la vez de otra manera y nos tuviéramos que mover constantemente entre la maternidad y la morgue, entre el pabellón de neonatología y el instituto médico legal.

¿Progreso, crisis o muerte de la filosofía? Roberto Torretti considera que hay progreso, Mario Bunge, crisis, y Richard Rorty, muerte; aunque en el caso de este último, según me parece, lo que ocurrió más bien es que no fue él quien extendió certificado de defunción a la filosofía, sino que fue acusado de hacerlo, particularmente por Bunge, pues todo lo que sostuvo el filósofo norteamericano –y vale la pena pensar en ello– es que la teología fue reemplazada por la filosofía y que ésta lo habría sido a su vez por la literatura. Por su parte, Iris Murdoch, novelista y profesora de filosofía, vio una coincidencia o parecido entre filosofía y literatura, consistente en que ambas son formas de organizar el caos de la realidad y el desorden de la experiencia, de manera que sin filosofía y sin literatura realidad y experiencia se asemejarían a un montón de escombros sin sentido, aunque a fin de cuentas ella advirtió más diferencias que similitudes entre una y otra; de partida, porque la literatura, como en general el arte, es consolación privada, mientras que si la literatura intenta crear ilusiones, la filosofía procura disolverlas. Carlos León, novelista porteño y profesor de filosofía del derecho, decía de la literatura algo que podría ser aplicado también a la filosofía: decía que él escribía por la misma razón que el capitán de un barco estaba bien la carga para que parezca barco y no feria flotante.

¿Y acusa la filosofía del derecho los mismos problemas que, según vimos, tiene la filosofía general consigo misma, a saber, falta de seguridad a la hora de identificar su objeto, ausencia de acuerdo en los métodos que deberían emplearse para delimitar ese objeto y trabajar sobre él, y desacuerdo en los criterios de validación de sus proposiciones?

Uno podría creer que por tratarse de una filosofía regional o especializada que, como tal, trata de un solo fenómeno –el derecho–, la filosofía jurídica estaría liberada de esa triple problematicidad que acusa la filosofía general, aunque lo cierto es que también la padece. En efecto, la filosofía jurídica no puede tratar sino del derecho, y sólo del derecho, pero ocurre que “derecho” no es una palabra unívoca –tiene a lo menos cinco distintos significados en el lenguaje técnico que emplean los operadores jurídicos–, de manera que no se sabe en cuál de esos significados se la utiliza cuando ella forma parte de la expresión “filosofía del derecho”. Por otra parte, y aunque pudiéramos convenir que ella trata del derecho en uno de esos determinados significados –por ejemplo, en cuanto orden regulador de la conducta humana–, permanece en pie la cuestión acerca de qué del derecho, en esa particular acepción de éste, intentaría conocer la filosofía jurídica, o, en otras palabras, qué preguntas acerca del derecho procuraría responder dicha filosofía como una más de las varias disciplinas que hacen del derecho su objeto de estudio.

En suma, hacer filosofía es meterse en problemas, y hacer filosofía del derecho también lo es, y aún antes siquiera de empezar a hacerlas, puesto que filósofos y filósofos del derecho tienen que verse las caras, o así lo creen ellos al menos, con la pregunta previa que inquiere acerca de qué debe hacerse cuando lo que se quiere hacer es, respectivamente, filosofía general o filosofía del derecho. Como señaló Isaiah Berlin al preguntarse por el

objeto de la filosofía, las preguntas que esta fórmula tienen la particularidad de desconcertarnos, de sumirnos incluso en una honda perplejidad, partiendo por la misma pregunta qué es filosofía, lo cual podría explicarse, tal vez, porque la filosofía, hija del asombro, está fatal o felizmente condenada, según se la mire, a permanecer en él. Vistas las cosas de esta manera, la filosofía sería dicha o tormento, o, quizás, un dichoso tormento.

Si Neruda afirmó que la poesía vino a buscarle, Jorge Millas, irremediablemente filósofo, como afirmaba de sí mismo, podría haber dicho que la filosofía vino a buscarle, y tanto el poeta como el filósofo tuvieron cada cual que descifrar “aquella quemadura”.

¿Y qué ocurre con la ciencia del derecho? Aquí los problemas son menores, porque en buena medida se reducen a la denominación de este saber y, en concreto, al uso en él de la palabra “ciencia”. Existe un cierto acuerdo en cuanto al objeto de la ciencia jurídica, en las operaciones que realiza respecto de su objeto y en las funciones que ella cumple, pero no lo hay acerca de si ella tiene títulos suficientes para presentarse como un saber científico, algo que dependería, a fin de cuentas, del concepto de ciencia que se utilice, puesto que si éste es más bien estricto, la del derecho no lo sería y, en cambio, si ese concepto o criterio fuere más amplio, podría ella reclamar un lugar en el elenco de las ciencias. Sin embargo, lo que realmente importa es que la así llamada “ciencia del derecho”, o “dogmática jurídica”, constituye un saber antiguo y ya suficientemente consolidado, y, sobre todo, un saber importante y acreditado, o si prefiere útil, que cultiva, enseña y difunde una clase especial de personas –los juristas–, quienes ocupan, desde hace ya muchísimo tiempo, una posición reconocible y a la vez relevante entre quienes de una u otra manera trabajan con el derecho y tratan de conseguir una comprensión de éste.

Jorge Millas, además de sus contribuciones a la filosofía y también a la filosofía del derecho, o sea, además de sus lecciones y textos que trataron temas o asuntos que no vacilaríamos en calificar de filosóficos o, según el caso, de filosófico jurídicos, se preguntó también acerca de qué es filosofía, qué filosofía jurídica y qué ciencia del derecho. Y al momento de responder las dos primeras de esas preguntas, adoptó el punto de vista tradicional, consistente en ubicar a la filosofía del derecho en el cuadro general de la filosofía, considerándola un miembro de ésta, lo cual le obligó a explicar primero qué es filosofía (el todo) antes de hacerlo con qué es filosofía del derecho (la parte).

¿Y qué dijo Millas de la filosofía? Simplificando al máximo, lo que dijo de ella es que constituye “un ejercicio de pensamiento en el límite”. La mayoría de las personas, que no son filósofos, “circunscribe el horizonte de sus preguntas dentro de límites relativamente próximos –y estas son palabras textuales suyas–, sea porque así lo requiere la expedición y celeridad de la acción, sea porque carece de la destreza necesaria para expandir ese horizonte hasta el último límite posible”. Estas expresiones son del propio Millas, según ya señalamos, y alguien como Karl Popper habría estado en desacuerdo con él, puesto que el filósofo austriaco fue de la opinión que todos somos filósofos en cuanto no hay nadie que pueda eludir preguntas filosóficas del tipo, por ejemplo, cuál es el sentido de la vida humana sobre la tierra o qué nos espera luego de la muerte. En cualquier caso, creyó Millas que “las cosas son todavía algo más”, o sea, algo más de lo que registramos a simple vista cuando pasamos inadvertidamente ante ellas o nos limitamos a utilizarlas en nuestro beneficio, y esa sospecha –las cosas son más de lo que muestran– constituiría el punto de partida de la reflexión filosófica. “Normalmente –escribió– el pensamiento tiende en virtud de su propia dinámica a

operar en el límite, a indagar siempre más allá de las cuestiones resueltas, pero, aunque así tiende al límite, no se sitúa en el límite mismo, no se ejerce en la plenitud de sus funciones analíticas y sintéticas. Hacerlo operar de este modo es, precisamente, la tarea de la filosofía”.

Sin perjuicio de apuntar por mi parte que la filosofía podría no ser pensamiento *en* el límite, sino *hacia* el límite, antagonizando con el sentido común y llevado hasta el límite de nuestras posibilidades, Millas aseveró de ella algo que me gusta repetir a mis alumnos cada vez que empiezo un nuevo curso de filosofía del derecho. Dijo el filósofo que hacer filosofía es poner en tensión la inteligencia, mantenerla en una especie de permanente estado de alerta, y me gusta agregar, a propósito de la tensión, que filosofar, intelectualmente hablando, equivaldría a la acción física de coger desde el piso un delgado cable de acero y a estirarlo por cada uno de sus extremos hasta que vibre y despida un leve y a la par agudo sonido.

La filosofía queda así caracterizada en el pensamiento de nuestro autor por cuatro rasgos dominantes, a saber, interés contemplativo o teórico en el testimonio objetivo que las cosas dan de sí a la inteligencia del hombre; racionalidad, en virtud de la cual se aspira no sólo a la experiencia de las cosas, sino, además, a su intelección; búsqueda de un saber total a la vez crítico e integral; e interés antropológico, es decir, orientación del saber hacia una interpretación valorativa de la existencia humana. Concluyendo, en fin, que existe un buen número de disciplinas filosóficas de carácter especial, como es el caso de la filosofía del arte, de la historia, de la religión, del lenguaje, del derecho.

Ahora bien, en cuanto a la filosofía del derecho, llama la atención que Jorge Millas parta no por ella, sino por la ciencia del derecho, preguntándose si acaso “es posible otro conocimiento del derecho que el

estrictamente demostrativo y dogmático que se adquiere en los dominios particulares” de la ciencia jurídica, a saber, la ciencia del derecho civil, del derecho procesal, del derecho penal, del derecho administrativo, etc, concluyendo, como no podía ser menos, en que “hay innumerables problemas de la mayor importancia práctica que, versando sobre el derecho propiamente dicho –y no sobre situaciones o hechos relacionados con el derecho, como en el caso de la sociología jurídica-, exceden el campo de todas esas disciplinas y cualquiera otras similares que pudieran constituirse”.

Pero sigamos aquí el propio orden en que Millas se ocupa de los cometidos de la ciencia del derecho y de la filosofía jurídica, y preguntémonos en primer lugar por aquella y, acto seguido, por ésta.

¿Sobre qué trabaja la así llamada ciencia del derecho y qué hace ella con el objeto jurídico? De partida y con toda razón, Millas emplea el plural “ciencias jurídicas”, puesto que la ciencia del derecho o dogmática jurídica, que se ocupa de ordenamientos jurídicos dotados de realidad y vigencia histórica, no va sobre éstos como un todo, sino plegándose a sus diferentes partes –eso que se denomina “ramas” del derecho–, las cuales, dotadas de un nombre propio y de una relativa autonomía dentro del ordenamiento del cual forman parte, constituyen sectores de regulación diferenciados sobre cada uno de los cuales se constituye y cultiva un saber dogmático que adopta la misma denominación del ámbito normativo sobre el cual recae. Así, por ejemplo, “derecho civil” es tanto la denominación que se acuerda a una parte o rama determinada del ordenamiento jurídico como la que se da al saber que la estudia y da cuenta de ella, con lo cual se produce una situación algo extraña: que una misma palabra “derecho”, o, en el ejemplo que acabamos de dar, “derecho civil”, se utiliza para designar tanto a un objeto por conocer cuanto al saber que se ocupa de él. Por lo

mismo, parece mejor reservar la voz “derecho”, o “derecho civil”, para el objeto por conocer y emplear “ciencia del derecho”, o “dogmática jurídica”, y “ciencia del derecho civil”, o “dogmática civil”, para el saber que recae sobre tales objetos. Con todo, adoptar la expresión “ciencia del derecho” tiene sus problemas, puesto que no sabemos cuán legítimo es allí el uso de la palabra “ciencia”, mientras que si adoptamos la expresión “dogmática jurídica” nos encontramos con la dificultad de explicar cómo es que un saber científico, o que a lo menos tiene la pretensión de serlo, puede adoptar un nombre que incluya una palabra -“dogmática”- que está reñida con el trabajo científico.

¿Qué se espera de las ciencias jurídicas? Según Millas, que determinen “el sentido y la aplicabilidad de las normas jurídicas”, un cometido que se expresa en “dos clases de proposiciones”, a saber, las que “establecen relaciones lógicas entre normas generales” y las que “establecen relaciones entre normas generales y normas singulares aplicables a situaciones concretamente individualizadas”, según dijo el filósofo, en un aserto que pone de relieve la dimensión teórica y práctica del saber de los juristas. Y siguiendo en esto a Luis Recasens Fiches, Millas avanzó un tanto más para indicar que a la ciencia jurídica le corresponde, en primer lugar, la determinación de las normas aplicables a una situación singular efectivamente ocurrida -por ejemplo, Juan causó voluntariamente la muerte de Pedro- o meramente posible -¿qué pasa si un hombre priva a otro de su vida?- seguidamente, corresponde a la ciencia jurídica extender plenariamente el sentido de la norma aplicable; en tercer lugar, le compete la determinación del sentido genérico de las normas, aunque no ya por referencia a un caso en que haya de ser aplicada, sino para calcular sus consecuencias implícitas y esclarecer sus fundamentos; y, por último, toca a la ciencia jurídica coordinar las normas vigentes de

un mismo ordenamiento, mostrando cómo ellas son partes de grandes unidades normativas en las que se integran, a saber, instituciones y sistemas jurídicos.

Cabe señalar, asimismo, que cuando los juristas se ocupan de las normas jurídicas y emiten opiniones críticas sobre ellas, propiciando su derogación o modificación en algún determinado sentido, vinculan las ciencias del derecho con la política jurídica, aunque sin que en opinión de Jorge Millas pueda calificarse a esta última como ciencia jurídica en sentido estricto. Palpita aquí, por lo mismo, la cuestión de la neutralidad valorativa de la ciencia del derecho, que es neutralidad y no abdicación valorativa, puesto que un jurista, luego de identificar algo como derecho, bien puede –y, más aún, debe– señalar, si así le parece, qué derecho podría ser mejor que aquel que ha reconocido como tal. La descripción de algo como derecho vigente no equivale a aprobación ni tampoco rechazo de aquello que rija como derecho, aunque de un buen jurista se espera siempre que, al menos en los asuntos más relevantes de su disciplina, emita un parecer fundado acerca de la conveniencia o incorrección de lo que se encuentre establecido como derecho, o acerca de lo que debería serlo, colaborando de ese modo al mejoramiento y desarrollo del respectivo ordenamiento jurídico. Si el juez no es únicamente la voz por la que habla el legislador, el jurista, vinculado, lo mismo que el juez, al derecho que es, no puede inhabilitarse ni ser inhabilitado como crítico de lo que se encuentre establecido como derecho en un lugar y momento dados y como artífice del derecho que debe ser.

Finalmente, Millas explica en qué sentido puede decirse que la ciencia jurídica tiene carácter dogmático, es decir, verificativo, aunque fue consciente de lo que señalamos hace un instante, a saber, que el jurista puede ir más allá del “sentido objetivo del derecho positivo” – según reza la fórmula que tomó de Radbruch- y situarse

en el campo crítico de la política jurídica y de la filosofía del derecho. La ciencia jurídica no es dogmática en el sentido en que lo es la teología, la cual trabaja con revelaciones o verdades firmemente establecidas y seguras que se consideran inamovibles. Lo es en cuanto se atiene a lo dado o puesto como derecho, lo cual no la inhibe de enjuiciarlo críticamente y de promover su cambio en alguna determinada dirección.

¿Y cuál es, según Millas, el cometido ahora de la filosofía del derecho?

Lo señaló él con suficiente claridad al decirnos que “cuando el jurista reconoce e interpreta el derecho positivo, esto es, el sistema de normas vigentes, regula su conocimiento por un repertorio de supuestos teóricos, nociones y principios sobre cuyo régimen y sentido no se ha hecho problema”. Y agregó: “ahí están para mostrarlo la propia noción de derecho, los conceptos de sujeto y objeto del derecho, sanción jurídica, norma, institución, eficacia jurídica, validez, vigencia, relación jurídica etc.”

Todas esas cuestiones, a las que nuestro autor sumó lo concerniente a los fines del derecho, las entendió como de cargo de la filosofía jurídica, apartándose en esto de Kelsen, quien fue extremadamente restrictivo al asignar a la filosofía jurídica un único menester: la determinación del derecho justo, o sea, del derecho que debería ser adoptado o establecido, dejando de cargo de la teoría general del derecho asuntos tales como el concepto de derecho y la estructura de éste. Especial importancia concedió Millas a la cuestión del concepto de derecho, que él presentó con una palabra complicada –“esencia” del derecho-, aunque tuvo razón al señalar que se trata de un asunto que ninguna de las ciencias jurídicas particulares puede responder sin rebasar los límites de su campo propio. La diferencia en esto entre Kelsen y Millas se encuentra en que mientras para el primero la filosofía del derecho es únicamente “teoría del derecho justo” –por

utilizar ahora palabras de Stammler-, para Millas ese es sólo uno de sus cometidos. “La filosofía del derecho –escribió el filósofo chileno- no puede dejar de ser por eso axiología jurídica”, y ello explica que los dos capítulos finales de su libro *Filosofía del derecho* traten de los valores y de los valores jurídicos en particular.

En fin, las preguntas que corresponde formular a la filosofía del derecho, según Millas, son las siguientes: ¿qué es el derecho?, ¿cuáles son los conceptos y principios *a priori* del conocimiento jurídico?, ¿cuáles son los fines del derecho?, y ¿cuál es la situación, y cuáles las conexiones fundamentales del derecho en el seno de la realidad universal?

Pero a Millas debemos una muy buena defensa no sólo de la filosofía del derecho como disciplina, sino también como asignatura, esto es, como ramo normalmente presente en la malla curricular de los estudios jurídicos de pregrado. Preguntado cierta vez por sus alumnos de filosofía del derecho acerca de la importancia de ésta, su respuesta fue la siguiente: “El abogado necesita antes que memoria jurídica, inteligencia jurídica” –una frase que habría que grabar a fuego en nuestras escuelas de derecho, especialmente a la entrada de la sala donde se rinde el examen de grado-, y recordó que la memoria puede ser auxiliada por la consulta de los textos legales. En cambio, “el discernimiento, que supone capacidad de abstraer, de generalizar, de distinguir, de reconocer problemas y de organizar el pensamiento, no puede ser reemplazado”. Propició Jorge Millas un ambiente intelectual en las escuelas de derecho donde “la artesanía del abogado se supedita al interés, al estilo y a los valores de la ciencia jurídica”, y que ese espíritu, “hecho consciente y promovido por la filosofía del derecho, debería impregnar todas las cátedras especializadas: cada una de éstas debiera dar ocasión para filosofar sobre el derecho, o sea, para reflexionar sobre sus

específicas características en cuanto forma de pensar, de valorar y de racionalizar la organización social de la vida humana”.

Estoy consciente de que al elegir el tema de mi conferencia escogí la parte metodológica y no sustantiva de la filosofía jurídica de Jorge Millas. Así, me he limitado posiblemente a lo menos interesante, a saber, cómo respondió nuestro autor a las preguntas qué es filosofía, qué es filosofía del derecho y qué es ciencia jurídica, sin analizar ninguno de los desarrollos de fondo que le debemos a propósito de lo que él consideró como los “problemas esenciales del derecho”. Gracias al sello editorial de la Universidad Diego Portales y al trabajo del profesor Omar Cofré, disponemos ahora de una nueva y reciente edición del libro de Millas en que es posible encontrar el tratamiento de tales problemas. Por lo demás, no veo cómo pueda entenderse la filosofía jurídica de un autor sin registrar primero cómo entendió a la propia filosofía del derecho. Todo filósofo del derecho discurre sobre algún elenco de problemas y la manera como fija el catálogo de ellos es indiciario, en alguna medida, de la manera como los tratará y, eventualmente, de las conclusiones a que arribará a propósito de ellos.

Hay algo, en fin, que quiero incluir en la parte final de esta conferencia. Me refiero a la conciencia que Jorge Millas tuvo acerca de una de las tantas paradojas de la filosofía, a saber, que ella, desde siempre, haya despertado reacciones tan intensas como contrapuestas en el ánimo de quienes no son filósofos, es decir, de la inmensa mayoría de las personas, con perdón de Popper, por supuesto. “Rendidos unos de admiración ante ella- escribió Millas-, la veneran con respeto casi religioso y consideran al filósofo una suerte de dichosa creatura a la cual toda verdad le hubiere sido revelada. Mal dispuestos otros frente a ella -y estos son los más- la desdeñan ya por ociosa, ya por oscura, ya por anticientífica, y siempre por

inútil. Fascina a los primeros la elevada alcurnia espiritual de sus temas sobre Dios, el ser, la verdad, la existencia, el bien, la justicia. Irritan a los segundos su jerga extraña, sus razonamientos sutiles, sus difíciles abstracciones, sus discusiones inacabables” Y concluyó el filósofo chileno con la siguiente afirmación: “la antigüedad griega, que tanta honra concedió a la inteligencia, no pudo menos que considerar a algunos de sus filósofos como creaturas semi-divinas, como fue el caso de Platón, entre otros. Pero tampoco vaciló en condenar a muerte al más íntegro de todos ellos (Sócrates) y en perseguir con uno u otro pretexto a muchos de sus sucesores”.

Circula hoy con alegre y general aceptación la opinión de algunos educadores y economistas en orden a acortar determinadas carreras universitarias. Sin descartar del todo que en ese propósito se oculte sólo la conveniencia de hacer menos costosos los estudios superiores de pregrado, ya sea para los padres, para los futuros profesionales o para el Estado, y sin descartar tampoco que en una propuesta como esa se haya filtrado el virus de la conspiración contra la dificultad que hace ya rato contagió a la enseñanza media y que se ha expandido hoy a las aulas universitarias de la mano de demandas estudiantiles antes que por calidad por menores exigencias, es efectivo que una carrera de periodismo, y ni siquiera una de derecho, no tiene por qué durar 5 años en lo que a cursos o asignaturas se refiere. Me temo, sin embargo, que a la hora de acortar eventualmente los estudios jurídicos de pregrado las asignaturas que sufran la poda sean las de carácter básico, como Introducción al Derecho, por ejemplo, o las de tipo general, como es el caso de la filosofía del derecho, y que lo único que subsista en la malla curricular sean asignaturas profesionales como derecho civil, penal, procesal, entre otras.

No lo digo, ciertamente, por razones gremiales, pero a propósito de la instalación de la Cátedra Jorge

Millas Jiménez quiero compartir con ustedes la aludida inquietud, aunque también la esperanza, de que obras como las de Jorge Millas, en particular su *Filosofía del derecho*, puedan continuar contando entre sus lectores a los jóvenes estudiantes de pregrado que no van a la universidad a tramitar un título profesional –o eso espero al menos–, sino a iniciar su formación a nivel superior en un área determinada del saber, en nuestro caso el derecho.

Si filosofar es poner en tensión la inteligencia, filosofar sobre el derecho es poner en tensión la inteligencia a propósito de algunos problemas jurídicos tan fundamentales como insoslayables, y no –como alguien dijo irónicamente de la filosofía– la búsqueda en un cuarto oscuro de un gato negro que no existe.

Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente fue publicado en 1960, en Santiago, por la Editorial Universitaria. El libro recibió el Premio Atenea y el Premio Municipal de Santiago. Su contenido está vinculado a lo que fue el trabajo intelectual y académico de Jorge Millas en la implementación de los Cursos Básicos del programa de Estudios Generales en la Universidad de Puerto Rico, entre los años 1946 y 1950. La finalidad de estos cursos era proporcionar a los estudiantes universitarios una formación inicial de carácter humanista que adentrara en las grandes líneas de desarrollo de la cultura occidental. El trabajo “Sobre la posibilidad de una historia espiritual”, que se presenta a continuación, fue escrito por el profesor Andrés Gallardo, especialmente para esta publicación.

Sobre la posibilidad de una historia espiritual

Andrés Gallardo Gómez

En el año 1960 el profesor Jorge Millas publicó su libro *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*²⁷. En su época esta obra recibió un amplio reconocimiento en el mundo académico incluyendo una de las distinciones más altas de las letras chilenas, el premio Atenea, entregado por la Universidad de Concepción. Este premio sitúa al libro, publicado por la Editorial Universitaria, entre las obras más importantes de la historia intelectual y literaria de Chile. Sorprende hoy que una obra tan aclamada no haya tenido nuevas ediciones y se encuentre prácticamente en las tinieblas del anonimato, incluso en el mundo académico.

En nuestra opinión este desconocimiento se debe a la singularidad del proyecto que encarna este libro. Estos *Ensayos*, porque en realidad es una reunión de varios ensayos, no son una investigación histórica ni tampoco una de naturaleza filosófica en el sentido tradicional que encarnan los tratados filosóficos de los sesenta. No es una investigación que un historiador pudiera considerar como formando parte de la historiografía contemporánea, sus tesis no se sostienen en fuentes propias de los historiadores. De hecho, Millas se refiere a muy pocos eventos históricos significativos, si bien se trata de una suerte de Historia de Occidente.

²⁷Millas, J., *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, Ed. Universitaria, Santiago, 1960.

¿Y que hace entonces Jorge Millas? Él reflexiona sobre civilizaciones, como la griega, o la romana, o sobre períodos históricos, como la Edad Media o el inicio del Renacimiento, o sobre eventos históricos sobresalientes, como el cristianismo. Sin embargo, el proyecto no es tampoco una “historia de la filosofía” aunque realiza interesantes interpretaciones de grandes filósofos desde Platón hasta Dante (que muy bien puede considerarse un filósofo) pasando por San Agustín y Santo Tomás de Aquino. El objeto de los *Ensayos* es hacer una “historia espiritual” en la que el adjetivo “espiritual” toma un lugar preponderante. Y es aquí donde se encuentra la particularidad del libro y lo que puede, quizá, hacerlo extraño al lector de una época como la nuestra en que el sentido de la palabra “espiritual” ha perdido fuerza.

Hoy en día, decir “historia espiritual” no es una obviedad, como Millas podría haber esperado. Eso quizás hubiera sucedido en una época en que había partidarios de las “ciencias del espíritu”, hoy más bien puede parecer un sin sentido. No sólo el positivismo y el materialismo, sino prácticamente toda la filosofía contemporánea ha luchado por desterrar el concepto de “Espíritu”. Millas vio claramente la relevancia que tomaban ambos movimientos, el positivismo y el materialismo, y cómo, para ellos, la palabra “espiritual” era un sinsentido o, directamente, una mentira. Un positivismo-materialista que reduce el hombre a partículas físicas o a unidades biológicas mínimas no considera dentro de sus objetos de referencia lo que pudiéramos llamar “la dimensión espiritual del hombre”. Pero también se opone a una “historia espiritual” el materialismo dialéctico que considera que aquello que podríamos llamar la “dimensión espiritual” no es más que el producto de las relaciones de producción y el reflejo de los intereses de las clases dominantes. Ahora bien, Millas sostiene que el éxito del positivismo y el materialismo no se debe tanto a su

poderío intelectual como a la decadencia de su rival, el espiritualismo. En esto quizás Millas no vio la fuerza que cobraría el materialismo durante los años 60' y 70' y la fuerte ascensión del positivismo hasta el día de hoy sobre todo acompañado por el desarrollo de las neurociencias.

Para Millas el espiritualismo no es necesariamente su mejor aliado. Hay espiritualismos que han puesto al espíritu como una realidad exterior a "este mundo" y, debido a esto, el gran problema del espiritualismo ha sido su impotencia en la acción y ha terminado ofreciendo universos sin relación con el nuestro. Al alejarse de la realidad una idea se convierte en un ensueño irresponsable. Para Millas hay irresponsabilidad en el espiritualismo. Al no querer contaminarse con el mal del mundo se ha hecho cómplice de él. El espiritualismo ha caído en una indiferencia frente a la realidad. El espiritualismo termina divinizando el espíritu humano, sin embargo, es ciego frente a la vida real de los individuos. Esta indiferencia de la vida real comienza, según Millas, en la vaguedad del concepto "espiritual". En los espiritualistas el concepto se relaciona con los usos en que aparece como adjetivo, lo noble, lo inspirador, lo superior, lo creador, etc. Al poner lo espiritual como una realidad diferente, sin contacto con el mundo, los espiritualistas se vuelven una suerte de cátaros imposibilitados para actuar en él. Como dice Millas "Si, pues, el espiritualismo para ser espiritual tenía que quedarse en la contemplación del hombre ideal, nada de extraño tiene que la preocupación por el hombre real haya tomado una dirección anti-espiritualista"²⁸. El espiritualismo nos deja ante dos hombres, el hombre espiritual y el hombre real. El primero no tendrá historia, pues la historia transcurre en el mundo, y eso nos condena a considerar al hombre real sin vida espiritual, nos deja

²⁸ Ibid, p.17.

con una historia vacía y sin sentido. Pero el objeto de la historia espiritual de Millas es el HOMBRE REAL.

El materialismo es una filosofía que intenta ser un conocimiento del hombre real en la historia y "hombre real" para el materialismo quiere decir "hombre material"²⁹. Millas sostendrá que el materialismo descansa en una dualidad "igual de radical"³⁰ que el espiritualismo pero esta vez ella está escondida. En el materialismo hay una ilusión de un monismo filosófico inventado por la dialéctica que quiere unificar el mundo de la naturaleza y el pensamiento a través de leyes únicas que den cuenta de su objeto único. El problema está en que al aplicar "el esquema al mundo para describirlo y hacerlo inteligible, surge la dicotomía inevitable de un sistema esencialmente reduccionista, que se empeña en sacar todos los fenómenos y procesos de las puras cualidades de la materia. Como esto es imposible, aparece el sutil artificio del espejo"³¹. El pensamiento será tratado como un reflejo de la materia como señala Engels. La dialéctica conceptual es el reflejo del movimiento dialéctico del mundo real. Y aquí hay un truco que denuncia Millas "para que haya reflexión se requieren dos cosas: el objeto reflejado y el espejo. El espejo no es él mismo un reflejo de su objeto, sino el medio reflexivo, dado con él. Pero aquí nos encontramos con el concepto que refleja el mundo real"³². ¿Cómo explicar este "reflejo"? algunos marxistas dirán que sale de las cosas, que es un producto, entonces surge la pregunta: "¿cómo puede del mundo de las cosas (surgir) una conciencia que no estaba entre las propiedades de ella?"³³. La posibilidad estaría en el cerebro y esto lo

²⁹ Ibid, p. 23.

³⁰ Ibid, p. 23.

³¹ Ibid, p. 24.

³² Ibid, p. 24.

³³ Ibid, p. 24.

reconoce Engels, este órgano sería donde las leyes del movimiento dialéctico se volverían conscientes. Aquí sin buscarlo irrumpe la consciencia como algo no explicado por una causalidad natural ni histórica. Su intento de postular una ley única para el movimiento que explique su objeto único se cae cuando se aplica al mundo, pues surge una dicotomía entre materia y pensamiento. Sin embargo, el tránsito de uno a otro no puede ser explicado ¿de dónde surge la consciencia? y parece que la diferencia entre naturaleza y cerebro humano y, en particular, de sus funciones conscientes no se puede superar. El cerebro no se comportaría como la naturaleza. La vinculación causal no es segura. El marxismo creyó superar esto por la aplicación de la dialéctica. Pero el monismo epistemológico (la dialéctica conceptual) no se sostiene a nivel ontológico. Millas se da cuenta que la dualidad escondida del materialismo dialéctico aloja una contradicción íntima con un alcance impensado: querer hacer una revolución en la sociedad, en especial en las instituciones de la propiedad y del poder político, con una filosofía conservadora. El marxismo es revolucionario, pero, filosóficamente, es ingenuo. Este no puede destruir la dualidad ontológica de fondo. Es posible ver una crítica semejante en la actualidad en la obra del filósofo francés Vincent Descombes³⁴ quién ve la filosofía de *cogito* a la base de esta dualidad.

Pero, quizás, el enemigo más fuerte para Jorge Millas al momento de plantear una historia espiritual, sea el positivismo. El filósofo chileno constató que el marxismo quedó rápidamente superado por el positivismo lógico y por el conductismo, más radicales en el desarrollo de las ideas materialistas. Pues ambos buscaran eliminar todo residuo metafísico presente en la

³⁴ Descombes, V, *Exercices d'humanité*, Ed. Les Petits Platons, París, 2013

concepción dialéctica. El conductismo elimina la conciencia, pues, para este, cualquier dualidad materia-conciencia es parte de una metafísica espiritualista. El conductismo lee toda conducta humana como un encadenamiento de actos reflejos y movimientos que no están dirigidos por una voluntad. Por otro lado, el positivismo lógico eliminará el concepto de “materia”, pues este es metafísico y la tarea de la filosofía es solo la de “describir el mundo como un sistema de proposiciones fácticas relativas al orden de coexistencia y de sucesión entre preceptos”³⁵. El positivismo lógico pone el límite del sentido como perceptibilidad, entonces las cuestiones de la dialéctica deben pasar por la misma objeción que la metafísica. El positivismo pone bajo el mismo rótulo de metafísico tanto al espiritualismo como al materialismo.

Pese a la fuerza del positivismo lógico, este movimiento ha sido cuestionado por diversas corrientes contemporáneas como la fenomenología y la hermenéutica, sin embargo, sus fundaciones han sido dinamitadas desde el interior. Wittgenstein, uno de los inspiradores del círculo de Viena (quizás pese a él), al mostrar que el sentido de los enunciados no es tanto una cosa o una imagen mental a la que llegamos por la observación empírica, sino más bien el uso de ese enunciado, abrió una nueva vía de cuestionamiento en que la visión materialista o mecanicista puede ser considerado un juego de lenguaje entre muchos otros. En el horizonte de lo que se acostumbra llamar el segundo Wittgenstein, la cuestión ahora se jugaría en saber si tiene sentido o no hablar de la noción “espiritual”. En nuestra opinión esto es posible dado el sentido que Millas le asigna a esta palabra. Pero primero es necesario despejar algunas dudas acerca de su significado.

³⁵ Millas, J., *Op. Cit.*, p. 26-27.

La palabra "espiritual" no se refiere a una realidad hipotética que pudiera existir o no. A diferencia de "Espíritu" que puede ser el nombre de una cierta entidad subsistente de una naturaleza distinta de lo material, "espiritual" es más bien una categoría ordenadora de la experiencia humana, "la experiencia pensante y valorante del hombre en cuanto funciona como actividad promotora de la vida"³⁶. Pero esto no se limita a la experiencia como consciencia de fenómenos psicológico, sino que también tiene que ver con el actuar entendido como conocimiento, valoración, expectativa y libertad en las corrientes de sucesos; en resumen, lo que normalmente consideramos vivir humanamente. Millas también llamará a esta experiencia el "espíritu concreto", refiriéndose tanto a la subjetividad como al contexto material del hombre. Que sea posible una Historia Espiritual implica tres cosas: primero, que la idea de espíritu concreto permite una adecuada interpretación de los procesos históricos en cuanto a su sentido; segundo, que el complejo espiritual humano es un proceso de crecimiento; tercero, que un momento particular de la realidad espiritual, una idea ética, por ejemplo, tiene una dinámica propia.

Para Millas, por lo tanto, espiritual no es un adjetivo que se opone a corporal. Espiritual y corporal son complementarios y no es posible entender el uno sin el otro en la realidad. Este uso de la palabra "espiritual" en una época fue muy común. Lo encontramos en su plenitud, por ejemplo, un texto como "Philosophie de la danse"³⁷ de Paul Valéry. En este escrito, originalmente una conferencia dictada en 1936, el poeta francés muestra como en el arte de la danza una serie de movimientos corporales que en una situación normal pueden

³⁶ Ibid, p. 21.

³⁷ Valéry, P., "Philosophie de la danse" en Valéry, P., *Oeuvres II*, Ed. Gallimard

considerarse como algo que forma parte un mecanismo o bien que acciones que tienen como finalidad la utilidad, quizás la utilidad mayor vivir y sobrevivir, en la danza, gracias al ritmos se convierten en otra cosa, como una historia o simplemente un movimiento bello. Esa belleza que no es algo diferente de lo corporal, es espiritual. Dice Valery en otra parte "es un signo de los tiempos, y no es un muy buen signo, que sea necesario hoy, y no solamente necesario, sino que sea urgente para los espíritus interesarse en la suerte del Espíritu, es decir, en su propia suerte"³⁸.

Tanto la fenomenología de Merleau-Ponty como los análisis de Wittgenstein han apuntado a la irreductibilidad del cuerpo humano a la simple biología. Todo aquello que no es solamente material, sino que tiene que ver más bien con el mundo de los significados, esto es lo que llamaríamos "espiritual". Poder establecer un ámbito significativo diferente del mundo puramente exterior de lo material, es condición de lo humano. Si se nos obligara a prescindir de nuestro lenguaje actual y tuviéramos que expresarnos con un lenguaje que se remite únicamente al mundo material, perderían sentido las cosas más importantes, tal lenguaje sería imposible para el humano. Lo que se dice es que "el proceso de la existencia humana es un proceso de vida consciente, que tiene, por tanto, un perfil espiritual cuya eliminación implica la ininteligibilidad de aquel proceso"³⁹.

Ahora bien, ese ámbito significativo es dinámico, cambia con el tiempo, tiene una "historia". Contra una visión idealista platónica que considera al espíritu como

³⁸ "C'est un signe des temps, et ce n'est pas un tres bon signe, qu'il soit nécessaire aujourd'hui - et non seulement nécessaire, mais qu'il soit même urgent, s'intéresser les esprits au sort de l'Esprit, c'est-à-dire à leur propre sort" Valery, P., "La liberté de l'esprit", en *Oeuvres II*, Ed. Gallimard, 1960, p. 1077.

³⁹ Millas, J., *Op. Cit.*, P.23

una realidad inmutable y contra una visión materialista que entiende la historia prácticamente como una historia natural, la “historia espiritual de Millas” será contraria a las escisiones y a las reducciones gracias a su visión “conforme a la cual, idealidad y realidad, por una parte, espiritualidad y materialidad, por la otra, son sólo dos perspectivas frente a una situación única, la de la experiencia humana, que no es ni espíritu desencarnado ni hecho material bruto”⁴⁰. Todo acto espiritual se da en una situación material, toda situación material es situación con sentido y dirección espiritual. No cabe aquí la pregunta de si el espíritu determina o no lo material, porque “no hay dos entidades separables en la vida del hombre”⁴¹. Aquí espiritualidad no es lo opuesto a materialidad. “Materialidad y espiritualidad son dos dimensiones ontológicas de la entidad única de la existencia humana”⁴². Esta sería la verdadera descripción del hombre real.

La historia espiritual no es una historia de ideas que “fluiría sobre una capa de la vida material”⁴³. No es una historia de la filosofía, no pone atención en la brillantez de ideas y argumentos. A Millas no le interesan aquellos conceptos que no hayan penetrado en el sustrato de la humanidad activa. El proyecto de Millas se parece más al de Isaiah Berlin que a las tradicionales historias de la filosofía. El filósofo de Oxford no se interesó tanto por la historia de las ideas, sino que más bien por la influencia de las ideas en la historia. Dice Berlin explicando su proyecto intelectual que “Sorprendente, porque quizá no haya habido ninguna época de la historia moderna en que tantos seres humanos, tanto en Oriente como en

⁴⁰ Ibid., p.22.

⁴¹ Ibid., p.23.

⁴² Ibid., p.23.

⁴³ Ibid., p.22.

Occidente, hayan tenido sus ideas y, por supuesto, sus vidas tan profundamente alteradas, y en algunos casos violentamente trastornadas, por doctrinas sociales y políticas sostenidas con tanto fanatismo. Peligroso, porque cuando las ideas son descuidadas por los que debieran preocuparse de ellas - es decir, por lo que han sido educados para pensar críticamente sobre ideas-, estas adquieren a veces un carácter incontrolado y un poder irresistible sobre multitudes de seres humanos que pueden hacerse violentos para ser afectados por la crítica de la razón”⁴⁴. Las ideas tienen efectividad en la historia y han tenido en nuestra época mucha influencia para mal. Pero a diferencia de Berlin, las ideas que revisa Millas no son ideas creadas por un autor en un momento determinado de la historia, por más influyente que pueda haber sido, sino que son valoraciones, apreciaciones, creencias que surgen a partir de un movimiento que marca las ideas de los individuos, están a la base de la vida mental de los hombres. De esta manera bosqueja las ideas de la actualidad a partir de diversos momentos significativos en la historia. La historia es mucho más compleja que la visión materialista es por ello que quien quiera dar una explicación de ella debe usar otras categorías. La historia más que una sucesión causal se muestra como “un complejo único, el de la experiencia humana...” y que este complejo es “un proceso de diferenciación que lleva a formas más y más complejas de experiencia”⁴⁵.

De este modo, la investigación de Millas lo llevará a bosquejar la fisonomía de ciertas manifestaciones del espíritu humano a lo largo de la historia comenzando en Grecia, pasando por Roma, el cristianismo, la edad media

⁴⁴ Berlin, I., “Dos conceptos de libertad” en Berlin, I., *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Ed. Alianza, Madrid 1988, p. 188.

⁴⁵ Millas, J., *Op. Cit.*p.28.

y el inicio del Renacimiento. El hombre es temporal y esa temporalidad se configura por el espíritu de su tiempo. Ese espíritu es diverso y plural pero no tiene límites como las figuras materiales, pero eso no quiere decir que no los tenga. El espíritu de una época se puede distinguir del de otra, como también el espíritu de una cultura se puede distinguir del de otra contemporánea. Dentro de la pluralidad de formas espirituales ¿cuáles elegir para una historia espiritual? Millas se centra en Occidente ¿por qué? ¿Será sólo un prejuicio centrarse en Occidente o sólo por ignorancia de otras formas espirituales? La lectura nos da la clave, el espíritu de Occidente es el camino del humanismo y por eso no es arbitrario comenzar en Grecia. El rasgo que destaca Millas del espíritu de la cultura griega es el humanismo. “El interés y la valoración superlativos del hombre en cuanto tal”⁴⁶. Y esta preocupación por el hombre es uno de los ejes que va desarrollándose a lo largo de la historia espiritual de Occidente hasta la obra de Dante.

⁴⁶ Ibid.,p.43

El desafío espiritual de la sociedad de masas fue publicado por Editorial Universitaria en Santiago, el año 1962. En 1977 se publicó una versión en inglés con el título de *The Intellectual and Moral Challenge of Mass Society*, en Applied Literature Press, Illinois State University, traducido por David J. Parent. A diferencia de la edición en español, la versión en inglés incluyó como último capítulo la conferencia del año 1964 “Derecho y sociedad de masas”, presentada originalmente en las *Primeras Jornadas Sociales*, publicado en el volumen Seminario de Derecho Privado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, pp. 13-25. El estudio “La tarea de la sociedad de masas”, que se presenta a continuación, fue preparado especialmente para este volumen.

La tarea de la sociedad de masas

Maximiliano Figueroa M.

Introducción

El desafío espiritual de la sociedad de masas es uno de los libros más contingentes, pero, también, más vigentes de la producción de Jorge Millas. Su contingencia está atada necesariamente al carácter de su objeto: la concreta sociedad moderna que le tocó como circunstancia en desarrollo. Su vigencia reside en que ofrece un marco todavía pertinente, en algunos aspectos, para identificar rasgos y entender tensiones de la sociedad actual, refleja, a la vez, la tarea de comprensión del tiempo presente que Millas consideró como responsabilidad intelectual propia del filósofo.

Han transcurrido casi seis décadas desde su aparición, y en el ejercicio de su lectura es muy difícil no experimentar la sorpresa ante un texto que penetra, en el escrutinio de su circunstancia, hasta al punto de adelantarse a problemas y desafíos en los que nosotros hoy, en este momento concreto de la historia, aún nos debatimos. Y si bien las reacciones próximas a su publicación fueron escasísimas, cabe notar la reseña de Humberto Giannini quien calificara el libro como “una suerte de fenomenología de nuestra situación histórica”, “una diagnosis” “a la cual debemos reconocer hondura y penetración”⁴⁷.

⁴⁷ Giannini, H., “Comentario crítico. El desafío espiritual de la sociedad de masas”, *Revista de Filosofía*, vol. 10 n. 1, Santiago, 1963. Pág. 121-123

En el lenguaje de la teoría social contemporánea, lo que Millas captó fue el avance del proceso de modernización y una parte importante de los problemas, cambios e impactos que supondría en la dinámica de la vida social y en el fenómeno de la individuación. Captó uno de los rasgos más característicos de la modernidad, su ambivalencia. Millas la identificó presente en una paradoja cuya extensión histórica alcanza hasta el corazón de nuestro propio tiempo: ninguna otra sociedad ha promovido tanto la idea de la individualidad e incitado tan profusamente en su retórica a perseguirla, ninguna ha ampliado tanto las mejoras en las condiciones materiales ni procurado “una conciencia de desarrollo, autonomía, capacidad, posibilidades de vida” y, al mismo tiempo, suscitado en las personas un “sentimiento agudo de precariedad” y una “sensación menguante de su individualidad”. Leyó el malestar moderno vinculado a una frustración y desánimo explicables, en parte, porque como en ninguna otra época se ampliaron e intensificaron las expectativas de realización o plenitud sin generar suficientemente las condiciones efectivas para su concreción.

Millas conoció el trabajo de Kurt Lewin, fundador de la psicología social, profesor en la Universidad de Iowa entre 1935 y 1944 y autor de la teoría del campo en las ciencias sociales; tomó de él la noción de “nivel de aspiración” y la utilizó como una noción basal en el foco de su análisis. La sintetizó de la siguiente manera: “Las culturas, como los individuos, tienen un nivel de aspiración representativo de la meta de logros presupuesta por la voluntad colectiva. Ni tan homogéneo ni tan inmediato como en los individuos, es, sin embargo, no menos real y determinante en el desarrollo de una cultura: representa, verdaderamente, esa dimensión de la orientación histórica en que los ideales normativos (...) se vitalizan y convierten en exigibilidad concreta, en norma

efectiva de inspiración”⁴⁸. A juicio del pensador chileno, la insatisfacción rastreable en la sociedad de masas está vinculada, en una medida importante, con la elevación de las expectativas derivables de esta orientación histórica: “Aspiramos hoy a más, a muchísimo más que antaño, en múltiples órdenes de acción: en el del conocimiento, en el de la técnica, de la educación, de la justicia, del arte, del confort”⁴⁹.

El desafío espiritual de la sociedad de masas es la obra que presenta esta conciencia aspiracional en la fuerza de su emergencia, sus páginas toman partido por esbozar caminos para que la moderna sociedad genere condiciones que respondan a la expectativa que el filósofo chileno pronosticó destinada a hacerse creciente: conducir el efectivo ser histórico del hombre a la altura de su idea y de las exigencias normativas del desarrollo cultural moderno. En este sentido, buscando comprender la tensión constitutiva de su circunstancia social, Millas se ofrece como uno de nuestros intelectuales más contemporáneos, resultando su lectura valiosa para los esfuerzos dirigidos a lograr una comprensión adecuada del presente. La perspectiva que anima esta presentación fue esbozada en el libro *Jorge Millas. El valor de pensar* (2011). Sólo esbozada porque ese libro se centró, más bien, en la reflexión y testimonio público de Millas entre los años 1973 y 1982. Algunos pasajes de este artículo aparecen en dos trabajos anteriores, “Universidad y sociedad de masas” (2013) y “Sobre derecho y sociedad en Jorge Millas” (2014). Junto con integrar esas aproximaciones, sumamos otras tratando, además, de aportar a una ruta para el balance crítico de esta importante obra del pensador chileno.

⁴⁸ Millas, J., *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Ediciones Universidad de Chile, Santiago, 1962, p. 28

⁴⁹ *Ibid.*, p. 29

1. El desafío espiritual de la sociedad de masas en el proceso intelectual de Millas

Vinculado a otros títulos como *Ensayos sobre la historia espiritual de occidente* (1960) e *Idea de la Filosofía* (1969-70), el libro que se comenta viene a reflejar una década especialmente fructífera en la producción de Millas. Da ocasión, también, para reparar en la opción, predominante en su obra, por el ensayo como forma de expresión de sus ideas. La filosofía, a la par que el más radical esfuerzo de integración comprensiva que realiza el ser humano frente a la experiencia, es, a su juicio, impulso animado por una vocación comunicativa con los demás. Nada más alejado de Millas que el hermetismo en que muchas veces la academia encierra el decir filosófico. En su perspectiva, la búsqueda de la claridad comprensiva comprometía también la plasmación oral o escrita del pensamiento. Hay en Millas, presente y manifiesta, la convicción de que el trabajo intelectual es una oportunidad de contribuir a ampliar los marcos de lucidez y libertad en la vida individual y social; la convicción de que el escritor ha de entender su labor como implicada en una extensión comunicativa en el espacio social. El hecho de que una parte de su reflexión esté contenida en conferencias, discursos e incluso entrevistas, y que la lectura de este material sea indispensable para abarcar su pensamiento, viene a ratificar esta voluntad comunicativa que animó su quehacer filosófico. Todo esto significa, al mismo tiempo, un ánimo práctico en su afán teórico, una pretensión de irradiación o contribución intelectual a ese espacio humano en que se delibera, o debiera deliberarse, la determinación del curso de la vida social.

Si notamos que el primer libro de Millas, publicado a temprana edad en 1943, titulado *Idea de la individualidad*, tuvo su foco atencional en elaborar una filosofía del

individuo que él denominara personalismo filosófico, se justifica interrogar por el proceso que lo lleva a centrarse, más tarde, en la conformación de la sociedad moderna en curso ¿Cómo traslada el autor su atención desde el plano de la individualidad al plano del desarrollo de la moderna sociedad de masas? ¿Cuál es el camino que lo conduce a hacerlo? ¿Cómo llega a escribir uno de los más importantes libros de su período de madurez: *El desafío espiritual de la sociedad de masas* ¿Cómo la problemática que aborda llega a ocupar su atención y dedicación? Es posible proponer cuatro razones. Las dos primeras internas al proceso intelectual del propio Millas y las otras dos, podría decirse, de carácter contextual.

La primera razón postula que esta preocupación es entendible, precisamente, a la luz de su primer libro, *Idea de la individualidad*⁵⁰. Ya en esa obra juvenil (recordemos que se basa en la tesis, presentada dos años antes, con la que concluye sus estudios filosóficos en la Universidad de Chile), específicamente en la segunda parte titulada “Simbolismo de lo impersonal”, realiza una descripción de las fuerzas de masificación o despersonalización que comporta la sociedad moderna. El capítulo sexto⁵¹ plantea la vinculación entre el Estado totalitario y el fenómeno de la sociedad de masas con una lucidez que aproxima a Millas a los planteamientos de un importante libro que verá la luz posteriormente en el año 1951: *Orígenes del totalitarismo*, de Hannah Arendt⁵². Lo acerca, además, a las coordenadas de lo que en teoría social se denominó la

⁵⁰ Reedición: Millas, J., *Idea de la individualidad*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2009 (primera edición en Prensas de la Universidad de Chile, Santiago, 1943)

⁵¹ *Ibid*, pp. 151-173

⁵² Arendt, H., *The Origins of the Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1951, Chapter X

crítica democrática a la sociedad de masas⁵³.

La segunda razón sostenible reside en la influencia que, seguramente, ejercieron lecturas explicitadas, en distintos momentos, por el propio Millas. Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler, Georg Simmel, Søren Kierkegaard, Miguel de Unamuno, Williams James, John Dewey, Gabriel Marcel y, por supuesto, Ortega y Gasset, son autores que ocuparon la atención del filósofo de manera importante, algunos desde muy temprano. Podría decirse que, mirados desde la reflexión que Millas articulará, ofrecen un tema eje que permite su vertebración; precisamente uno, dicho de modo muy general, central en el propio autor cuando se considera la totalidad de su obra: la relación individuo-sociedad o, expresado más claramente, la determinación de las formas en que la sociedad promueve o inhibe la construcción de la individualidad auténtica.

La tercera razón está vinculada con los estudios de Millas en Estados Unidos. Éstos se centraron en la psicología y la teoría social (obtuvo el Master en psicología por la universidad estatal de Iowa y realizó estudios en la New School for Social Research en Nueva York). Pues bien, cabe notar un rasgo de la escena intelectual norteamericana que debe haber influido en el pensador chileno, a saber, el tema de la masificación de la sociedad moderna que ocupaba un puesto destacado en el ambiente intelectual y académico estadounidense, como lo reflejan

⁵³Una descripción de esta postura en Kornhauser, W., *The Politics of Mass Society*, The Free Press of Glencoe, New York, 1959, Part 1. Un buen ejemplo de crítica a la sociedad de masas desde la perspectiva democrática puede verse en Arendt, H., "Authority in the Twentieth Century", *The Review of Politics*, XVIII (1956), 403-417

las obras de C. Wright Mills⁵⁴, John Dewey⁵⁵, Walter Lippman⁵⁶, Kurt Lewin⁵⁷ George Herbert Mead⁵⁸, Daniel Bell⁵⁹ y la ya mencionada Hannah Arendt (aunque sólo encontramos en Millas citas o referencias a los cuatro primeros autores). La cuarta razón emerge del propio desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina y en Chile. Progresivamente la discusión filosófica de la época, en el contexto general de la guerra fría y de las luchas políticas y debates ideológicos que caracterizaron y marcaron el momento, se vio reclamada a atender cuestiones relativas al curso de la vida social, a definir la posición de la filosofía frente a la sociedad histórica moderna y sus conflictos sociales. Para el contexto general latinoamericano puede considerarse el excelente libro del profesor Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2003), para el contexto chileno, cabe destacar la obra de Iván Jaksic, *Rebeldes académicos* (1989 y 2012). Las publicaciones de autores nacionales contemporáneos a Millas como Juan Rivano (*Entre Hegel y Marx: Una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*, de 1962; *El punto de vista de la miseria*, de 1965) o Humberto Giannini (*Reflexiones acerca de la convivencia humana*, de 1965), dan una muestra clara de lo sostenido.

⁵⁴ Wright Mills, C., *The power elite*, Oxford University Press, New York, 1956

⁵⁵ Dewey, J., *Individualism, Old and New*, Southern Illinois University, Illinois, 1930. Millas cita en *El desafío espiritual....*, especialmente: Dewey, J., *Democracy and education*, Macmillan Co., New York, 1958; Dewey, J., *Logic, the theory of inquiry*, Henry Holt and Co., New York, 1955.

⁵⁶ Lippman, W., *The public philosophy*, Mentor Books, New York, 1956

⁵⁷ Lewin, K., Lewin, K., and Dorwin Cartwright (Ed.). *Field theory in social science*. Harper, New York 1951

⁵⁸ Mead, G. H., *Mind, self and society*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1930

⁵⁹ Bell, D., "The Theory of Mass Society, A Critique", *Commentary*, XXXII (1956), pp. 75-83

2. Millas y el debate sobre la sociedad de masas: la perspectiva democrática y el distanciamiento de Ortega

El desafío espiritual de la sociedad de masas se vincula al debate de su época aportando la identificación de temáticas como las siguientes: la conciencia histórica asociada al momento epocal; los aciertos y límites de la teoría social de Ortega y Gasset sobre el fenómeno de la masificación; las condiciones estructurales del diálogo y la comunicación humana; la individuación y sus desafíos ante las fuerzas impersonales que animan la sociedad tecnificada de masas; el puesto y papel de la educación en la dinámica auto-regenerativa de la sociedad democrática; el aporte de las artes, la ciencia y el humanismo en la construcción de la identidad de una sociedad histórica y el afianzamiento de una individualidad ética y crítica. A tales temas se suma el desafío del derecho ante la sociedad de masas que Millas plasmó en una conferencia de 1964⁶⁰ y que apareció como capítulo agregado en la edición del libro en inglés publicada el año 1977 con el título *The Intellectual and Moral Challenge of Mass Society* ⁶¹. Esta inclusión explicita que Millas siguió pensando el fenómeno descrito en su libro de 1962 y haciéndose aún más consciente de su complejidad.

Cabe situar el texto de Millas en la escena histórica de la discusión intelectual general sobre la sociedad de masas. Las distintas posiciones en torno a este fenómeno de transformación social son rastreables en la literatura

⁶⁰ Millas, J., "Derecho y sociedad de masas", *Primeras jornadas sociales*, Seminario de Derecho Privado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, Santiago, 1964, pp. 13-25

⁶¹ Millas, J., *The Intellectual and Moral Challenge of Mass Society*, Applied Literature Press, Illinois State University, Illinois, 1977, Chapter VIII: "Law and Mass Society", pp. 188-218

desde el siglo XIX. En el siglo XX se reflejan con claridad hasta la década de los sesenta y, en menor medida, en décadas posteriores, aunque no dejará de estar presente o, al menos, de ser conectable con el trabajo de autores más contemporáneos como, por ejemplo, Jean Baudrillard⁶², Elias Canetti⁶³ y Peter Sloterdijk⁶⁴. Por lo tanto, en su momento, la publicación de Millas conecta con una problemática que, si bien tenía un largo desarrollo, aún conservaba vigencia en sus términos de expresión. Esto explica, por ejemplo, que el libro haya tenido en los Estados Unidos la ya mencionada edición en inglés. Es posible identificar dos grandes fuentes intelectuales en la teoría de la sociedad de masas: una es la reacción que se produce en el siglo XIX ante los cambios revolucionarios de la sociedad europea, y la otra, la reacción en el siglo XX ante el surgimiento del totalitarismo⁶⁵. La primera fuente puede denominarse crítica aristocrática a la sociedad de masas, y la segunda, crítica democrática. La crítica aristocrática registra la mayor producción y representa una reacción ante la constatación de la pérdida de exclusividad y poder por parte de las élites y la emergencia de las masas en la vida cultural y política. Representantes destacados son Jacob Burckhardt y Gustav Le Bon, en el siglo XIX, Karl Mannheim y José Ortega y Gasset, en el siglo XX, entre otros. La crítica democrática suele tener también un sentido defensivo, pero respecto a los logros políticos conseguidos frente a las élites y el peligro que representa la amenaza del totalitarismo. Son vinculables con esta crítica autores como Emil Lederer, Hannah Arendt y el sociólogo Charles Wright Mills.

⁶²Baudrillard, J., *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1978

⁶³Canetti, E., *Masa y poder*, DeBolsillo, Barcelona, 2010.

⁶⁴Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

⁶⁵ Cfr. Kornhauser, W., *The politics of mass society*, Free Press, University of Michigan, 1959.

El desafío espiritual de la sociedad de masas se inscribe en esta escena como un marcado distanciamiento frente a la crítica aristocrática o elitista. Específicamente la representada por José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*, el libro que dio reputación europea a Ortega, aparece en 1928, pero las primeras reflexiones que lo conformaran salen a la luz el año 1926 en periódicos de Madrid. La pluma de Ortega describe de manera magistral el fenómeno de la emergencia de la sociedad de masas como fenómeno asociado a la expansión y concentración cuantitativa de individuos en las ciudades modernas, se trata de la emergencia de las muchedumbres constatable ya visualmente, sostendrá⁶⁶. Calificar la posición de Ortega como elitista no significa calificarla de antidemocrática, importa dejar esto al menos indicado.

Ahora bien, ¿Por qué Ortega habla de “rebelión de las masas”? Las palabras del pensador español nos las recuerda el propio Millas: “Las masas se han hecho indóciles a la conducción de las minorías, no las obedecen, no las siguen, sino que, al contrario, las dan de lado y las suplantán”⁶⁷. Esta rúbrica sintetiza uno de los problemas que advierte Ortega y nos muestra que lo hace como quien

⁶⁶“La muchedumbre, de pronto, se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad. Antes si existía, pasaba inadvertida, ocupaba el fondo del escenario social (...) El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. Traduzcámoslo sin alterarlo a la terminología sociológica. Entonces hallamos la idea de masa social. La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas...el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que se repite en sí un tipo genérico” Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1989, p. 55. Otros pasajes ilustran la postura crítica aristocrática de Ortega, interesantes por su carga valorativa y por su cercanía con un naturalismo que se vincula, a mi parecer, con su vitalismo de raigambre nietzscheana: ver p. 101

⁶⁷ Millas, J., Op. Cit., p. 36

advierte un mal o amenaza de declive. Reparemos en otros pasajes: “Todo destino es dramático y trágico en su profunda dimensión. Quien no haya llegado a la entraña del destino, no ha hecho más que acariciar su mórbida mejilla. En el nuestro, el ingrediente terrible lo pone la arrolladora y violenta sublevación moral de las masas. La indocilidad política de las masas no sería grave si no proviniese de una más honda y decisiva indocilidad intelectual y moral. La masa, antiguamente, presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas políticos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo”⁶⁸. El siguiente juicio es categórico como balance o perspectiva: “Es ilusorio pensar que el hombre-medio vigente, por mucho que haya ascendido su nivel vital en comparación con el de otros tiempos, va a poder regir, por sí mismo, el proceso de la civilización”⁶⁹.

Millas relativiza críticamente la idea descrita por Ortega y pone en duda la afirmación de que un empoderamiento de las masas se esté efectivamente produciendo y, más aún, que sea la gran característica de nuestro tiempo. Dice: “Las masas cuentan hoy, es cierto, más que antaño. Su potencia de acción es formidable: hacen grandes números, llenan espacios, pueden mover y destruir la fábrica entera de la comunidad civilizada. Pero el poder, **el poder**, ¿lo ejercen ellas?”. Millas en este punto es rotundo, y señala: “aunque las masas de hoy, a diferencia, quizás, de las de antaño, constituyen un factor importante del poder, no lo tienen de verdad”⁷⁰. A su

⁶⁸ Ortega y Gasset, J., op.cit., pp. 103-104

⁶⁹ Ibíd., p. 104

⁷⁰ Millas, J., op.cit., p. 37

juicio, lo que sí se ha producido es una separación tajante entre el sujeto del poder en sentido estricto (voluntad como designio de acción sigue radicada en minorías) y el sujeto de la acción misma, donde sí tiene un papel la masa. Millas se pregunta: “¿Qué son hoy, por ejemplo, las asociaciones gremiales de obreros, empleados y profesionales sino organizaciones con una enorme capacidad de acción, pero que, no obstante, carecen del verdadero poder?”⁷¹. En este sentido, se reconoce más cerca de la descripción realizada por el sociólogo C. Wright Mills⁷². Para éste, lo propio de la masa radica en su dificultad de articularse como comunidad capaz de originar opinión pública y en quedar, más bien, bajo el influjo e incluso manipulación de los medios de comunicación, poniendo, a su vez, la acción que respondería a esta supuesta opinión bajo el control de una autoridad y de unas instituciones en la que las que aquella no logra penetrar real y efectivamente de modo significativo. Sostuvo Wright Mills que “los que suponen que las masas son todopoderosas o que, por lo menos, van en camino de serlo, están equivocados”. “La manipulación es el ejercicio secreto del poder, sin que se den cuenta de ello aquellos sobre los cuales influye”. La tesis central de Mills, que Millas identifica en su conferencia de 1964, es que la sociedad de masas se caracteriza por el poderío de élites directoras, de minorías influyentes, cuya estrategia de mando consiste en hacer creer que la gente, que el hombre-medio, toma realmente las decisiones.”

La reacción de Millas, que se anuncia ya en el título de su libro, se aleja de la alarma y negatividad de Ortega y todos los representantes de la crítica aristocrática; pero va, también, más allá de una mera posición defensiva como a la que tiende la teoría democrática hasta ese

⁷¹ *Ibíd.*, p. 39

⁷² *Ibíd.*, p. 40

momento, por lo tanto, puede proponerse que cabe entenderla como una rama o vertiente de ésta, distinguible principalmente por su carácter positivo o afirmativo. Dirá: “La sociedad de masas representa un desafío al espíritu, por su magnitud el más serio que éste haya confrontado. El problema reside en encontrar para la nueva situación su correspondiente forma espiritual, mediante un régimen de valores, normas de contención y de empuje, jerarquía de bienes y elección crítica de rumbos”⁷³.

Leída en sus páginas, pero más aún en el contexto global de la obra de Millas, específicamente a la luz de lo que de ella se hace explícita expresión en su última etapa de vida como pensador público, este libro puede ser interpretado como el planteamiento del desafío de la democratización efectiva de la sociedad⁷⁴. Las páginas que dedica a la democracia en diversos escritos, discursos y entrevistas, reflejan no sólo una idea clara del carácter de este sistema, sino la total centralidad que este tendría, a su juicio, en el desarrollo de la sociedad occidental. Millas le asigna a la democracia, además, una clara centralidad axiológica, es decir, para él vendría a expresar un avance civilizatorio, un sistema político de valor sustancial y no únicamente procedimental, un sistema que, como ningún otro, permitiría dar cauce de realización moral a la convivencia humana y a la efectuación de la individualidad.

3. El desafío espiritual

La propuesta del libro evita, es cierto, el énfasis político y opta, más bien, por un acento o perspectiva que podríamos denominar holística o filosóficamente

⁷³Ibid., p. 42

⁷⁴ Figueroa, M., Jorge Millas. *El valor de pensar. Reflexión y testimonio entre 1973-1982*, Cap. III, Ediciones UDP, Santiago, 2011.

integradora. Quizá porque refleja la atención que tenía Millas en esa época en la formulación de su idea de *espíritu concreto*. Es en esta idea, clave y distintiva de su pensamiento, que este encuentra su punto de articulación intelectual, su clave hermenéutica para identificar los desafíos generales y específicos que habría que acometer ante el despliegue de la sociedad de masas. Las páginas que dedica a precisar la idea de espíritu en el libro constituyen el eje de la identidad de su diagnóstico y propuesta. Cabe leerlas como una prolongación coherente con lo que señala en el “Prólogo” de *Ensayos sobre la historia espiritual de occidente*. En este sentido, la obra de Millas descansaría, en una medida importante, en la elaboración de un criterio de comprensión del desarrollo de la historia humana que le otorgaría unidad de sentido, que permitiría a sus ejercicios críticos y comprensivos de la configuración de la experiencia humana a través del tiempo, una suerte de unidad conceptual pragmática e integradora para postular sentido, es decir, con posibilidades para interpretar el pasado y el presente, a la vez que identificar en ellos desafíos para un futuro posible.

Que la sociedad de masas represente el desafío de encontrar para ella “su correspondiente forma *espiritual*”, viene a significar que la tarea consiste en lograr la “participación activa del hombre en el hacerse de su vida mediante una toma de conciencia que, sostenida por el conocimiento y la valoración, le permita interpretarla y dirigirla” ⁷⁵. Millas postuló que esta conciencia está determinada por lo que denominó “dos circunstancias”: primero, por el hecho de que esa conciencia es siempre conciencia de una específica situación y, segundo, por pertenecer al contexto más amplio del “desarrollo concreto del hombre en la historia” ⁷⁶. La individualidad

⁷⁵ Millas, J., op.cit., p. 43

⁷⁶ Millas, J., op.cit., p. 43

es una forma de realización de la espiritualidad y hacerla posible es la tarea histórica específica de las nuevas condiciones de vida. Sostendrá Millas que en su sentido positivo: “la masificación de la cultura implica también la humanización plenaria del hombre, en la medida en que a más y más individuos de nuestra especie se abre la posibilidad de un ascenso a más altos patrones de vida”⁷⁷. Simplemente “las medidas, válidas para una sociedad de pocos hombres libres, ya no nos sirven”⁷⁸.

La sociedad de masas es para Millas, reiteremos, la oportunidad histórica de poner la vida real, el efectivo ser histórico del hombre, a la altura de su idea. Esto debería traducirse en dar acceso a los bienes materiales y espirituales necesarios para la promoción de seres individuales protagonistas de sus vidas e involucrados en la construcción y rectificación del orden social al que pertenecen. A lo largo de su libro, Millas presentará los desafíos que cabe enfrentar. Sólo referiremos el papel que le atribuye a tres factores: la solidaridad de los fines, el sentido político de la educación y el derecho.

a) La solidaridad de los fines.

El pragmatismo filosófico, junto a la fenomenología, es una de las más importantes influencias en la articulación del pensamiento de Jorge Millas. Verificable, por ejemplo, en sus referencias a William James en su primer libro, también en el citado “Prólogo” a *Ensayos sobre la historia espiritual de occidente* que explicita una óptica de inspiración pragmatista para la lectura del desarrollo histórico, o en su análisis de la verdad en *Idea de la*

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 46

⁷⁸ *Ídem.*

*filosofía*⁷⁹, en que queda delimitada una suerte de afinidad crítica con esta corriente. En su libro de 1962 el pragmatismo filosófico le sirve a Millas en varios pasajes, sostendrá, en uno de ellos, que la teoría del valor propuesta por el pragmatista John Dewey en su *Theory of Valuation* (1938) aportaría una idea fundamental para la sociedad de masas: la solidaridad de los fines.

Esta idea contribuiría a la evitación de tres riesgos que Millas identifica como comunes en la estimación que establecemos en la relaciones entre medios y fines: i) suponer que el valor de los fines finales se puede transferir de modo absoluto, sin degradación, a los medios; ii) pensar que el valor de un bien transferido es función exclusiva del nexo instrumental que lo liga a determinado valor final; iii) el admitir que el bien final es autónomo e inmutable y, por lo tanto, independiente del proceso de su consecución y que logra mantenerse idéntico a través de él

¿Qué aporta específicamente la perspectiva de John Dewey? Aporta el hecho de que pone de relieve la pertenencia de los medios y los fines a un continuo concreto de acciones y efectos que haría insostenible la máxima de que el fin justifica los medios⁸⁰. Las palabras las cita el mismo Millas: “La referida máxima, a pretexto de decir que los fines, en cuanto consecuencias reales, garantizan los medios empleados -aserto legítimo-, sostiene en verdad que un fragmento de tales consecuencias -fragmento elegido arbitrariamente gracias a un acto de preferencia emocional- autoriza el empleo de ciertos medios para alcanzarlo a él en particular, sin necesidad de prever y pesar otros fines o consecuencias de

⁷⁹ Millas, J., *Idea de la filosofía*, Editorial Universitaria, Santiago, 1970, Vol. II

⁸⁰ Millas, J., *El desafío espiritual*, p. 106

aquellos medios”⁸¹. Esto quiere decir, interpreta Millas, que cabe considerar que, si bien existe una continuidad de los medios y, también, una continuidad de los fines, importa no desatender que existe, sobre todo, una solidaridad de los fines mismos y la necesidad de estimación del valor de todos los elementos que constituyen la situación concreta de la acción. Dicho sucintamente: el fin no justifica los medios porque no hay un valor propio del fin, absoluto y aislado, lo que hay es el valor total de una situación concreta en que los fines y sus medios forman parte. Ningún valor, convertido en fin último, puede, pues, anular otros valores sin degradarse a sí mismo al menoscabar la plenitud axiológica del sistema de valores en que la acción humana se ve embarcada.

El corolario que se extrae en *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, por ejemplo, en el caso de una acción política que persigue la meta de la justicia social, es que no cabría la justificación de medios revolucionarios inescrupulosos. En este sentido, el pensador tuvo clarísima conciencia de las derivaciones violentas que pueden producirse cuando toma forma una lógica estimativa degradada e inconsistente del sistema de medios y fines. La preocupación principal se plantea en los distintos pasajes que insisten sobre el riesgo de transformar en banal al ser humano, en cosificarlo, despersonalizarlo hasta someterlo a consideraciones meramente instrumentales y dejar subordinada su dignidad, y hasta su misma vida, a metas supuestamente superiores y más valiosas.

Desde lo dicho, se entiende la atención que el filósofo le presta al fanatismo, siguiendo la ruta abierta por Gabriel Marcel en *Les hommes contre L'humain* (1951). Para

⁸¹ Ibid., p. 107 [Millas toma la cita de Dewey, J., *Theory of Valuation*, International Encyclopedia of Unified Science, Vol. II. Number 4, The University of Chicago Press, 1939.]

el fanático, sostiene Millas en un pasaje de brillante lucidez expresiva, “el mundo de los valores ha perdido su complejidad y riqueza: un valor único, o un tipo único de valoraciones, ha expulsado a todos los demás o los ha absorbido hasta el punto de anularlos, privándoles de rango y eficacia (...) Enceguecido por el resplandor de un bien único, separado del resto de la vida, el fanático no ve cosas a su luz, sino sólo la luz; la suya es una conciencia “encandilada”⁸². Se alojaría en el fanatismo una aberración axiológica, acompañada de “una pretensión de conocimiento y sabiduría, que da a su preferencia estimativa, no sólo el carácter de una *decisión* absoluta, sino de un *ver* absoluto, el ver de la realidad misma, de las cosas en su ser”⁸³. Estas ideas se extienden a otros textos que Millas dedicará a la crítica de los ideologismos y a su denuncia de lo que llamará en una conferencia de 1975 las máscaras filosóficas de la violencia.

b) La educación

La idea de la educación que tiene Millas hace pensar en la de John Dewey, y aunque cuando desarrolla el tema no remita a ella explícitamente, señala su sorpresa de que la teoría educativa del pensador norteamericano hubiese sido, hasta ese momento, casi desatendida. Al igual que el pragmatista norteamericano, ve un vínculo estructural entre la educación y la auto-construcción de la sociedad. La tesis que se puede desprender del libro es que a los desafíos de la masificación se respondería, en una medida importante, con la educación y, específicamente, con una capaz de posibilitar la existencia de una comunidad política que dé curso a la realización intersubjetiva del hombre. Una educación que no lo sea para la vida en

⁸² *Ibíd.*, p. 108

⁸³ *Ibíd.*, p. 109

común, no es educación en absoluto, sostendrá enfáticamente Millas.

El capítulo VII está dedicado a insistir en este sentido político de la educación: "Sólo se educa el ser político que es el hombre, en cuanto pertenece a una comunidad interesada en realizarlo *qua* ser político; y sólo hay una sociedad política allí donde existen seres educados para hacerla posible"⁸⁴. Millas piensa, concretamente, en una educación para la democracia y concibe a ésta como el sistema que mejor promueve la individualidad, valorándola, incluso, como su propia condición de posibilidad: "La educación es el proceso autorregenerativo de la sociedad, a través de la formación espiritual del individuo. Educa a sus miembros en cuanto los forma para hacerse a sí misma. Los educa como personas, en verdad, según una aspiración que en la sociedad democrática alcanza su apogeo: la de hacer de ellos auténticos individuos, seres formados en la plenitud de las posibilidades humanas que cada cual ofrece como proyecto singular. Pero al conformarles de este modo, ella, la propia sociedad formadora, se forma a sí misma"⁸⁵.

La educación para la democracia se vincula con lo dicho en el punto anterior. La posibilidad fanática está agazapada en los ideologismos, encontraría en el hombre masificado un terreno propicio para su emergencia y en los movimientos totalitarios su expresión más extrema. Desde la conciencia de este riesgo Millas planteará la especificidad del desafío espiritual de la educación moderna como una tarea formativa del individuo en el pensamiento complejo, crítico y anti-dogmático, en necesaria vinculación con la promoción o fortalecimiento de la dimensión dialógica del ser humano y su correspondiente concreción en espacios sociales e

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 179

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 181

institucionales. Adquieren, así, su entero sentido las consideraciones que el texto plantea sobre la formación ética, estética y científica que deberían animarse y concretarse en un proceso educativo a la altura del desafío de la sociedad de masas. Bases para hacer posible una individualidad no cerrada individualistamente, con sentido de responsabilidad social y capaz de identificar y resistir a las trampas del fanatismo y de cualquier simplificación ideológica.

c) El derecho

En la ya citada conferencia “Derecho y sociedad de masas”, se indica el desafío político que toda sociedad tiene de construcción moral de sí misma: “Una sociedad no puede sobrevivir -afirma el pensador- sin una representación adecuada de su estructura y dinámica, que asegure a sus miembros unos principios de valoración reguladora y seguridad” que permitan su cohesión y proyección como comunidad. En este sentido, Millas pensaba que la sociedad de masas abría el derecho a una etapa nueva en la que se verificaría la transformación o ampliación del significado de los derechos subjetivos. Sostuvo que la vieja gama de derechos que emergen en los orígenes de la sociedad liberal capitalista, se debiera enriquecer con la institución del derecho al trabajo, el derecho a la vivienda y el derecho a la educación. Afirmó, con claridad, que tales derechos no pueden ser leídos como una franquía para la “libre” competencia por tales derechos, sino como ejercicio efectivo de ellos por acción representativa de la sociedad. La sociedad asume los derechos individuales como tales en aras de su

efectividad⁸⁶, sostuvo; y al hacerlo, podríamos añadir, estaría requiriendo en su base la existencia de un acto deliberativo de la sociedad misma que llegue a plasmarse en el orden jurídico como expresión fiel de aquello que se quiere sea expresión de la autoimagen moral de la sociedad. En la realización de estos derechos, la sociedad, parece haber pensado Millas, reconocería su índole democrática, las condiciones básicas para el desarrollo de la individualidad y de una efectiva ciudadanía. En definitiva, constituiría una parte decisiva de la tarea espiritual que debe enfrentar la sociedad de masas.

Consideraciones para un balance crítico

Una aproximación general y parcial a un libro no impide los juicios de balance o crítica, aunque les exige limitarse a un desarrollo acotado, sin más énfasis que el que puede tener un esbozo. En este escrito se han afirmado varios méritos del libro de Millas, cabe complementarlos, ahora, con algunas consideraciones que, aunque queden sólo enunciadas, quizá contribuyan a la tarea de su ponderación.

i) Millas y Ortega: comprensión y contemporaneidad

La primera consideración se refiere a que es posible identificar en esta obra la manifestación de una idea de la tarea intelectual que recorre el trabajo de Millas, que lo anima y sostiene y que refleja el influjo decisivo de Ortega bajo el cual se desarrolla. Tendría el intelectual como una de sus misiones, sostuvo Millas, aportar a una conciencia

⁸⁶Millas, J., "Derecho y sociedad de masas", *Primeras jornadas sociales*, Seminario de Derecho Privado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile, Santiago, 1964, pp. 23-25

esclarecida de las condiciones de desarrollo de la época en curso. Esto significa, a nuestro parecer, identificar que la comprensión es una condición que determina o cualifica nuestro ser contemporáneo. Millas, conscientemente moderno en este aspecto, escribe *El desafío espiritual de la sociedad de masas* desde un anhelo o necesidad de ser auténticamente contemporáneo, de estar, a través de su entendimiento, a la altura de la circunstancia que le tocó vivir. Vincular la contemporaneidad a los grados o límites de la comprensión, significa cualificar o identificar un sentido especial de contemporaneidad. Significa trascender el sentido común y distinguir una contemporaneidad dada, inevitable y estructural, frente a otra contemporaneidad que es tarea, trabajo, logro, conquista, responsabilidad incluso. A la primera, proponemos denominarla genético-histórica y, a la segunda, comprensiva-hermenéutica o, simplemente, crítica. La primera expresa un hecho macizo por su obviedad: somos seres del tiempo en que nos tocó nacer; en este sentido por el simple hecho de nacer y estar en este tiempo, todos somos contemporáneos. La segunda, abre a grados de diferencias en la contemporaneidad porque supone niveles o grados de conciencia de lo que nuestro tiempo es y de lo que implica estar o existir en él. Si la primera es un hecho, la segunda, más bien, un estado en proceso de desarrollo en el que no entramos sin propia y decidida voluntad.

El desafío espiritual de la sociedad de masas encarna la idea de que vivir, auténtica y lúcidamente, implica una praxis comprensiva que arraiga en la propia época histórica, que la contempla, escruta e interpreta a la vez que se deja penetrar y aleccionar por ésta. En este sentido, por más diferencias que podamos rastrear entre las evaluaciones de Millas y Ortega frente a la sociedad de masas, lo cierto es que en su espíritu este es un libro *esencialmente* orteguiano. El esfuerzo de comprensión del

tiempo presente que nos toca vivir como condición necesaria para considerarnos contemporáneos, como requisito para estar en situación de *responder* a la circunstancia en que se muestra el tiempo presente, opera como convicción que anima la obra de ambos autores. Millas, pensando en Ortega, llamaría a esto “la responsabilidad de la inteligencia”. Como advertirá el lector, esta expresión refiere al título del ensayo que Millas dedica al pensador español. Llegado al punto de explicitar lo que considera el aporte más valioso de la obra orteguiana, Millas no duda en reconocerlo en la idea de que el trabajo del intelectual se dirige a un hacerse cargo del desafío de identificación comprensiva de “el tema de nuestro tiempo”. Las palabras de Millas son claras: “La obra orteguiana consiste, en gran parte, en una meditación viva y sistemática de nuestro tiempo”. Ningún otro filósofo contemporáneo, añade, “puede exhibir una preocupación más alerta y universal por el tiempo histórico de nuestra época”⁸⁷.

Lo que Millas valoró de Ortega es lo que anima buena parte de su obra, es lo que traduce en su praxis intelectual y lo que nos propone como tarea o responsabilidad de la inteligencia toda vez que esta decide arraigar en su tiempo histórico de pertenencia.

ii) Millas y Zambrano: poner término a la historia sacrificial

Resulta interesante notar la cercanía de sentido entre la reflexión de Millas sobre la sociedad de masas y la que realizó la pensadora española María Zambrano. Se trata de dos autores que, admirando la obra de Ortega, en este tema se distancian de su óptica. Zambrano tuvo un paso

⁸⁷ Millas, J., “Ortega y la responsabilidad de la inteligencia”, *Anales de la Universidad de Chile*, (101), Santiago, 1956.

por la Universidad de Puerto Rico poco después del regreso de Millas a Chile; conocedora del trabajo filosófico de Ortega y colaboradora del pensador en algún momento, desarrolló una interpretación de la sociedad de masas también reactiva a la orteguiana. El libro *Persona y democracia: una historia sacrificial*, publicado en 1958, posee una coincidencia sorprendente con el sentido que anima la perspectiva de Jorge Millas, al menos en dos aspectos centrales. Por un lado, en la interpretación de la democracia como el más valioso impulso a promover en el desarrollo histórico en curso y, por otro, en una concreción de las posibilidades de la conciencia epocal que demandaría una tarea de realización efectiva de la persona en su individualidad. Para Zambrano, la democracia no sólo sería el sistema que mejor permite el ser persona, sino también el que exige serlo. Tanto en Millas como en Zambrano, la conciencia histórica debería avanzar hasta transformarse en la convicción, política y socialmente arraigada, de que no existen empresas históricas superiores al valor de la persona. Para ambos, el desafío de la sociedad de masas consiste en la generación de condiciones que hagan posible entrar a una etapa histórica nueva en que se ponga fin a siglos de historia sacrificial.

En el caso de Millas, esta óptica, mejor dicho, esta convicción que se hace concepto y que anima su teoría, es básica y reconocible como constante en toda su obra. Identificable claramente en uno de sus textos juveniles: "Teoría del Pacifismo". Relevar esta constancia permite postular que su pensamiento encuentra en la idea y defensa de la dignidad humana un eje articulador decisivo que define su identidad, posibilitando concebirla como una obra permanentemente motivada por el impulso de resguardo y promoción de la vida humana individual como valor absoluto. Millas no sólo argumentó contra las justificaciones ideológicas de la violencia revolucionaria y de la violencia contra-revolucionaria, contra la violencia

de totalitarismos y dictaduras, contra la violencia del terrorismo de grupos o del Estado, argumentó también contra la justificación de la guerra y contra la pena de muerte. Su posición respecto al valor de la vida humana es absoluta. La interpretación de la idea de “espíritu concreto” no parece que pueda obviar este hecho. Postulamos, más bien, que las ideas de individualidad y espíritu concreto son indisociables de la idea y defensa de la dignidad humana, y que de esto trata, en el fondo, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*.

iii) Jorge Millas y su consideración del derecho

La posición de Millas respecto al derecho, es conectable, él fue conciente de ello, con el estado del desarrollo de la teoría del derecho en su tiempo. Especialmente conectable, juzgamos, con la doctrina de los derechos sociales que planteó Thomas H. Marshall, sociólogo británico autor del libro *Citizenship and Social Class* (1950), quien postuló que tales derechos vendrían a sumarse a los derechos civiles y a los derechos políticos derivándose de la sola condición del individuo como ciudadano. La sociedad chilena, como sabemos, ha sostenido un intenso debate en el que estos planteamientos se recuperan y actualizan con fuerza a través, especialmente, del aporte del pensador y abogado constitucionalista Fernando Atria. Que los derechos sociales, en el lenguaje de Millas «el derecho subjetivo socialmente objetivado», sea una idea polémica entre nosotros y haya emergido en los últimos años en conflicto con formas de estructuración social e institucional vigentes, viene a indicarnos lo pertinente que resulta la visión de Millas todavía hoy.

La crítica a la teoría de la libertad de Von Hayek, uno de los últimos campos en que Millas alcanzó a trabajar, cabe leerla en línea de afinidad con la idea de los derechos sociales y, esto parece especialmente relevante,

permite constatar la lúcida conciencia que el pensador llegó a tener de la posibilidad de que la sociedad chilena fuera pensada y proyectada a partir de bases distintas a las que él identificó y propuso. Previo la posibilidad de que se llegase a confundir, dicho en sus términos, la construcción de una sociedad de hombres libres con una sociedad de meros competidores. La posibilidad, traducida en términos actuales, de que la idea, socialmente operativa como criterio en la organización política y social, no fuera la idea de ciudadano sino la de productor y consumidor.

iiii) Jorge Millas y Jaime Guzmán: el conflicto refundacional

Que Millas lea el desarrollo de la sociedad de masas desde la óptica de un desafío espiritual, que interprete que ésta requiere encontrar la forma espiritual para su despliegue, permite entender que haya reaccionado tan tempranamente, tan rápidamente ante cada uno de los frentes que a partir de 1973 reflejaron un espíritu refundacional, frente a la materialización de una voluntad orientada a dar nuevo cauce y forma al desarrollo de la sociedad chilena. La óptica de lo espiritual hizo que Millas intentará leer su tiempo como un desafío dirigido a las bases o fundamentos de la construcción de la sociedad. Los pronunciamientos y la actividad intelectual pública, efectivamente verificable o explícita, denota su clara conciencia de que las decisiones que impulsaba la dictadura militar abarcaban una amplitud de campos y se encaminaban a cimentar una nueva modelación de la sociedad chilena.

Esta conciencia es reconocible, desde una vereda ideológicamente contraria, en otro intelectual: el abogado y profesor universitario Jaime Guzmán. Desde la creación del movimiento gremialista en el contexto universitario,

Guzmán fue transformándose crecientemente en un intelectual orgánico impulsor de cambios sociales, económicos, institucionales y políticos que extenderían su vigencia en las décadas siguientes. Millas y Guzmán: conciencia y compromiso opuestos frente a cambios orientados para la emergencia de otra sociedad. Lo que el primero criticó temprana y decididamente, el segundo avaló e impulsó desde un activo aporte ideológico. El examen de esta contradicción abre el campo para uno de los análisis, a nuestro juicio, más interesantes para la comprensión de las bases del chile contemporáneo.

iiii) Violencia e interrupción de la democracia

El desafío espiritual de la sociedad de masas, sin omitir la dimensión política que está en juego en el fenómeno que examina, asignándole incluso a la educación, como alma de su sentido, la formación de individuos que siendo efectivamente tales sean capaces de asumir la responsabilidad política de dar cauce de realización a una democracia, lo cierto es que el acento del diagnóstico y propuesta del libro parece ser más bien de carácter cultural o, si se prefiere, de una pretensión filosófica y holística. Queda así abierta la posibilidad de interpretar y valorar críticamente la opción de Millas, en tanto determinante de la manera de enfocar el problema que atiende y de los acentos que privilegia.

Millas parece mantener en lo básico la estimación de la política que presentó en su libro de 1943. Si bien desaparecen los énfasis negativos, permanece su idea de la política como una esfera que vendría a reflejar determinantes culturales de índole más radical. Millas capta el conflicto de poder que en el seno de la estructura social genera la sociedad de masas, pero parece no haber estimado suficientemente la intensidad y complejidad de tal conflicto. Sus páginas desatienden, o, mejor dicho, casi

desatienden, las resistencias que las élites podrían desarrollar a los procesos descritos por él mismo, específicamente parece no haber reparado en la potencial traducción política de tales resistencias. Resistencias que vendrían a hacerse evidentes apenas una década después de publicado su libro. Quizá si toda la obra intelectual y la acción testimonial de Millas en los últimos años de su vida, principalmente de carácter político, sea un reflejo de la conciencia que él mismo tomaría de los límites de su interpretación y propuesta de los años sesenta. La conflictividad que encerraba la sociedad de masas en Chile terminó desplegándose con inusitado vigor y, habría que decirlo, con brutal violencia.

Idea de la filosofía. El conocimiento es una publicación en dos tomos publicados por la Editorial Universitaria, el primero en 1969 y el segundo en 1970. Los textos de los profesores Rolando Salinas y Mariano De La Maza dedicados, respectivamente, a la primera y segunda parte del libro, se basan en presentaciones realizadas en el ciclo de conferencias en conmemoración a los 30 años del fallecimiento del filósofo organizado por la Fundación Millas y el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. El texto de Mariano De La Maza fue preparado especialmente para este volumen y el del profesor Salinas reproduce su presentación original.

La Filosofía en Jorge Millas

Rolando Salinas Jiménez

Introducción

El trabajo que presentamos sobre la obra de Jorge Millas titulada *Idea de la filosofía*, tomo I, tiene el carácter de un ensayo comprensivo del texto, tal como éste se manifiesta en un primer acercamiento. El calificativo de “ensayo” quiere poner de manifiesto que su alcance no va más allá de una propuesta de lectura, abierta a completarse con otras que puedan plantearse y que, seguramente, surgirán en un futuro próximo. También señalaremos que el trabajo no resulta de una investigación acabada de los contenidos del texto, sino tan sólo, reiteramos, de una primera lectura. En esta lectura trataremos de poner en relieve aquellos elementos del texto que nos parecen que poseen una relevancia mayor, relativa a otros elementos. No hemos querido entrar, en todo lo que nos ha sido posible, en interpretaciones críticas sobre los contenidos destacados. La razón fundamental de esta contención, radica en que no tenemos los requisitos básicos de toda interpretación crítica de la obra de un filósofo, que son, por una parte, tener a la vista el conjunto de su obra y, por otra, las claves fundamentales de su pensamiento en general. Todos los que realizamos el oficio de profesor de historia de la filosofía, sabemos de los graves errores en que se incurre cuando se interpreta el significado de un pensador en esa historia considerando sólo una parte de su obra. Confieso, como muchos de los que enseñamos filosofía, el descuido no sólo del estudio sino de la lectura misma de nuestros compatriotas y, específicamente, de la obra de Jorge

Millas. Por eso, me abstengo de proponer interpretaciones críticas, aunque sólo sea por el momento, limitándome a proponer una simple lectura comprensiva del texto.

1. Carácter de la obra

Se trata de una obra compleja, a pesar de su aparente simplicidad. Compleja por la diversidad de temas de los que se ocupa, pero también por la diversidad de enfoques con los que el autor trata esos temas. Por una parte, es un texto de introducción a la filosofía; tal vez, más rigurosamente expresado, de un texto de introducción a los estudios de filosofía, a la cual el autor le da un carácter expositivo que asume la larga tradición de estudios de filósofos y los proyecta en el presente mostrando una preocupación pedagógica por los estudiantes (o lectores) que inician estos estudios. Pero, por otra parte, se trata también de un texto de filosofía, en el que se confrontan, reflexivamente, los grandes problemas filosóficos que entraña esa larga tradición, lo que confiere al propio texto un carácter problemático. Este doble carácter contiene ya su complejidad, pues en la primera dirección, la pedagógica, su lectura es fácil de seguir, es la fase de iniciación en estos estudios; pero la segunda dirección, requiere de un avanzado nivel en los mismos.

En relación a los enfoques con los cuales se exponen y se reflexionan los diversos temas tratados, también es patente cierta complejidad, pues se encuentran implicados al menos dos grandes perspectivas: por una parte, las propias de un gran profesor y maestro en la enseñanza de la filosofía, y la preocupación por facilitar en los estudiantes una primera comprensión de los temas, usando un lenguaje adecuado a ese propósito, donde la esquematización y la simplificación en la exposición de los temas es lo más destacado. Pero, por otra parte, se encuentra el vuelo de un gran pensador, que al

confrontarse con los problemas que expone, manifiesta un alto grado de rigor y de fidelidad con los contenidos problemáticos de los temas. Dada la complejidad del texto, se entiende que realizar de él una lectura comprensiva se hace también una tarea compleja. El ideal sería hacer una lectura tan completa como requiere el texto mismo, y exponer sus resultados *in extenso*. La lectura que hemos hecho para esta exposición tiene que ser necesariamente selectiva, de acuerdo al carácter y al espacio que se dispone para hacerlo.

2. El criterio de selección

El criterio que rige la selección de los temas que serán expuestos, surge de mi propio oficio de profesor de filosofía que me ocupa ya largos años. Por eso, es que me interesa particularmente la dimensión pedagógica del texto y la condición de gran maestría de enseñanza de su autor. Este criterio no solamente surge de una sensibilidad personal, sino que también contiene una clara preocupación por el presente en lo que se refiere a los desafíos actuales que enfrenta la forma de enseñar filosofía hoy. El texto de Millas contiene algunos elementos que pueden inspirar e iluminar esta tarea, no obstante haber transcurrido casi 50 años desde que fue publicado. En este sentido, destacamos temas genuinamente vigentes. Entre estos elementos señalamos los siguientes: (i) la necesidad de defensa y justificación del pensamiento filosófico, (ii) la idea de filosofía que funda esa defensa y (iii) los fundamentos antropológicos del pensar filosófico. Estos tres temas rigen el orden de la exposición.

3. La defensa de la filosofía

El primer tema que se resalta en el texto es el de la rigurosa defensa que el autor hace de la filosofía. No se trata de

defender un sistema particular, ni de una escuela o corriente filosófica determinada, sino del pensamiento filosófico en cuanto expresión de la libertad espiritual del hombre. Todos aquí sabemos que esta defensa ha sido y sigue siendo una constante en su historia, exigida por la necesidad que tiene de ser justificada, ya sea por su extrañeza ante el sentido común, ya sea por su inutilidad ante las exigencias de la vida práctica inmediata, ya sea por su aparente sin sentido ante el reclamo del sentido obvio de lo “útil”. En este caso, la defensa se hace, especialmente, frente a una “ideología” dominante en los ambientes universitarios que centraba todo interés intelectual en la “existencia social” y en las urgencias de una praxis reformista o revolucionaria.

En los años sesenta, en que se escribió este texto, la elevación del nivel de conciencia crítica en la juventud, marcaba con su sello la praxis social, pues las condiciones objetivas del “orden político-social”, en aquello que contenían de posibilidades de inequidad e injusticia, exigían respuestas como las que planteaban esas ideologías. El problema no consistió, para Millas, en determinar lo adecuado o inadecuado de esos planteamientos, sino en reparar en el carácter absorbente y excluyente que presentaban. La crítica social ha sido una de las tareas propias del pensamiento humano, pero distinto es que esa tarea se la conciba como la única y se la constituya en criterio de validez de toda actividad intelectual. Es en contra de este “ideologismo” que el autor plantea su apología, apuntando, intuimos, no al carácter de la crítica social, sino a su exageración en ideologismo excluyente que denuncia toda otra forma de pensamiento como ilegítimo, reprochando un carácter de “idealismo abstracto”, de pensamiento alienado o de mera ideología burguesa. La defensa de la filosofía, Millas la plantea frente a este reduccionismo ideológico y su contenido, en general, consiste en mostrar la índole propia del pensar

filosófico, en cuanto en él se manifiesta lo más profunda libertad espiritual del hombre, siempre abierto a la totalidad de lo existente y a los profundos anhelos espirituales de la persona humana.

4. La idea de filosofía

Así, la defensa y justificación de la filosofía, tiene como referente determinante una IDEA de ella que desborda cualquier forma de reducción, en este caso, ideológica. De esta IDEA, destacamos algunos de sus contenidos principales. Ante todo, recordar que el pensar filosófico consiste en una actividad intelectual en que se manifiesta el afán humano por saber. Este afán surge de la esencia misma del ser humano que pone de manifiesto lo específico de su nada de ser, la cual ha servido para definirlo como un sujeto de conocimiento: “Todo hombre desea por naturaleza saber”, dice un texto maestro de la filosofía occidental, y ese deseo surge porque es propio del hombre la necesidad de conocer, simplemente para poder subsistir. Tratándose de un ente vivo, el conocimiento impregna completamente la vida, cumpliendo así diversas funciones vitales; desde su función para la mera subsistencia, hasta las más altas funciones espirituales como: “contemplar el resplendor de la verdad”. La riqueza de la vida explica la riqueza de funciones que cumple en ella el conocimiento. Funciones vitales que frecuentemente distraen la atención del conocimiento mismo.

El autor nos recuerda que siendo el hombre animal (vivo) racional la esencia del saber consiste en la “integración racional de la experiencia” ⁸⁸ y que el saber filosófico es la forma suprema de esa integración. De esta

⁸⁸ Millas, J., *Idea de la Filosofía*, Santiago, Ed. Universitaria 1960/70, Vol. 1, p. 19

noción genérica de la filosofía en el ámbito del saber, interesa comentar lo siguiente: (i) con respecto a la noción de experiencia, Millas señala: “directa o indirectamente, nuestro saber se refiere siempre a hechos o cosas de la experiencia humana, más bien todo en él consiste en la eventual proyección de hechos y cosas”⁸⁹. En efecto, la existencia consiste en un transcurrir junto a otras existencias, en medio de una multiplicidad de cosas, de hechos y eventos; ser consiste en sentir esa presencia y en ser consciente de ese mundo entorno a través de la percepción sensorial que constituye la base del contenido de todo saber⁹⁰. Pero (ii) nuestra condición racional determina la exigencia de articulación e integración de los datos diversos y dispersos de la percepción. Exigencia que pone en movimiento las operaciones básicas de nuestra inteligencia: comparar, distinguir, relacionar, analizar, sintetizar, de las que resultan integraciones básicas en las palabras y sus significaciones universales. Todo esto nos recuerda la proposición kantiana en la *Crítica de la Razón Pura*, referida a que todo conocimiento se origina en la experiencia, pero no todo en él es experiencia. Por el momento, esto nos permite entender la idea de que todo saber desde su fundamento en la percepción sensorial consiste en un proceso intelectual de “integración racional” de la experiencia.

Situando el pensar filosófico en el ámbito del “saber”, el autor avanza a determinar lo específico de la “integración racional” de la experiencia que lo comprende. Cito: “La filosofía surge, así, en el continuo de la acción y el pensamiento como suma conciencia y vigilancia de la experiencia integradora, que es propia del hombre”⁹¹. En estas palabras, se expresa lo específico del

⁸⁹ Idem

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 112

⁹¹ *Ibíd.*, p. 125

saber filosófico, que es el de ser forma suprema de la autoconciencia de integración de la experiencia, experiencia de estar en el mundo junto a otras existencias, con las cosas, los hechos y los eventos.

Al decir que es la forma suprema, se implica que hay otras formas inferiores de integración. Con ella se insiste en algo que se sitúa anteriormente, cual es el que la integración racional de la experiencia es lo que constituiría la esencia de todo saber, en cuanto propio del ser del hombre. Desde el lenguaje de significación genérica, en el que se integra la diversidad de la percepción sensorial, pasando por la explicación universal, en la que se integra un ámbito diversos de fenómenos y la unificación teórica de la diversidad de leyes que rigen campos particulares de explicaciones de fenómenos, hasta la mirada de la forma suprema de integración que pretende la comprensión filosófica de la experiencia, y que estaría contenida en las IDEAS de unidad y totalidad, propias del pensamiento filosófico. En la comprensión encontramos al menos dos notas esenciales: una, que se trata de un modo de entender profundo en el que todo el afán que mueve la necesidad del conocimiento encuentra satisfacción, “al fin hemos comprendido”, frase que expresa claramente esta nota de la comprensión; la segunda nota, consiste en la de abarcar una diversidad de elementos en una unidad, es decir, en la comprensión se extiende una totalidad de elementos diversos en una unidad profunda.

5. Fundamentos antropológicos del pensar filosófico

Así pues, el modo propio del saber filosófico, que culmina el afán propio del conocimiento humano, en cuanto integración de la rica y diversa experiencia del sujeto, sobre el mundo y sobre sí mismo, en la más profunda

unidad que sea posible alcanzar. Tanto en la historia de la filosofía, como en el presente, el anhelo de comprender se presenta como un afán extraño. Extraño, en relación a las exigencias obvias del sentido común y con respecto a otras formas de integración de la experiencia, particularmente la propia de la legalidad específica, tienen que elevar explicaciones en su determinado dominio de fenómenos. En efecto, el conocimiento de sentido común surge directamente de la percepción sensorial y se proyecta de modo inmediato respondiendo a los requerimientos de la manera práctica cotidiana, tanto la que se refiere a la sobrevivencia, como a la del buen vivir. Por ello su sentido es obvio. Cuando este sentido se lo pone como criterio para juzgar otros modos o niveles del conocimiento, aparecen estos como extraños pues no se ajustarían al criterio señalado del sentido común.

Con respecto a la articulación propia de la legalidad científico-técnica, que también puede parecer extraña al sentido común, la extrañeza de la comprensión filosófica tiene raíces más profundas. Pues, si se caracteriza la articulación legal de la experiencia en el conocido lema positivista “ver para prever, prever para proveer”, la explicación científica arranca de la experiencia en el contexto directo de los fenómenos dados a la percepción sensorial (ver) para articular racionalmente esa experiencia en ley que rige, sea la estructura, sea el contenido de los fenómenos (prever), pone así al ver y a la experiencia, interviniendo en ella, hacia el pensamiento humano. Este esquema de acción virtual, como lo calificó Bergson, determina el sentido de este modo de conocimiento en cuanto es un modo de articulación de la experiencia que se valida en un retorno a la experiencia.

La comprensión filosófica también satisface este criterio de validez, pero ella también puede aparecer como extraño “afán de articulación de la experiencia”. Si

ligamos el criterio del sentido común con el de la legalidad, podemos afirmar que en ambos se encuentra como criterio de legitimización y validez, el valor de la utilidad. El valor de la utilidad es obvio, pues responde de modo inmediato a la inquietud original de la cual surge la pregunta ¿para qué sirve esto? La comprensión filosófica carece de utilidad directa y por eso los principales reproches que se le dirigen es el de inutilidad. Desde la sirvienta de Tales de Mileto, pasando por los sofistas Calícles y Trasímaco, hasta el calificativo de “vanas e inútiles elucubraciones”, que se le hacen desde el pensamiento instrumental, la constante es su inutilidad para la vida práctica. En tales circunstancias, la mencionada defensa y justificación del pensar filosófico, no sabe bien qué hacerse en relación a una determinada ideología, sino también ante el sentido común, y ante la reducción de toda suerte de sentido al sentido obvio de lo útil.

Millas realiza esta justificación de un modo profundo y radical basándose en el origen mismo de donde surge el afán de comprensión. Tal basamento lo remite a la estructura entitativa misma del modo de ser propio del hombre. El afán de comprensión de la experiencia que el autor reconoce más allá de la propia historia de la filosofía, pues también rige en la racionalidad mitológica, permite afirmar que “esta historia tan universal y prolongada, no puede sino constreñirnos a pensar que la filosofía surge de una necesidad profunda de la vida humana y que no es un simple incidente en la evolución del conocimiento”⁹². Esa necesidad profunda de la vida humana, el autor la refiere como manifestándose bajo la forma del asombro y la admiración en el que se expresa una dimensión privativa del ser humano y una suerte de señal que indica la

⁹² *Ibíd.*, p. 38

necesidad de una profundización en la esencia misma del hombre: un ser capaz de asombro por el hecho mismo de existir. Desde un punto de vista objetivo, es decir, de la causa del asombro y de la admiración, el autor recurre a una cita de G. Simmel: “toda filosofía se basa en que las cosas son todavía algo más; lo múltiple es además unidad; lo simple, compuesto; lo terrenal, divino; lo material, espiritual; lo espiritual, material; lo inerte, móvil; lo movable, inerte”⁹³. Así, la admiración, como punto de partida y el primer hallazgo de la filosofía es concebir que las cosas y los hechos sean “algo más de lo que parecen ser y captamos en la percepción sensorial”. Ir más allá del aparecer de las cosas abre un campo hacia otra dimensión de la realidad, tradicionalmente nombrada como inteligible y a la que entramos por la función propia del pensamiento racional. “Por esto que el sentido común, que permanece siempre enraizado en el dominio de la percepción sensorial, no puede constituirse en criterio para juzgar al pensar filosófico y su pretensión de comprender la experiencia. Tal criterio hay que indagarlo en la esencia espiritual del hombre, de donde arranca la exigencia del pensar que busca la articulación racional de la experiencia en su más elevada y profunda unidad.

6. La esencia humana

La esencia humana consiste en el ser consciente en su más alto grado que es la autoconciencia, es decir, la conciencia de ser concreto. Esta esencia determina nuestro ser no solamente como siendo, sino también como auto-posesión. Los términos de origen hegeliano de ser-en-sí, propio de la entidad de las cosas, y del ser-para-sí, propio de la entidad del hombre, significa claramente lo propio de la auto-posesión. El ser-para-sí, a diferencia del ser-en-

⁹³ Idem

sí, contiene una entidad abierta a sus propias posibilidades. Esta apertura entitativa a diferencia de la entidad consumada y clausurada de lo en-sí, constituye una entidad radicalmente libre en la realización de sus posibilidades propiamente humanas. La referencia que hace el autor a Ortega es clara a este respecto: “lo propiamente humano en el hombre consiste en una tarea de autorrealización”.

Sobre la base de esta noción de la esencia humana en el hombre, se entiende la siguiente afirmación: “la más alta de las empresas humanas, es alcanzar la perfección del hombre”⁹⁴. Perfección, literalmente, significa ser completo, ser modelado enteramente (*perficere*), se trata de un concepto metafísico, es decir, conceptual y ónticamente. Así “la plenitud o perfección del hombre reside en una vida de máxima conciencia de sí mismo y del mundo, como condición de su (plena) autonomía espiritual”⁹⁵. Tratándose de plena autonomía espiritual, se entiende que esta tarea no pueda ser cumplida del todo, sino que tiene que ser realizada incesantemente.

La relevancia y la necesidad que tiene el conocimiento en esta tarea, es evidente. La comprensión filosófica, en cuanto integración suprema de la experiencia total, se origina en la exigencia espiritual de la autorrealización humana y revierte en la existencia, señalando un “saber a qué atenerse” en esta tarea. A este respecto, afirma Millas: “podemos esperar legítimamente de la filosofía, el ensanche de la conciencia del mundo y de nosotros mismos y con ello el de las posibilidades de nuestra vida”⁹⁶. Se trata de la función de la comprensión filosófica en relación a la praxis de autorrealización del hombre.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 39

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 49

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 57

7. Pensamiento al límite

En el horizonte de la esencia humana como autorrealización de la libertad radical para alcanzar la plena autonomía espiritual, toda forma de conocimiento, en cuanto integración racional de la experiencia, tiene un aporte que hacer. El autor sitúa la comprensión filosófica como pensamiento en el límite. La noción de límite es relevante en su idea de filosofía. En efecto, la noción de límite tiene un significado análogo a la noción de alcance, en el sentido de lo que Kant concibió como la “cosa interna” en el límite. En relación a la integración de la experiencia, límite significa el alcance virtual de tal integración. Pero el límite también significa lo que trasciende el alcance, la “cosa externa” del límite según Kant. En relación a la experiencia significa “experiencia posible”. Pensar en el límite, propio de la comprensión filosófica, significa no sólo una suma integración de la experiencia, sino también apertura a lo posible, a lo razonablemente posible. Límite, también significa límite de la racionalidad, referida a la finitud de nuestras capacidades y facultades de conocimiento. Pensamos al límite significa usar esas capacidades en la totalidad de sus posibilidades. En ambos aspectos, límite de la experiencia y límite de la racionalidad, no se trata de nociones absolutas, sino de nociones también contingentes, pensadas para ser constantemente traspasadas. Así, se puede entender que pensar al límite significa para la comprensión filosófica intentar manejar los límites de la contingencia y de ahí el carácter de tarea inacabable.

Así la comprensión filosófica como pensamiento límite significa que, en él, la articulación racional de la experiencia pretende alcanzar los límites actuales de sus reales posibilidades, lo cual exige comprender la exigencia en su más profunda unidad o cumplirla en su sentido más elevado. A este respecto, la Historia de la Filosofía muestra

claramente esta esencia de la filosofía. El afán por elaborar sistemas de pensamiento acompaña siempre al afán de plantear problemas (según la clara distinción entre pensamiento sistemático y pensamiento problemático). En los sistemas se percibe ahondar en el afán de abarcar la totalidad de la experiencia y comprenderla en su más profunda unidad. Además, la constante necesaria de los sistemas muestra muy claramente cómo se van corriendo los límites que circunscriben los sistemas anteriores. Millas nos ofrece una clave para ordenar e “interpretar racionalmente la experiencia que nos ofrece la Historia de la filosofía”.

Esta clave está en la selección que nos ofrece de tres conceptos límites de la experiencia: EL SER, EL CONOCIMIENTO Y EL VALOR. Sin pretender entrar en el contenido de cada uno de ellos, lo que desborda con mucho este trabajo, queremos considerar, solamente, su relevancia en relación con la idea de filosofía que se ha planteado. En efecto, la articulación racional de la experiencia en su máxima expresión en la concepción filosófica, en aquello que corresponde al afán de conocimiento, se despliega directamente enfatizando su dimensión cognoscitiva. La mayor parte de los grandes sistemas ha enfatizado esta dirección. Ese carácter lo podemos calificar como teórico, su máxima expresión es el pensar metafísico, en este la profunda unidad de la totalidad de la experiencia se articula en la idea del ser. La historia de los sistemas se puede leer como la historia de los afanes teóricos por comprender lo que significa esa palabra y el significado correspondiente. Por eso es que se puede afirmar que en esta dimensión teórica todo sistema filosófico es de carácter metafísico y específicamente ontológico. Pero el interés teórico de la comprensión filosófica aporta a la tarea humana de la plena autonomía espiritual y en esa dirección tal comprensión tiene también un carácter ético, puede, así, referir a la praxis existencial

de Sócrates. En la dirección de la articulación racional de la experiencia apunta a generar el “sentido” de la praxis, tanto en cuanto orientación como significado de la praxis total. La máxima expresión de esta dirección es la Ética, que el autor integra en la axiología. Pues el concepto que implica ese sentido es el de “deber ser”, en su aspecto de fuerza existencial y de valor. Una parte de los sistemas filosóficos se pueden entender como formas de concebir los valores y el progresivo avance en esa dirección.

El autor no solamente presenta esta clave de ordenación de los sistemas en la historia de la filosofía que implican estos conceptos límites, sino que también se adentra en su contenido, tanto en el discurso metafísico como en el axiológico, pero en los que no nos corresponde entrar en este trabajo. Bástenos sólo indicar hacia la muestra del profesor Millas en la experiencia de Platón y Aristóteles, en la clave del concepto límite de ser y sus respectivos discursos metafísicos. También considérese su introducción en la temática central de la axiología en torno al análisis del lenguaje propio al concepto del valor, que lo conduce a un discurso sobre el concepto límite del conocer, pues un problema central de toda axiología es el de qué y cómo se conoce el valor.

Para concluir, digamos que este breve ensayo comprensivo nos ha permitido participar de la experiencia intelectual de un gran maestro de la enseñanza de la filosofía, conjuntamente con enterarnos que tenemos frente a nosotros la aventura espiritual de un profundo pensador que al confrontarse enteramente con su propia tradición filosófica despliega un ejercicio de comprensión de sus problemas que contiene no solo su “experiencia filosófica viva” sino también su aporte original a la comprensión de ese problema.

Sobre el Conocimiento en *Idea de la Filosofía* de Jorge Millas

Luis Mariano de la Maza

Introducción

La filosofía constituye para Jorge Millas la actividad que realiza la natural vocación del pensamiento humano a tensionarse hacia el límite, es decir a pensar en perspectiva de unidad, totalidad y fundamento. Para realizar esta actividad se vale a su vez de conceptos omnicomprendivos que permiten tratar la experiencia en su conjunto y llevar al conocimiento al máximo de sus posibilidades de fundamentación. Entre esos conceptos menciona Millas, por ejemplo, los de existencia, sustancia, absoluto, verdad, valor, espíritu, realidad. Ahora bien, dentro del conjunto de conceptos semejantes, Millas pone de relieve el del conocimiento, por representar una estructura interna que organiza la totalidad de la experiencia humana y por regir un ámbito de significación dentro del cual operan todos los demás conceptos. Incluso sostiene que el conocimiento es la estructura fundamental de la existencia humana, pues en ella se apoyan todas las otras formas del existir, incluyendo las afectivas y las activas. En todas se presupone que las cosas se hacen presentes a la conciencia, es decir que se las conoce realmente o supuestamente.

El hacerse presente de las cosas no tiene aquí el sentido de una transferencia, reproducción, ni imitación del objeto. El término que Millas prefiere para designar el contenido del conocimiento es el de “representación”, mediante el cual designa la radicación del objeto en el sujeto. No es imagen que transfiere o pasa propiedades de

la cosa conocida a la conciencia, pues “imagen” se emplea propiamente en el campo de la percepción, pero una buena parte del conocimiento –como, por ejemplo, las fórmulas matemáticas- no está formada por imágenes.

Millas define el conocimiento como “una relación en cuya virtud la conciencia humana advierte o constata una situación de ser pertinente a algo que, a su vez, y en esa situación, consta ante ella”. La relación de la que se trata aquí es de carácter funcional, no topográfica. Con esto quiere decir Millas que, para definir la relación del sujeto con el objeto no resultan adecuadas las caracterizaciones espaciales de interioridad y exterioridad. En ella el sujeto y el objeto son tales únicamente desde la perspectiva del conocimiento, es decir con respecto a la función que desempeñan en dicha relación, quedando fuera de consideración las demás características que excedan sus determinaciones en tanto que cognoscente y conocido, respectivamente. Esta relación funcional es más precisamente definida por Millas, en la huella de Brentano y Husserl, como “intencionalidad” de la conciencia. En tanto que estructura relacional, la intencionalidad apunta a dos polos: el primero es el polo de los objetos de la conciencia, el campo de lo otro a lo que la conciencia se abre; el segundo es la propia corriente de vivencias de la conciencia a la que ella se abre en tanto que conciencia de sí. La reflexión sobre esta dualidad relacional conduce a las dos cuestiones fundamentales de la que nos ocuparemos en esta presentación: 1) La relación entre conciencia y ser, 2) el sentido de la verdad.

1. Conciencia y Ser

La comprensión del conocimiento presupone la comprensión del ser. A esta conclusión se llega según Millas a través del camino seguido por Kant en la *Crítica*

de la Razón Pura, que lo lleva a sostener que la cosa en sí trasciende ontológicamente la inmanencia del fenómeno y le sirve de fundamento. Pero a esta misma conclusión se puede llegar también a través de un camino distinto que el seguido por Kant. El punto de partida se da en la observación de que el conocimiento, aunque no sea más que de apariencias, solo puede ser concebido él mismo como ser, pues consiste en una relación que es, entre un sujeto y un objeto que también son. Es decir, la apariencia también tiene un ser, es algo, como también es algo su relación con el sujeto que la recibe.

1.1. Apariencia y aparición

Según Millas, ha sido Jean Paul Sartre quien dio un paso decisivo en este análisis al abandonar la distinción ontológica entre apariencia y ser. Al comienzo del *Ser y la Nada*, Sartre sostiene que: “El dualismo de la apariencia y del ser ya no podría gozar del derecho de ciudadanía en filosofía. La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una cosa real escondida que hubiera absorbido para sí todo el ser del existente.”

La apariencia no es sino la aparición de lo existente o la cosa; la que a su vez consiste en la serie total de sus apariciones. Lo real está dado en la aparición, la cual tiene un ser contrapuesto al mío, está ante mí como algo objetivo. No obstante, siendo real, no es toda la realidad, sino una fase, una parte o momento suyo. Por su índole misma de aparición, remite a una serie total de apariciones posibles que se deben relacionar entre sí, constituyendo la trascendencia del fenómeno. A diferencia de la mera apariencia de la concepción tradicional, la aparición sartriana es ya la propia cosa por ser un aspecto de ella: la cosa no se muestra entera, pero se indica a sí misma en su aparición. Con esto no se elimina la idea del ser o de la trascendencia, sino sólo la del ser trans-fenoménico, en

cuanto ajeno a la experiencia del conocimiento. Por el contrario, a este enfoque le es constitutivo “la idea de ser, como fundamento de la comprensión del conocimiento”.

1.2. *Cogito* reflexivo y pre-reflexivo

Si el conocimiento nos conduce, no ya a la apariencia, sino a la aparición de las cosas, se plantea un problema metafísico: el problema del ser de esta aparición. Una posible respuesta a esta pregunta es la que plantea la tesis idealista de que el ser de lo que aparece es la misma cosa que el ser del conocer. Esta tesis parece encontrar apoyo en la idea de la conciencia como *cogito*, como percepción de sí; el ser de la conciencia consistiría en saberse, un percibir que es a la vez ser percibido. Pero Millas sostiene que esta concepción de la conciencia como conocimiento de sí resulta de convertir en propiedad esencial y necesaria de ella la duplicidad sujeto-objeto que sólo corresponde a un estado particular suyo, que es el de su actitud reflexiva o aperceptiva: veo, interpreto, describo mi acto de sufrir, de ver, de imaginar, etc. Este modo reflexivo es una transformación del vivir espontáneo, que es donde se revela la naturaleza fundamental de la conciencia. Yo soy comúnmente conciencia simple, no aperceptiva. Veo al árbol, sin considerar el ver mismo como acto; amo, sin poner ante mí como objeto el acto de amar.

Una primera consideración del tema se encuentra ya en Husserl: el *cogito* es la forma común de todas las diversas espontaneidades de mi conciencia. Está presente en el pensar teórico y en los actos de afección y voluntad. Pero esta presencia no es necesariamente reflexiva, y el que pueda llegar a serlo indica una multiplicidad de niveles o grados del *cogito*. Al *cogito* no reflejo del natural dejarse vivir lo llama Sartre el *cogito* pre-reflexivo: un *cogito* que, acompañando a todo acto intencional como elemento suyo, no está en su intencionalidad. Estando

abierta a los objetos e iluminando su existencia, está como cerrada y en penumbras respecto a sí misma. Cuando percibo un árbol, tal percibir implica poner el árbol como distinto de mí, tenerlo a la vista ahí, distancientemente. Para ser puesta como distinto de mí, es preciso que mi conciencia esté dada como interna a mí, pero no como objeto ante mí, a la manera del árbol, sino como coincidente consigo misma. Hay también otra forma de la conciencia en que ese primitivo estar frente a las cosas se convierte él mismo en objeto de consideración, por ejemplo, cuando veo cómo percibo este árbol. Con ello se admite que la conciencia es un tipo de ser distinto del ser de las cosas: es ser para sí, según la terminología de Hegel, que adoptan tanto Sartre como Millas; ser propio de la conciencia, un tenerse presente a sí mismo que se proyecta al futuro desde la carencia de su ser pretérito. A las cosas, en cambio, pertenece el modo del ser en sí, que no es presencia en sí mismo, ni es carencia que aspira a lo que no es todavía; no tiene “fisura” o distancia dentro de sí como la conciencia, sino que es plenitud, pura identidad sin carencia.

Sin embargo, Millas advierte que de lo dicho no se debe inferir, como lo hace Sartre, la distinción entre una y otra experiencia por la posición o no posición de la propia conciencia, pues “una conciencia sin presencia de sí no es conciencia en absoluto”. La diferencia entre una y otra situación reside más bien en la estructura de esta relación consigo misma. En la más simple de esas estructuras, en el objeto pre-reflexivo o de primer grado, la conciencia se ve a sí misma por reenvío desde el objeto. En la misma medida en que hay algo frente a mí, distinto y distante, estoy yo aquí, en mí; pero sólo como contrapartida de las cosas. Las cosas son aquí lo positivo y yo soy su vaciado negativo. No obstante, esta negatividad relativa de la conciencia es también una forma de positividad. Abandonada al curso espontáneo de las sensaciones y de

la acción, ella está ya presente ante sí misma, reconociéndose en sus limitaciones. La positividad plena de la conciencia adviene con lo que Millas llama el *cogito* de segundo grado, cuya expresión máxima es la del *cogito* cartesiano: pienso, existo. Cuando la conciencia se ocupa de su propio acto se produce una inversión total: de la positividad de las cosas se ha pasado a la positividad de la conciencia, con el correspondiente desplazamiento de lo negativo, que ha pasado del sujeto al objeto. Pero, así como en el *cogito* pre-reflexivo la conciencia es, en tanto que, rechazada por la positividad de los objetos, éstos, a su vez, en el *cogito* reflexivo, son lo rechazado por la positividad de la conciencia.

En definitiva, concluye Millas, la conciencia se caracteriza esencialmente por la contra-posición: ella implica siempre, espontánea o reflexivamente, la posición de sí misma y de sus objetos. De esta manera desaparece, desde el punto de vista gnoseológico, la fractura introducida en el campo del ser por las nociones del ser para sí (la conciencia) y el ser en sí (las cosas). El modo del ser en sí tiene como condición una conciencia que lo aprehenda como tal: sólo porque se halla ante mí, en tanto lo conozco, el objeto es objeto y tiene sentido hablar de que es en sí y no para sí.

El resultado de estas consideraciones es que la comprensión del ser de los objetos implica una comprensión del conocimiento, en la medida en que el ser es siempre lo puesto de algún modo ante la conciencia. Pero, a su vez, con el ser de la conciencia podemos decir que se da el ser que, enfrentándola, la hace conciencia referida allende sí misma: siendo para sí es también de lo otro. De esta manera resulta que el conocimiento implica el ser de lo que no puede ser comprendido como conocimiento, es decir a partir del ser de los objetos.

2. El sentido de la verdad

Un supuesto básico de la teoría del conocimiento de Jorge Millas es que la experiencia de lo real es episódica. El mundo o la realidad a la que pertenece la existencia humana se muestra ante ella por contactos tangenciales o apariciones sucesivas. Lo real como totalidad concreta y actual es una representación temporalizada de la conciencia, y, por consiguiente, una reconstrucción y una anticipación. El presente, en que se verifica el contacto o experiencia de lo real, es un espesor de realidad en el que lo reconstruido y proyectado o anticipado se entrelazan con lo efectivamente actual. A este carácter de la experiencia humana lo designa Millas como “fásico”.

2.1. El carácter fásico de la experiencia humana

El conocimiento, tal como lo entiende Millas, reconstruye evocativamente y anticipa proyectivamente el curso de la experiencia. Para ilustrar su tesis, propone la imagen de un recluso que atisba el ámbito exterior por un orificio desplazable sobre los muros de su encierro. Como el prisionero, vamos desplazando el orificio móvil de la experiencia a lo largo de su curso temporal y espacial, y la realidad nos muestra su aquí y ahora, tras del cual se oculta su allá y su antes, y se anuncia su más allá y después. Pero, a diferencia del prisionero, no tenemos un ámbito interior que nos sirva de modelo para reconstruir la realidad exterior así atisbada, pues la propia conciencia, que podría ser considerada como ese ámbito interno, es igualmente una realidad experimentada y reconstruida en múltiples fases, que se expanden hacia la expectativa y el recuerdo.

“Toda cosa, todo acaecer y objeto de contemplación, deseo o acción, todo lo real, en suma, es para el hombre

algo reconstruido y proyectado a partir de su apertura del *hic et nunc* por la cual, contrayéndose a un espesor de mínima y móvil presencia, pasa del dominio de lo esperado, conjeturado, previsto, al de lo recordado y olvidado.”

El conocimiento no cubre toda la actividad de reconstrucción y proyección, pues allí también se encuentran otras funciones evocativas y proyectivas impregnadas de elementos afectivos y volitivos, como la libre imaginación, que puede ayudar al conocimiento en su tarea de anticipar la experiencia, aunque por su propia naturaleza tiende a distanciarse de ella, e incluso a dominarla.

Lo que hace posible la unidad y continuidad de la representación cognoscitiva es la verdad, pues constituye el aspecto de la operación reconstructiva y anticipatoria que liga, a través de la experiencia actual, la experiencia pasada con la experiencia nueva, la evocación con la expectativa. La verdad es, según Millas, la capacidad que tienen las representaciones (percepciones, imágenes, conceptos, juicios, teorías) de dirigir el paso de la experiencia ya vivida a la experiencia sobreviniente. Es capacidad predictiva o anticipativa de experiencia eventual que permite y promueve el flujo de la experiencia, pasando desde lo que en ella es actual hacia la realización de expectativas proyectivas y retrospectivas. Esto vale incluso para aquellas proposiciones que no tienen por objeto hechos o acontecimientos que conduzcan a experiencias perceptivas directamente relacionadas con ellos. En una afirmación matemática o en un principio lógico se anticipa una experiencia intelectual que pone en juego las leyes del pensamiento y una secuencia de representaciones que procuran ordenar la experiencia, al menos en uno de sus aspectos determinados.

2.2. Crítica del ontologismo

Millas examina críticamente la concepción de la verdad defendida por Heidegger, a la que califica de "ontologista". Heidegger sostiene que la verdad de la proposición como adecuación del pensamiento a la cosa es una verdad derivada. La adecuación consiste en una relación de tipo especial, que es la relación tal-como, es decir, lo mencionado en la proposición es tal como el ser de la cosa. La relación se realiza al hacerse igual el contenido proposicional con la cosa conocida. Pero, para que merezca el calificativo de verdadera, esa relación de igualdad tiene que ser comprobada de alguna manera. La comprobación exige, a su vez, la que la cosa o el ente esté descubierto, que el objeto se muestre como él mismo, en su entidad. No puede haber verificación sin un previo mostrarse de los entes. Por ello Heidegger recuerda el sentido originario del concepto griego de la verdad como *alétheia* o descubrimiento, lo que tiene como consecuencia que el fenómeno de la verdad se origina en el ser y no en el conocimiento y, por otra parte, que le es esencial la referencia al comportamiento descubridor o al estado de apertura de la existencia humana, sin el cual no podría hacerse patente.

Ahora bien, a juicio de Millas, el principal problema de este enfoque, es que la igualdad entre el ser mentado o pensado y el ser que se muestra es imposible. Cuando mentamos o nombramos algo con símbolos referenciales es justamente porque está ausente, es decir no está descubierto. La proposición no pone a su objeto, sino que solamente lo pro-pone, es decir anticipa su presencia efectiva, anunciando su posterior descubrimiento. En este sentido, Millas considera que Husserl vio mejor las cosas:

“cuando, al poner énfasis en la proposición como significado, hizo posible comprender que la verdadera presentación del ser sólo puede tener lugar cuando lo que hemos llamado el anuncio –la significación- se cumple. Pero el cumplimiento no tiene lugar en la proposición, ni siquiera a su través, sino fuera de ella, aunque en la dirección por ella señalada.”

El comportamiento descubridor del que habla Heidegger se da en la intuición, que es la experiencia que nos muestra la cosa. Pero esta experiencia intuitiva no solo es el ámbito de encuentro con la proposición verdadera, sino también con la proposición falsa. Cuando la experiencia intuitiva realiza lo que anticipa la proposición, ésta es verdadera; cuando por el contrario la predicción no se cumple, entonces la proposición es falsa. La verdad y la falsedad pertenecen, por lo tanto, al sentido de la proposición, o, dicho en términos más generales, a la representación, y según Millas no existe ninguna razón de peso para abandonar esta enseñanza de origen aristotélico.

2.3. La verdad como adecuación y coherencia

Junto con rehabilitar el carácter proposicional de la verdad, la concepción de Millas busca superar la contraposición entre la visión realista de la verdad como adecuación del pensamiento a las cosas y la visión idealista de la verdad como coherencia interna del pensamiento. Para ello parte subrayando que no es posible desligar de la idea del conocimiento la de representar o corresponder al estado de cosas del mundo que llamamos objeto del conocimiento. Pero aclara que no es lícito leer en la fórmula de la concordancia ni la idea de una identidad entre la representación y su objeto, ni la de una similitud especular de lo objetivo con lo pensado, ni la de

una correspondencia entre entes independientes, ni la de un paralelismo entre estructuras estáticas que se “reproducen” sin tocarse.

Para caracterizar la concordancia o adecuación del juicio a la realidad, Millas propone un concepto de estructura que se refiere a un sistema de relaciones entre los elementos de un todo cuya unidad determina el carácter propio de cada elemento como miembro del conjunto, siendo ella misma dependiente de ese sistema de relaciones. Las estructuras así entendidas pueden ser cerradas o abiertas. En las estructuras cerradas las relaciones que determinan la unidad del conjunto se agotan como relaciones internas de las partes que constituyen ese conjunto, y el sistema queda así plenamente definido. Ejemplo de estructura cerrada es la estructura de un edificio, que no es sino el conjunto de las relaciones de posición, tensión y equilibrio de elementos -cimientos, pilares, lozas, etc.- que hacen posible su unidad funcional. En las estructuras abiertas, los elementos, relaciones y la unidad del todo remiten a los elementos, relaciones y unidad de otra estructura. Un ejemplo propuesto por Millas es el del mapa, que sólo es tal en la medida en que sus líneas y trazos remiten a otros que cruzan imaginariamente determinadas regiones de la tierra. Se trata de estructuras referenciales, puesto que su sentido consiste en referirse a o incluso sustituir un objeto distinto de él mismo.

Ahora bien, según Millas, la proposición es la estructura abierta o referencial por antonomasia. Consiste en decir que algo es y lo que es, y este decir refiere una estructura proposicional dada a un estado actual o eventual de cosas. Lo pensado es un repertorio de imágenes, conceptos, juicios, mediante los cuales reconstruimos y anticipamos la experiencia ausente. Que la realidad “corresponda” a tales representaciones evocativas y expectantes sólo significa que aquéllas

pueden, para muchos efectos, reemplazarla y anunciarla, invocando el testimonio de la experiencia eventual. En este sentido, Millas hace suya la definición de la verdad propuesta por Harold Joachim: un juicio es verdadero “si, como una totalidad de partes, exhibe una estructura interna idéntica a la estructura interna del factor ‘real’, o de algún todo subordinado dentro de ese factor”. Fundándome en el juicio verdadero “las naranjas tienen forma esférica”, puedo imitar el movimiento de cogerla, de recorrer con la mano su superficie, de arrojarla como una pelota; puedo construir un modelo de su forma, y todo ello sin tener ninguna naranja real en el campo de mi percepción actual. Por lo tanto, la idea de correspondencia tiene sentido, y constituye un elemento determinante de la noción de verdad.

Pero, por otra parte, en su función de desplegar ante el sujeto la unidad y continuidad de lo real en cuanto tal, el conocimiento no sólo ha de concordar con el objeto, anunciándolo y proyectándolo, sino también consigo mismo, haciéndose unitario, continuo y coherente. Sólo en su propia unidad, continuidad y coherencia puede representar los correspondientes caracteres de lo real y permitir su reconstrucción y proyección. El objeto se constituye como tal en cuanto percibido y juzgado, en cuanto recordado y previsto; y cuando el pensamiento concuerda con él, se hallan en concordancia una parte con otras del pensamiento mismo. Se realiza, pues, una coherencia del pensar. Por lo tanto, Millas afirma que la coherencia del pensamiento es la otra cara de su concordancia con el objeto. Coherencia y concordancia son perspectivas distintas de una misma cosa.

La medida del conocimiento la da el conocimiento mismo. Pero esto no justifica concebirlo como una mera corriente de vivencias subjetivas. La verdad se define como coherencia justamente porque el conocimiento es expresión de trascendencia, es decir es proyección del

sujeto cognoscente más allá de su propio dominio de existencia. Los “contenidos” de conciencia, como “este color” o “este sonido” son constitutivamente distantes de quien los percibe; pertenecen a un ámbito de alteridad, que es justamente el que el conocimiento procura aprehender mediante sus representaciones. La coherencia del conocimiento consigo mismo es la concordancia entre el pensamiento y la experiencia actual o concordancia entre el pensamiento y su objeto. La concordancia del pensamiento con el objeto es la coherencia del pensamiento con la experiencia del objeto.

“En la coincidencia del conocimiento consigo mismo- p.ej. del juicio con las percepciones que lo verifican- tiene lugar su concordancia con lo real, pues no es a sí mismo que se piensa el pensamiento, sino a lo que ante él se expande como dominio de su alteridad.”

2.4. El aspecto pragmático de la verdad

Así como en la teoría del conocimiento de Millas la verdad como adecuación y la verdad como coherencia se complementan, también encontramos un cierto reconocimiento parcial de la concepción pragmática de la verdad. Si toda experiencia actual implica un dominio de acción posible como horizonte de la acción en la que se está, entonces la expectativa de experiencia que es el conocimiento implica también la disponibilidad potencial de ese dominio. En este punto nos encontramos con un aspecto pragmático del conocimiento, es decir con la anticipación de un efecto que es útil para la acción. A partir, por ejemplo, de la proposición “el león hambriento agrede” yo anticipo la peligrosa situación frente a la fiera, o mejor, esa anticipación es en sí misma la proposición y es a la par su efecto “útil”. Pero la teoría pragmática de la verdad, que la define únicamente por sus efectos útiles no

es acertada, puesto que en el fondo deja la verdad indefinida, por cuanto, a diferencia de la expectativa confirmada por la experiencia, no todos los efectos útiles son resultado de la representación de que se trata. Efectos de la proposición “el león hambriento agrade”, son también: que yo me aleje precavido de las proximidades de la fiera; que me acerque a ella metido en una coraza; que me exponga al peligro, provocando al animal sin adoptar precauciones. Hay otros efectos posibles de aquel juicio; pero no son propiamente efectos del juicio, puesto que son distintos y hasta contradictorios. Su variedad corre pareja con la de las circunstancias que acompañan a la representación y la índole de mi carácter, que puede ser prudente, temeroso o temerario, por ejemplo. Lo único constante en todos esos efectos es la experiencia de la agresividad del león hambriento que, correspondiendo a la expectativa provocada por la proposición, hace de ella una proposición verdadera.

A modo de conclusión

Finalizo esta breve exposición haciendo referencia a una entrevista concedida por Jorge Millas al diario *El Mercurio* cinco años antes de su muerte. En esa entrevista alude a las que podrían ser tesis originales en su obra. Entre ellas destaca especialmente las aquí mencionadas sobre el conocimiento como anticipación de la experiencia y el carácter polifásico de la experiencia misma. La originalidad de estas tesis reside, a su juicio en el proyecto de re-pensamiento que contienen, el cual “solo dejará de ser proyecto cuando el pensamiento que anuncia sea de verdad pensado [...] Lo malo es que [...] esto último es bastante difícil [...] mientras yo viva.” Pues bien, a treinta años de la muerte de Jorge Millas cabe abrigar la esperanza de que lo que llamó su proyecto de re-pensamiento, comience.

De la tarea intelectual fue publicado por la Editorial Universitaria en Santiago en agosto del año 1974. Reúne los siguientes discursos e intervenciones públicas de Jorge Millas: “El escritor y el deber intelectual” discurso leído en el PEN CLUB de Chile con motivo del otorgamiento del Premio Ricardo Latcham el 30 de enero del año 1974; “Platón: la misión política del intelecto” discurso leído en la incorporación a la Academia Chilena de la Lengua el 5 de noviembre del año 1962; “Los estudiantes y el deber intelectual”, discurso de incorporación de los nuevos estudiantes de la Universidad de Chile en el Teatro Municipal el 4 de abril de 1962; “Improvisación discordante”, una intervención oral en el IV Encuentro de Escritores convocado por la Universidad de Concepción en enero de 1962. El texto del profesor Fernando Pérez Villalón que se presenta a continuación, preparado especialmente para este volumen, se basa en la presentación del autor en el Coloquio Nómade en Homenaje a Jorge Millas organizado por la Fundación Millas y la Universidad Alberto Hurtado.

De la tarea intelectual: **actualidad y disonancias del pensamiento** **de Jorge Millas⁹⁷**

Fernando Pérez Villalón

En su discurso de incorporación a la academia de la lengua, de 1962, le correspondía a Jorge Millas honrar la memoria de Valentín Brandau, el académico cuyo lugar vacante iba a ocupar y, como él mismo explica, se resistía a que ese homenaje consistiera en injertar en su discurso “el índice copioso de sus servicios y honores públicos y de su diversificada obra de escritor” acompañado del “cortejo de adjetivaciones convencionales, entusiastas, pero retóricas, con que la sociedad suele reconocer al hombre destacando el mínimo de los merecimientos para no olvidarlo del todo.”⁹⁸ En vez de eso, Millas se propuso evocarlo *in vivo* y no *in vitro*, dialogando con su pensamiento a partir del “esencial y dinámico desacuerdo” en el que se encontraba a menudo con él. Siguiendo un poco su ejemplo, intentaré aquí dialogar con el libro de Millas que hoy nos convoca, *De la tarea intelectual*, a partir de la idea de que respetar a un pensador no es repetir sus ideas, ni limitarse a explicarlas, sino comprometerse con ellas en ese cuerpo a cuerpo que siempre implica, necesariamente, desacuerdos, discordancias y tensiones, desviaciones, aunque por supuesto también hacerse cargo de la cuota de verdad que

⁹⁷ Una primera versión de este texto fue leída el 15 de noviembre del 2012 en la sesión del Coloquio Nómade en Homenaje a Jorge Millas realizada en la Universidad Alberto Hurtado.

⁹⁸ Millas, Jorge. *De la tarea intelectual*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1974, p. 32.

todo pensamiento riguroso y radical como el de Millas siempre lleva dentro.

Él mismo sabía que esa verdad no es una joyita o bagatela que, parafraseando libremente a Virginia Woolf, un conferencista pueda entregarle al público en una hora para que la lleven a sus casas envuelta en el papel de sus apuntes y la pongan como decorado “eternamente sobre la repisa de la chimenea”, sino que es un pez pequeño que se pesca muy de vez en cuando y que es preciso devolver al agua para que no se nos muera entre las manos.⁹⁹ Intentaré hacerme cargo, entonces, de la afirmación de Millas de que “la misión orientadora de las ideas consiste (...) en activar el pensamiento ajeno, hostigando la conciencia de los problemas y poniéndola en el camino de la zozobra y de la búsqueda, es decir, de la verdad misma, que, por ser dialéctica, es afán y no sosiego, viaje y no llegada.”¹⁰⁰ Aprovecho, antes de entrar en materia, de agradecer la invitación de la Fundación Jorge Millas a participar en el coloquio itinerante (cuya condición nómada me parece que le hace justicia a este dinamismo del pensamiento del escritor) y en la presente publicación, así como de celebrar su empeño en rescatar la obra y las ideas de Millas en un medio que a menudo parece creer que todo comienza de cero en cada generación. De hecho, mi primera reacción cuando una amiga de hace tiempo me llamó por teléfono para proponerme participar en este coloquio fue “pero no soy filósofo”, impulsado por el reflejo que lamentablemente la universidad actual tiende a fomentar en nosotros, de ocuparnos exclusivamente de una disciplina, y de un área sumamente restringida y acotada dentro de esa disciplina. Una de las cosas que aprendí preparándome para esta presentación fue en qué

⁹⁹ Woolf, Virginia. *Un cuarto propio*. Santiago de Chile, LOM, 2006, p. 7.

¹⁰⁰ Millas, Jorge. *Op.cit.*, p. 34.

medida la obra de Millas no se deja encasillar en los límites estrechos de la filosofía, la disciplina en la que sin duda más se destacó, ni de ninguna otra, sino que exige el calificativo más amplio de pensamiento que le damos a quienes no se limitan a moverse dentro de una cancha o tablero pre-dibujado, sino que nos obligan a mover sus límites, repensarlos, desplazarlos y trazarlos otra vez. Se trata, por otra parte, de un pensador que es también un escritor, no sólo en la medida en que publicó textos que podemos calificar de “literarios” sino en la medida en que tuvo una aguda conciencia de la íntima relación entre pensamiento, lenguaje y escritura. En esa medida, la obra de Millas se inscribe no sólo en la historia de la filosofía chilena, sino del ensayismo chileno y latinoamericano, un género híbrido en el que se entremezclan la escritura literaria y el pensamiento, íntimamente enteverados, y un género que continúan cultivando entre nosotros pensadores notables como Carla Cordua, Humberto Giannini y Pablo Oyarzún, entre varios otros. Es, de hecho, en el libro que comentamos hoy, que se encuentran algunas de las más lúcidas reflexiones de Jorge Millas respecto a la relación entre la escritura y el trabajo intelectual. La palabra escrita es para Millas “la palabra en cuanto órgano apto para recoger y reconstruir la experiencia concreta y no sólo su abstracta estructura conceptual”,¹⁰¹ y el escritor “un agujón de la conciencia, capaz de profundizarla, expandirla y elevarla a un alto nivel de clarividencia mediante la palabra.”¹⁰² La escritura no es, entonces, meramente un medio de expresión para la conciencia, sino el lugar en que ocurre el pensamiento, en que esa conciencia se acrecienta en su esfuerzo por hacerse cargo de las dimensiones más concretas del mundo en

¹⁰¹ Millas, Jorge. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁰² Millas, Jorge. *Op. cit.*, p. 12.

torno a ella, al ensayarse contra ellas, como escribe Juan José Arreola a propósito de Montaigne.¹⁰³

Millas es, por tanto, un pensador que escribe, un pensador que sabe que el pensamiento se hace con palabras, pero también un escritor que piensa, un escritor que sabe que si la escritura corta por completo los lazos con las responsabilidades de comprender el mundo, articularlo, interrogarlo en diálogo con otros, se arriesga a convertirse en un ejercicio estéril, en una “intrascendente amenidad (...) para las horas del tedio y el cansancio.”¹⁰⁴ Es, por lo tanto, en cuanto escritor y lector de literatura que intento acercarme a la obra de Millas y de hacerme cargo, en la medida de mis posibilidades, de la exigencia que ella nos plantea, pero también en tanto que universitario. Digo deliberadamente universitario, y no profesor de universidad, en primer lugar porque hice hace poco la transición de estudiante de doctorado a profesor, y confieso que todavía no me acostumbro del todo a este nuevo estatus y las responsabilidades y exigencias que conlleva, pero también porque no quiero acostumbrarme a esa distinción, porque pienso que en la universidad, a la que Millas dedicó algunas de sus más agudas y lúcidas reflexiones, que conservan hoy en día su vigencia y pertinencia, en un cierto sentido somos todos estudiantes, todos aprendices, todos perpetuamente principiantes.

Es en ese sentido que me gustaría evocar el texto “Los estudiantes y el deber intelectual”, no en el antipático papel de un profesor que les recuerda a los estudiantes sus deberes, sino como alguien sometido a una exigencia compartida en tanto que miembro de una comunidad

¹⁰³ “Lo que Montaigne hacía en realidad, era ensayar continuamente el metal de su alma contra los más variados temas, tal como las puntas de oro de diversos quilates se prueban contra la piedra de toque.” Arreola, Juan José. “Prólogo” a Michel de Montaigne. *Ensayos escogidos*. México D.F.: UNAM, 1997, p.14.

¹⁰⁴ Millas, Jorge. *Op. cit.*, p. 12.

universitaria. Me parece especialmente pertinente evocar, en este momento histórico en que se está discutiendo un profundo cuestionamiento del papel de la universidad y de la educación en nuestro país, la definición que propone Millas de la universidad como “un entendimiento común en el propósito de llevar adelante cierta tarea”, una definición en la que la tarea importa menos, afirma Millas, ya que ha cambiado y se ha redefinido a lo largo de la historia, que “el entendimiento sobre un modo de hacer en común aquella tarea”.¹⁰⁵ El término entendimiento, precisa Millas, no debe comprenderse en un sentido meramente intelectual, como cuando un profesor le pregunta a los estudiantes si entendieron, o en el sentido de ponerse de acuerdo o llevarse bien (entenderse), sino que implica un reconocimiento radical del otro en tanto que otro, como persona que comparte con nosotros “la experiencia común de la existencia”,¹⁰⁶ y por lo tanto no como meramente ajeno y distinto de nosotros sino como alguien con quien podemos dialogar a partir de ese suelo común, o mejor, generar en el diálogo un suelo común, entregarnos al diálogo como aquello que nos pone en común, que nos hace estar en común. Esta noción de la universidad como un hacer *en común*, y por lo tanto como una *comunidad*, comparte varios rasgos con la definición de Millas del sistema democrático,¹⁰⁷ y me parece que sería interesante discutirla en diálogo con las reflexiones acerca del estar en común como determinación de la existencia en

¹⁰⁵ Jorge Millas, *Op. cit.*, p.63.

¹⁰⁶ Jorge Millas, *Op. cit.*, p.64.

¹⁰⁷ “El orden democrático es un ideal sencillo y permanente: es la comunidad de hombres que, desiguales como personas, convierten sus desigualdades naturales en fuentes de dinamismo y, corrigiendo las desigualdades antinaturales, buscan un mínimo de concordia para vivir en común.” Discurso de Millas en el teatro Caupolicán en 1980, citado en Figueroa, Maximiliano. *Jorge Millas. El valor de pensar*. Santiago de Chile: Ediciones UDP: 2011, p.151.

La comunidad inoperante, de Jean-Luc Nancy, un pensador que ha abordado la comunidad como don, como tarea infinita, y como “imperativo categórico, anterior a toda moral (...), de no renunciar al sentido *en común*”,¹⁰⁸ junto con hacerse cargo de las paradojas de la “disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad”¹⁰⁹ en el horizonte contemporáneo. Pero, volviendo a la universidad, en el pensamiento de Millas es claro que este compromiso con el diálogo, el entendimiento, excede en importancia la capacitación para el desempeño de una profesión que por momentos parece convertirse en el único horizonte de nuestras universidades. De hecho, entiendo que en su obra, como en la de Hannah Arendt, esta capacidad de diálogo es parte de la definición de lo humano y un componente esencial de la democracia, a la que defendió con tanta convicción durante los años de dictadura.¹¹⁰ Creo que el pensamiento de Millas a este respecto nos propone un matiz importante para nuestra labor como profesores, investigadores, y estudiantes, cuando llega incluso a afirmar que “mantener viva esta comunidad del entendimiento racional” es más importante que “estudiar con seriedad”.¹¹¹ Este recordatorio me parece urgente para todos quienes participamos de la vida académica, ahogados con frecuencia en sus múltiples demandas y exigencias: los trabajos que entregar y corregir, las clases que dar o tomar, actividades de extensión como esta misma. No se trata, ciertamente, de que Millas menosprecie la importancia del estudio, del rigor, y de la pasión por el trabajo intelectual, que él practicó toda su vida, se trata de que se da cuenta

¹⁰⁸ Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM, 2000, p. 159.

¹⁰⁹ Nancy, Jean-Luc. *Op. cit.*, p.19.

¹¹⁰ Ver el capítulo III, “Democracia y derechos humanos”, de Maximiliano Figueroa, *op.cit.*, pp.127-175.

¹¹¹ Jorge Millas, *Op. cit.*, p.67.

de que ninguna de esas actitudes es un fin en sí, y de que su pensamiento se resiste con razón a cualquier definición de la universidad que implique “hacer del hombre [o del conocimiento, o del pensar] un instrumento”.¹¹² Es bien sabido que Millas tuvo el valor de defender esta concepción de la universidad frente a diversas coyunturas que, a su juicio, la amenazaban: su libro *Idea y defensa de la universidad* recoge sus lúcidas críticas al proceso de reforma universitaria de fines de los 60 junto con los textos en los que cuestiona las transformaciones impuestas a la universidad por la dictadura. Su capacidad para oponerse a los dogmatismos e ideologías de cualquier signo político que le parecieran poco razonables es ciertamente una muestra de entereza no sólo moral, sino que intelectual, y revisando algunos de esos textos, sorprende además la vigencia de varias de sus reflexiones. Millas se pregunta, por ejemplo, en un texto de 1981, a propósito de las facilidades dadas por la dictadura para la creación de universidades privadas, si será sensato entregar “a las leyes azarosas de las pugnas ‘competitivas’ la multiplicación de las instituciones de educación superior”, y luego diagnostica que la “peor perspectiva en que puede colocarse a las universidades para entender su misión, resolver sus problemas y promover su desarrollo, es la de la sociedad de consumo y de la economía social de mercado.”¹¹³ Ni falta hace decir que Millas anticipa aquí con total claridad algunos de los problemas que han llevado a la actual crisis de la educación superior chilena, y no es casualidad que quienes intentan pensar algunas de las dimensiones de esta crisis lo tomen como punto de

¹¹² Jorge Millas, *Op. cit.*, p.72.

¹¹³ Millas, Jorge. *Idea y defensa de la universidad*. Santiago de Chile, Ediciones UDP, 2012, p.175.

partida.¹¹⁴ Debo decir, al mismo tiempo, sin embargo, que echo de menos algo de ironía en la concepción de Millas de la universidad, algo de capacidad de articular no sólo sus posibilidades sino sus limitaciones, no sólo su misión sino sus zonas ciegas, que son muchas. Citaba antes a Virginia Woolf, que a partir del pensamiento sobre la situación de las mujeres en relación a la educación universitaria pone el dedo en la llaga de algunos hábitos de la universidad partiendo por aspectos tan concretos y prosaicos como qué se come en sus casinos. Por momentos me falta en el pensamiento de Millas esa veta aterrizada, y por momentos me distancia de él cierta solemnidad algo engolada de la que él mismo era consciente, como cuando les dice a los estudiantes en un discurso de recepción que la universidad les “ofrece sus dones de sabiduría”.¹¹⁵ Como profesor universitario, me gustaría pensar que mi tarea es menos entregarle a los estudiantes “dones de sabiduría” que, como decía Roland Barthes, ofrecerles sabores, y una sana dosis de perplejidad.¹¹⁶ Siento que tal vez esta concepción de la universidad como un templo del saber conlleva un riesgo de sobreestimación de la tarea intelectual, y del intelectual como figura, que asoma también en pasajes como aquéllos en los que Millas, luego de una defensa de la democracia como “régimen de la duda metódica y del riesgo experimental”¹¹⁷ que resuena potentemente si consideramos la fecha del discurso (1974),

¹¹⁴ Me refiero a *La excepción universitaria. Reflexiones sobre la educación superior chilena*, de Juan Manuel Garrido, Hugo Eduardo Herrera y Manfred Svensson (Santiago de Chile, Ediciones UDP, 2012).

¹¹⁵ Jorge Millas, *De la tarea intelectual*, p.62.

¹¹⁶ Barthes, Roland. *El placer del texto y Lección inaugural*. Madrid: Siglo XXI, 2007, p.57.

¹¹⁷ Millas, Jorge. *Op. cit.*, p.24.

propone la misión del intelectual como “cabeza de la sociedad”.¹¹⁸

Confieso no reconocermé en estas frases, que me parecen más cercanas a la idea platónica del filósofo como gobernante de la polis, que el propio Millas discute en su discurso de incorporación a la academia chilena de la lengua incluido en este libro, que a la idea del filósofo como tábano de la ciudad, propia de Sócrates. Creo que valdría la pena pensar otros lugares para el intelectual en el cuerpo social que la cabeza en la que lo pone Millas: el intelectual como dedo pulgar, como entraña, como nariz o antenas de la sociedad, el intelectual como una de las muchas patas de una mesa que cojea, como parte de una masa acéfala, ya no desde la superioridad de un rol privilegiado sino desde una profunda y radical relación con el no saber.¹¹⁹ Siento que hay en la metáfora del intelectual como cabeza de la sociedad la creencia equivocada de que los intelectuales pueden situarse en una altura por encima de los conflictos, de que el pensamiento tiene lugar en una esfera superior a la del resto de la realidad en vez de ser parte de ella. Atribuirle esta concepción a Millas, sería, por cierto, simplificar su pensamiento, siempre mucho más matizado y complejo. Por otra parte, él mismo, en un texto en que critica la politización de la universidad en los años de la reforma universitaria, reivindica lúcidamente la metáfora de la

¹¹⁸ “Las funciones puramente vegetativas del organismo político gozan, como en la conducción de la vida personal, de una manifiesta preeminencia frente a las del entendimiento. Afortunadamente, es también natural que los humanos tengan cabeza, y que la cabeza piense y pueda servir al cuerpo entero. Si el intelectual no reconoce en ello su misión propia, él y la sociedad quedan descabezados.” Millas, Jorge. *Op. cit.*, p. 25.

¹¹⁹ Pienso, en alguna medida, en las reflexiones que propone acerca de la pedagogía Jacques Rancière en *El maestro ignorante* (Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007).

“torre de marfil” como lugar del pensamiento y de la reflexión intelectual.¹²⁰ En esa cita, el propio Millas subraya que la torre de marfil que por momentos se le reprocha ser a la universidad es parte del mundo y de su historia, al mismo tiempo que rechaza firmemente el ingreso de la política a la universidad. Ahora bien, incluso sin estar de acuerdo con el modo en que allí Millas plantea la cuestión, persiste la pregunta por el lugar desde el cual sería posible pensar los problemas de la sociedad con algún tipo de distancia, a menos que esa distancia de la que la crítica dependía no sea ya posible...¹²¹

Por otra parte, el propio Millas, en el mismo párrafo en que incluye esas frases, cita a Nicanor Parra, y creo que no sería tan despistado leer su solemnidad como un intento de temperar la tal vez excesiva tendencia al chacoteo y la ironía de su compañero de generación. Millas mismo recuerda también que él comenzó su vida intelectual como poeta, vocación que abandonó en parte debido a la presencia en su generación de la figura del

¹²⁰ “¿La torre de marfil? Sí, claro, la famosa torre donde mataron a Arquímedes los romanos que invadieron Sicilia y, de donde, sacaron a Servet quienes lo llevaron a la hoguera; la torre desde donde Newton pudo ver que una manzana que cae y la luna que gira se mueven conforme a unas mismas leyes; la torre en que sorprendió a Pavlov la Revolución Rusa y a donde los revolucionarios acudieron a ofrecerle sus respetos; la torre donde, justo por ser alta torre se mira más lejos, y donde, por lo mismo, hay más silencio para dialogar mejor; la torre, en fin, que es de este mundo, porque la ha edificado la inteligencia del hombre en la historia, que es su historia en este mundo precisamente.” Millas, Jorge. *Idea y defensa de la universidad*, p.78.

¹²¹ Me refiero al famoso aforismo de Walter Benjamin en *Calle de dirección única*: “La crítica es una cuestión de distancia correcta. Ella se encuentra a gusto en un mundo en el que todo depende de las perspectivas y los decorados y en el que todavía es posible adoptar un punto de vista. Mientras tanto las cosas se han acercado cáusticamente a la sociedad humana.” (Madrid, Alfaguara, 1987, p.76).

antipoeta.¹²² No estaría mal acaso que en nuestro medio intelectual hubiera un esfuerzo por matizar las dosis de Parra con algo de Millas, el humor cáustico de la antipoesía con la lucidez prosaica del pensamiento crítico, la concisión epigramática de los artefactos con la extensión dialógica de los ensayos, el ingenioso e instantáneo juego de palabras con la humilde tarea de desentrañar paso a paso un problema. Creo que no sería poco que la universidad se propusiera esa tarea.

La universidad actual no es, por cierto, la que Millas conoció. El propio Millas fue parte de un proceso de institucionalización y de profesionalización de la filosofía y otras disciplinas humanistas que llevó a lo que se ha llamado “la universidad de la excelencia”¹²³, una universidad que hace difícil el tipo de humanismo amplio que practicó alguien como Millas con sus exigencias de especialización disciplinar que es fácil lamentar pero difícil aprehender lúcidamente en todas sus dimensiones. Creo que una de las tareas que el pensamiento de Millas nos propone es la de articular la exigencia de rigor y de excelencia intelectuales con la capacidad del pensamiento de exponerse a lo desconocido, a lo nuevo, a lo que desborda las categorías de las disciplinas y el saber establecido que la universidad resguarda. Esta paradoja, que el libro de Garrido, Herrera y Svensson *La excepción universitaria* desarrolla muy lúcidamente, tal vez sea la encrucijada intelectual más importante de la universidad actual. Pero esta no es sólo una comunidad de investigadores, sino que también un centro de enseñanza,

¹²² “No fui, pues, yo quien dejó a la poesía: ella me dejó a mí. Es probable que todo se deba a Nicanor Parra, con quien compartí mi adolescencia. ¿Cómo podía la poesía haberse quedado conmigo, si él había comenzado a cortejarla?” Entrevista con Alfonso Calderón de 1970, citada en Figueroa, Maximiliano, *op. cit.*, p. 33.

¹²³ Readings, Bill. *The University in Ruins*. Cambridge, Mass., Harvard UP, 1996.

e incluso un lugar en el que el esfuerzo de pensar en teoría no debiera distinguirse del empeño en transmitir el pensamiento, en compartirlo, en ejercerlo en común. La universidad que nos toca vivir es, en ese mismo sentido, una universidad atravesada por la lógica del mercado exactamente del modo en que Millas temió: sin negar que la aparición de las universidades privadas ha traído consigo muchos beneficios (quien escribe estas líneas trabaja en una de ellas), es innegable que su creación ha sido parte de un proceso que convierte a la enseñanza universitaria en mercancía, a los estudiantes en clientes y a los profesores en prestadores de un servicio por el que se paga un precio. Con usura, escribió Ezra Pound, “ninguna pintura es hecha para durar ni para vivir con ella / sino que es hecha para vender y vender pronto / (...) con usura la línea se hace gruesa”,¹²⁴ y esa descripción le calza perfectamente a algunas de las deformaciones que han invadido a la universidad actual. No tengo ninguna solución para ese conflicto, ni demasiadas certezas que ofrecer respecto a los problemas que plantea, pero creo que a partir del pensamiento de Millas queda claro que uno de los imperativos con los que tenemos que enfrentar esos problemas es precisamente el de la comunidad universitaria, una comunidad que se disuelve y disloca si no somos capaces de entendernos, de escucharnos, de asumirnos como un nosotros que dialoga incluso en las instancias de más radical desacuerdo y disonancia. La universidad es el lugar que hace posible que esos desacuerdos se conciban como parte de una conversación, de un concierto, de una construcción colectiva, y de nadie más que nosotros depende que lo siga siendo.

Mi primer encuentro con la obra de Millas fue precisamente cuando terminaba mi licenciatura en letras

¹²⁴ Pound, Ezra. *Antología*. Trad. De José Coronel Urtecho y Ernesto Cardenal. Madrid: Visor, 1983, p.105.

con un seminario de título sobre el *Diario íntimo* de Luis Oyarzún como parte de un proyecto de investigación acerca del ensayo chileno dirigido por Roberto Hozven. Leí por ese entonces su *Idea de la individualidad*, obra precoz de un pensador que entonces tenía apenas 26 años y que revela una madurez, talento y capacidad reflexiva que justificadamente lo convirtieron instantáneamente en una de las promesas de la filosofía chilena de ese entonces. Pero es en las páginas de un ensayo de su amigo Luis Oyarzún que encuentro una imagen de Millas con la que me gustaría quedarme. Se trata del “Retrato de una generación” con el que concluye su *Temas de la cultura chilena*, un ensayo en el que aparecen Nicanor y Violeta Parra, Jorge Cáceres, Pablo Neruda, y como telón de fondo el ambiente intelectual del Internado Barros Arana en el que Oyarzún y Millas se conocieron. Oyarzún recuerda que Millas lo inició en los rigores de la poesía de Valéry y en el pensamiento de Freud (“No poco tiempo vivimos obsesionados interpretando a troche y moche nuestros sueños y los ajenos”¹²⁵), y luego evoca los años en que el pensador trabajaba en su primer libro, en el que “Analizaba gravemente la situación del hombre contemporáneo y los problemas fundamentales de la cultura, con un dominio del lenguaje y un rigor intelectual que, aun a esta distancia, nos impresiona como excepcional entre nosotros.”¹²⁶ Este ambiente de precoz fervor intelectual, recuerda Oyarzún, fue interrumpido por las noticias del inicio de la Segunda Guerra Mundial: ¿Qué podían significar nuestras pobres obras en medio de aquel *mare magnum*? Había que velar y contemplar, meditar y vivir hasta el instante en que los frutos laberínticos e inasibles que la época nos permitía producir

¹²⁵ Oyarzún, Luis. *Temas de la cultura chilena* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p.163.

¹²⁶ Oyarzún, Luis. *Op. cit.*, p.171.

hubieran madurado y se hubieran abierto como granadas. No tuvimos urgencia. No tenemos urgencia. El valor verdadero de las creaciones artísticas no depende ni de los comentarios del día, ni de la crítica de los diarios, ni de la crónica ágil e ilustrada de los magazines, que tanto seduce a tantos jóvenes. Depende, sí, de una actitud interior que se traduce en conducta, de una cultura espiritual que es, en el fondo, amor, amistad creadora, fervor por algo de lo mucho que la vida, pródigamente, ofrece. (172-173). Se ha recordado mucho al Millas ya mayor, aislado y expulsado de la universidad por su imbatible honestidad y valentía intelectuales en “tiempos oscuros”.¹²⁷ A mí me gustaría concluir con esta imagen de un Millas joven, miembro de una generación que por entonces comenzaba a crear su obra con entusiasmo algo ingenuo, todavía no desilusionada por los golpes de la vida y de la historia, con un fervor que reconozco en cada página de su obra y que reconozco también en quienes la critican y cuestionan. Mientras concluyo estas líneas, bajo mi ventana pasan grupos de estudiantes camino a la Plaza Italia, a una más de tantas marchas por la educación, caracterizadas por los gritos alegres y entusiastas pero también por las consignas repetidas mecánicamente, por la oposición lúcida a las injusticias de un sistema mercantil sin límites, pero también por una arrogancia juvenil a la que a veces le cuesta comprender la complejidad que implican sus reivindicaciones y que puede poner en peligro el diálogo racional del que depende, según Millas, la propia democracia. No creo que tenga sentido preguntarse qué haría Millas ante la situación actual, sino preguntarse a partir de él qué haremos nosotros. Preguntárselo combinando la conciencia crítica con el “fervor por algo de lo que la vida, pródigamente, ofrece” es hoy en día la tarea intelectual de todo ciudadano.

¹²⁷ Figueroa, Maximiliano. *Op. cit.*, p.54.

Las máscaras filosóficas de la violencia es originalmente una conferencia que Jorge Millas leyó en el aniversario 25 de la Sociedad Chilena de Filosofía y que apareció publicada en *Dilemas: revista de ideas*, Santiago n° II, el año 1975. En 1978 se publica como libro con el mismo título por Editorial Aconcagua junto a un ensayo del profesor Edison Otero. El siguiente trabajo del profesor Martín De la Ravanal, “Jorge Millas: la pasión por la violencia y el aguafiestas filosófico”, fue escrito especialmente para este volumen

Jorge Millas: la pasión por la violencia y el aguafiestas filosófico

Martín De la Ravanal G.

1. Introducción

En su texto *Las máscaras filosóficas de la violencia*¹²⁸ Millas invita a los filósofos a “agudizar la inteligencia” respecto del tema de la violencia, trágicamente actual en 1975¹²⁹, igualmente doloroso el 2016. Obedeciendo a este llamado de atención, lo que haremos será ir reflexionando a partir de los perfiles esenciales que marcó el filósofo respecto a la relación filosofía – violencia, tendiendo, al mismo tiempo, puentes hacia otras perspectivas, posturas y miradas que puedan ser pertinentes para una pregunta ineludiblemente urgente. Demás está decir que esa urgencia no brota desde el interés por la venerable figura de Millas y su importante obra, que tiene un indudable valor en sí misma, sino por algo más cercano y escalofriante como es la persistencia de la violencia en la convivencia actual.

Millas abre la reflexión destacando la conmoción que produce la violencia, que ofrece, desde cierto ángulo, una faceta aterradorante, pero desde otra esquina, ella

¹²⁸ MILLAS, Jorge. “Las máscaras filosóficas de la violencia” en MILLAS, Jorge y OTERO, Edison. *La violencia y sus máscaras. Dos ensayos de Filosofía*. Santiago, Aconcagua, 1978. pp. 9 – 50.

¹²⁹ El texto fue leído en una conferencia con ocasión de la conmemoración del cuarto de siglo de la Sociedad Chilena de Filosofía (inaugurada el año 1949). Millas advierte que sus reflexiones eran insumos para una obra denominada “El sin fin de la utopía” ver FIGUEROA, Maximiliano. “Jorge Millas. Filosofía chilena en tiempos de oscuridad” en Revista *La Cañada*, N°1, 2010, Santiago, Chile. p. 80.

puede aparecerse seductora y atrayente. El dato primario de nuestro encuentro con la violencia se halla en los sentimientos que ella produce¹³⁰. Ante esto se trata, dice Millas, no de “transformar radicalmente el mundo” sino de acometer la tarea más modesta de: “...arreglar nuestra conciencia ante él”¹³¹; utilizar el pensamiento para una comprensión real de los tiempos presentes; para, al mismo tiempo, modificar nuestro modo de habitar y convivir en él. Millas nos dice con claridad que una mala comprensión del mundo que vivimos, extraída de una mala o deficiente filosofía, nos lleva erigir un mal carácter, una versión dañina y tóxica de nosotros mismos y nuestra situación, cuestión que indudablemente nos lleva a convivir destructivamente con el Otro¹³². Toda transformación de mundo - y entiéndase con ello la historia, las instituciones, la moral vigente, el poder, las relaciones de género, etc. - pasa por una conciencia que quiere y necesita lucidez y sensatez en su constante apertura hacia al mundo. Como veremos, para Jorge Millas la filosofía es una respuesta a ese llamado.

2. Filosofía y violencia

Para Millas, el problema filosófico de la violencia no es tanto su presencia ni su intensidad actual, sino su tratamiento desde ciertas filosofías (Nietzsche, Sorel, Marcuse, Fanon, etc.) que se constituyen en verdaderas *ideologías de la violencia*¹³³. Estas ideologías operan deformando o distorsionando el concepto de violencia, que de por sí es complicado, por ser abordable desde

¹³⁰ MILLAS, Jorge. “Las máscaras filosóficas de la violencia” *op. cit.* p. 9.

¹³¹ *Ibid.* p. 10.

¹³² *Idem*

¹³³ *Idem.*

muchas aristas. La cuestión espinuda tiene que ver con su valoración, la posible fundamentación ético - filosófica que se pueda hacer de ella y la consecuente pretensión de orientar, hacia una u otra dirección, la relación de la sociedad con la violencia. Por falta de escrúpulos y rigor intelectual, estas filosofías se han transformado, dice Millas, en meras ideologías que justifican la violencia como modo de transformar el mundo¹³⁴.

Tempranamente, según apunta Maximiliano Figueroa, el filósofo chileno se interesó por el tema de la paz, de la crítica de la guerra y de los discursos belicistas. Consideró, ya en el año 1939, que la violencia, lejos de ser un mero dato de la realidad natural o histórica, está conectada con el modo en que los hombres razonan sobre sus conflictos, echando mano, no pocas veces, a filosofías que convierten a la guerra y la violencia en un valor o en un medio legítimo. Las posturas ideológicas deben ser miradas con reserva por la filosofía y sometidas a examen a la luz de la razón y la experiencia para evitar las trampas discursivas y chantajes morales que se despliegan para justificar y aprobar el recurso de la violencia. En esta cuestión, la filosofía tiene el sentido de un ejercicio de la libertad que da cuenta de nuestra responsabilidad ante el sufrimiento que unos humanos hacen a sus semejantes. Esa responsabilidad también es intelectual: nos dejamos anestesiar y renunciamos a la lucidez para dejarnos dominar por pasiones, miedos e ilusiones que nos colocan al servicio de poderes ajenos. Esos son justamente los efectos perniciosos de la ideología¹³⁵.

¹³⁴ Ibid. pp. 10 - 11.

¹³⁵ FIGUEROA, Maximiliano. "Filosofía y violencia en Jorge Millas" en *Revista de Filosofía*, Vol. 67, Santiago de Chile. 2011, pp. 147 y 148.

3. Falacias de género sumo

Los eficaces efectos de la ideología se deben a la manera en que opera con el concepto. Tanto por su manifestación concreta como por mínima coherencia semántica, cada concepto se define desde unos límites, que se enmarcan a su vez en el sistema del saber y del conocimiento, y convierten a las nociones en herramientas útiles dentro de un discurso coherente sobre la realidad¹³⁶. Según Millas, la ideología deforma al concepto para que ya no tenga una finalidad cognoscitiva sino *afectiva*, y además, *encubridora* de la realidad¹³⁷. Acorde a esto, una buena ideología logra que los conceptos no pongan a disposición verdades compartibles, sino que persuadan al sujeto (individuo, grupo, colectividad) a adoptar un determinado comportamiento definido no por sí mismo, sino por otra instancia externa a él. Dicha instancia se puede presentar como una necesidad intelectual o práctica solamente gracias a que se ha deteriorado los conceptos al punto de hacerlos perder su fuerza crítico – racional, de manera que el concepto esconde y deforma aquella realidad que alguna vez quiso dar fiel cuenta. Esto sucede cuando la violencia no es definida con el rigor lógico debido: de comprenderla a cabalidad, se la promueve y justifica sobre un fondo de imprecisión. Herbert Marcuse le sirve de ejemplo: el frankfurtiano consideró que la resistencia pacífica de los hindúes a la dominación bélica británica también podía ser definida como violenta¹³⁸.

Los conceptos, en su uso más genérico, tienen como función poder reunir ciertas entidades en un mismo conjunto sobre la base de cualidades, propiedades o

¹³⁶ MILLAS, Jorge. "Las máscaras filosóficas de la violencia". op. cit. p.

12

¹³⁷ Ídem.

¹³⁸ Ídem.

elementos idénticos o semejantes entre ellos¹³⁹. Esta operación de reunión se hace según ciertas reglas de abstracción, representación y contextualización que le dan validez¹⁴⁰. Dichas operaciones están al servicio de la “organización de la experiencia” que permiten explorar lo real, simplificando, unificando, destacando, amplificando, recortando, allí donde, de no haber conceptos, lo real aparecería como un sinsentido. El concepto válido permite enriquecer la captación de la realidad, estudiarla en todas sus coloraciones, matices, generalidades intrínsecas y no añadidas¹⁴¹. El concepto falaz, por el contrario: “a fuerza de generalidad, lo absorbe todo; haciendo prevalecer el momento de identidad de las especies, y ocluyendo los caminos de apertura hacia las diferencias y matices, acaba por no significar cosa alguna”¹⁴²

Una ética que rechaza tanto la violencia como su justificación filosófica, da al fenómeno, y al concepto que lo recoge, su debida complejidad. La violencia se da en una “situación total de relaciones humanas”¹⁴³, donde están presentes no sólo la *fuerza* sino los *finés*, *efectos*, *víctimas* y *victimarios*, el tipo de *relación social* que se construye, el cuerpo de *creencias* e *ideas* sobre la violencia, etc.¹⁴⁴. La ambigüedad en el tratamiento del concepto puede presentar como actos de violencia la resistencia pacífica, la pretensión de convencer a otro racionalmente, o la aplicación del derecho. Estirando la definición, casi todo acto humano puede aparecer como violento: es decir, como un forcejeo sobre una voluntad que no está dispuesta espontáneamente a pensar, querer o hacer lo que otro estima conveniente. Casi todo ordenamiento de

¹³⁹ Ibid. p. 13

¹⁴⁰ Ibid. P. 14

¹⁴¹ Ibid. P. 15

¹⁴² Ibid. p. 16.

¹⁴³ Ibid. p. 17

¹⁴⁴ Idem.

la colectividad, toda forma de poder o institución, incluso la exigencia de racionalidad y razonabilidad en el discurso, serían formas de violencia institucionalizada pues forzarían a los individuos a alinear su conducta con una regla externa¹⁴⁵.

4. Violencia y fuerza institucionalizada

Millas considera que la violencia es: “la fuerza libre, sustraída a la jurisdicción reguladora de un ordenamiento jurídico y moral”¹⁴⁶. La idea de una “violencia institucionalizada” opera sobre un argumento falaz: si bien es posible hallar dentro del marco de estados de derecho acciones que constituyen arbitrariedades y abusos, esa “violencia” no sería más que un fenómeno particular basado justamente en el regular imperio del derecho o la ley¹⁴⁷. Si no hay ninguna protección jurídica de la persona, si la ley no puede ya regular nada, entonces hay pura violencia y nada de institución. “Institución – lo que es institución – y violencia – lo que es violencia – son nociones incompatibles”¹⁴⁸.

El núcleo del asunto está en que el orden jurídico permite un *uso de la fuerza legítimo* que no merece ser denominada “violencia”. El fundamento del uso legítimo de la fuerza reside en la sujeción de esa fuerza a una norma jurídica que especifica su uso y límites pero, en última instancia, se apoya en la idea de Derecho como un *todo* donde hallamos valores que se constituyen en bienes sociales¹⁴⁹. Detrás de la idea del Derecho existe una

¹⁴⁵ *Ibíd.* pp. 17 – 18.

¹⁴⁶ *Ibíd.* p. 18.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 19.

¹⁴⁹ El derecho para el profesor Millas pertenece a la esfera del *deber ser* formal de sistemas de normas jurídicas que conectan conductas con sanciones. La validez legal deriva de esta referencia al sistema de

voluntad emanada de un poder social que quiere una convivencia pacífica, ordenada, justa. Esta voluntad es una voluntad de un poder que legisla, pero esa “voluntad de legislar” se orienta axiológicamente en la idea de que una vida ordenada jurídicamente y bajo una autoridad es un *valor y un bien en sí mismo*¹⁵⁰

Pero, ¿por qué el derecho es un valor en sí mismo? Millas reconoce un bien en el hecho, ya reconocible en el Derecho Romano, de que un sistema de normas públicas y cognoscible ayuda a liberar a las relaciones sociales de la arbitrariedad subjetiva del poderoso y a conjurar el mal del despotismo¹⁵¹. El derecho circunscribe así la violencia y permite el establecimiento de una convivencia en paz y justicia. Con ello materializa la “vocación racional” de Occidente pues se logra proteger a la libertad de la arbitrariedad y la violencia¹⁵². Lo dicho se vincula además con la idea de que toda sociedad democrática es un proyecto de construcción colectiva de una comunidad y la imagen moral de sí misma, la que, en las condiciones de una sociedad contemporánea, sólo se puede edificar sobre la idea de que los individuos gozan de derechos fundamentales y que estos han de enriquecerse con

normas, sin embargo, puede darse un fundamento extrajurídico que le dé sentido a la relación del derecho con la sociedad. Esto está presente cuando se habla de la idea de derecho como un todo. El derecho *in toto* es el orden social integral dirigido por una autoridad, es la totalidad normativa. ver. MUNITA, Enrique. “la noción de seguridad jurídica en el pensamiento de Jorge Millas” en *Revista de Derecho*, Universidad de Concepción, N° 190, año 1991, p. 126

¹⁵⁰ Cf. COFRÉ, Juan Omar. “La filosofía jurídica de Millas: naturaleza y fines del derecho” en *Revista de Derecho Universidad Católica del Norte*, sección: estudios, año 19, n°1, 2012, pp. 21 – 37.

¹⁵¹ MILLAS, Jorge. *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*. Santiago, Editorial Universitaria, 1960, pp. 103 y ss.

¹⁵² Cf. FIGUEROA, Maximiliano. “Sobre derecho y sociedad en Jorge Millas” en *Revista Hermenéutica Cultural*, n° 23, Santiago de Chile, 2014, p. 165 y ss.

derechos sociales que eleven la dignidad y libertad de las personas, incrementando sus capacidades y, con ello, las opciones a las que pueden acceder¹⁵³.

En definitiva, el derecho es condición necesaria y suficiente para que pueda haber *seguridad*, la que a la vez sería el valor central que da sentido a la idea de derecho. Este sería un *valor de situación*, pues el derecho logra enmarcar las relaciones dentro de ciertos límites socialmente reconocidos y objetivados que estabilizan las expectativas recíprocas, y que los sujetos jurídicos, al saber y confiar en ellas, pueden exigirse mutuamente gracias a la mediación de una autoridad pública sancionadora. El derecho sería pragmáticamente un conjunto de condiciones para que la vida social transcurra en previsión, libertad y paz¹⁵⁴. En el conjunto de esas condiciones está, desde luego, el uso de la fuerza por parte de la autoridad, acciones que en ningún caso podríamos calificar de “violencia” pues ellas se hayan totalmente acotadas y racionadas por el sistema de normas jurídicas.

5. Crítica ética de la violencia: victimas sin apelación

Millas define la violencia como: “el empleo de la fuerza sin apelación para la víctima y sin normas supra-personales de responsabilidad y regulación para el victimario”¹⁵⁵ La fuerza libre de toda regulación y contención ético-jurídica es lo violento como tal. La víctima de la violencia queda sin apelación y el victimario puede obrar fuera de toda limitación o responsabilidad. La violencia es la ocasión

¹⁵³ FIGUEROA, Maximiliano. “Sobre derecho y sociedad en Jorge Millas” op. cit. p. 177.

¹⁵⁴ Cf. MUNITA, Enrique. “la noción de seguridad jurídica en el pensamiento de Jorge Millas”, op. cit. p. 128.

¹⁵⁵ MILLAS, J. “Las máscaras filosóficas de la violencia”. op. cit. p. 19.

para no ser responsables. La fuerza en cambio supone responsabilidad, límites, regulaciones, en suma, instituciones. Para Millas, la guerra, la violencia revolucionaria, la acción subversiva y la venganza personal son encarnaciones que dan distintas versiones de esa fórmula central.

La víctima debe pasar a primer plano si se quiere una rigurosa fenomenología de la violencia¹⁵⁶. Las filosofías justificadoras de la violencia colocan el acento en las bondades de ésta para el sujeto que la ejerce, ya sea como modo de autoafirmación vitalista, o como medio legítimo para la lucha política revolucionaria, nacionalista o de liberación. Millas, en cambio, destaca el efecto sobre quien recae la violencia: se trata de una anulación del Otro mediante su sufrimiento¹⁵⁷. En el “mesianismo de la violencia” se purifica la violencia gracias a los fines desde los que se la invoca. La enunciación de esos fines, sostiene Millas, supone un “sujeto privilegiado” que encuadra la violencia en un marco de comprensión supuestamente más amplio, que legitima su uso como medio y, desde esa perspectiva, trasciende los sufrimientos de la víctima.¹⁵⁸ Desde esta atalaya utópica privilegiada, la víctima aparece secundaria, ignorante y obtusa respecto a ese sentido englobante y último en el que se enmarca el uso de la violencia y su justificación. La trascendencia del ideal revolucionario, nacionalista o subversivo, sólo puede operar si se acoraza en contra de cualquier sensibilidad o resguardo ante el sufrimiento de la víctima. Sean Fanon, Sartre o Marcuse, o, Chamberlein, Berrés o Mussolini, la expectativa de un “más allá” social, mejor y pleno, justifica insensibilizarse con los adversarios y con los enemigos.

¹⁵⁶ Ibid. p. 19.

¹⁵⁷ Ibid. p. 20.

¹⁵⁸ Ibid. p. 21

Al respecto, queda descartada, para Millas, la posibilidad de una revolución política benevolente, sin terror¹⁵⁹. Ni la necesidad revolucionaria de violencia ni su posibilidad de dosificarla a una medida “justa y necesaria” -que evite su perversión en puro terror- pueden disminuir el hecho ético del sufrimiento de la víctima. La violencia, para todas estas perspectivas que defienden su uso trascendente, resulta ser el enfrentamiento entre entidades genéricas sociales (clases, intereses, colectividades) o espirituales (estados, culturas, etc.) y no actos de anulación y destrucción cometidos por unos contra otros, en nombre de algún principio o ideología. Borrar el rostro y el cuerpo de la víctima, desoír sus lamentos y necesidades, o relativizar su sufrimiento, es parte de la posibilidad de afirmar el uso positivo de la violencia.

5. Fines englobantes e instrumentos humanos

Para el caso de la violencia revolucionaria, la víctima es considerada como el real victimario, el opresor, el explotador y el injusto. Su sufrimiento se justifica en la empresa mayor de desmontar un sistema de opresión, explotación e injusticia que responde a intereses de clase que sólo se realizan a costillas de otra clase dominada. El punto relevante para Millas es que: “el sufrimiento de ciertos hombres ya no cuenta para otros hombres, en circunstancias que estos últimos tienen el privilegio de elegir y definir”¹⁶⁰. La férrea convicción en los valores y a los fines redentoristas permite desenfocar la humanidad concreta de cada individuo, desentendiéndonos de la piedad y la ternura hacia el Otro, o de nuestros deberes

¹⁵⁹ Ibid. p.22

¹⁶⁰ Ibid. p. 27.

morales de justicia y respeto con los adversarios y enemigos.

Estas filosofías de la violencia siempre avalan el que las personas necesariamente sean medios útiles para fines que las trascienden. Estos fines son bienes superiores, englobantes, que absorben, por arte de magia filosófica, los sacrificios y sufrimientos particulares en la promesa de ese bien general al cual es necesario aspirar.

Millas también le cierra el paso a las posturas que justifican la violencia a partir de un realismo histórico o naturalista que proclaman el enfrentamiento violento como motor de la historia y de la cultura. El rechazo de la violencia viene de una mirada “pragmático - cultural” sobre la historia que consiste en: “llamarla a capítulo, juzgarla éticamente e introducir la voluntad consciente y racional del propio hombre entre las fuerzas naturales que le dan forma”¹⁶¹. El problema radica entonces en la racionalidad y valor de la violencia en la historia, cuestión que no se extrae de su mera manera de manifestarse. Entre la brutalidad y salvajismo de la historia como espectáculo fáctico, y el juicio ético que hacemos de ella, aparece la mediación de la conciencia humana, sede de la posibilidad de no contentarse con lo que meramente está allí dado natural o fácticamente. El humano, en su descontento, descubre no sólo que rechaza lo dado que lo niega, sino también alcanza a vislumbrar el bien que busca y el modo en que debiesen ser las cosas para alcanzar lo que anhela.

Reflexionando sobre la acción del hombre no violento, Ricoeur reconoce de manera similar la misma tensión fundamental que Millas: hay un descontento y una obstinación con la historia, la que se juzga a la luz de valores humanistas (como la amistad, la justicia, etc.) y en la que se cree y se busca realizar el reconocimiento del hombre por el hombre de forma desarmada. El no violento

¹⁶¹ Ibid. p. 31

entonces: “es la contraparte esperanzada de la contingencia de la historia, de una historia no garantizada”¹⁶².

La violencia mezclada con la razón, con la inteligencia, con las potencias espirituales, es el verdadero peligro y problema. La conciencia hace de la violencia una creación con sentido humano, acorde a planes, valores, símbolos e ideales que los humanos pueden establecer y diseñar, incluso para la aniquilación de la misma conciencia y vida humana. Sin embargo, afirma Millas, estos usos de la razón significan una contradicción respecto de la plenitud de la racionalidad humana¹⁶³.

La crítica de la violencia de Millas le dedica mucha atención al marxismo como un caso “aberrante” donde una filosofía social, en nombre de un fin absolutizado como bueno (el fin de la explotación del hombre por el hombre) explota a sus supuestos “enemigos de clase” como meros recursos descartables no sólo desde el punto de vista físico sino también desde lo intelectual y lo moral¹⁶⁴. Millas denuncia que la violencia política -justificada por el marxismo- lleva a la pérdida de valor moral de sus opositores, a quienes se les impide ser tratados con igualdad y dignidad en la convivencia social y política. Esto se demuestra en que a los enemigos de clase se les priva de cualquier procedimiento que preserve su capacidad de apelar y abogar por sus intereses y derechos. Esta exclusión o privación se realiza en nombre de los ideales trascendentes del revolucionario, quien, a fin de cuentas, se nutre y ennoblece gracias a su acción consecuente y coherente con los altos fines proclamados.

¹⁶² RICOEUR, Paul. “el hombre no violento y su presencia en la historia” en *Política, sociedad e historicidad*. Buenos Aires, Prometeo, 2012, p. 51

¹⁶³ Millas, J. “Las máscaras filosóficas de la violencia”. op. cit. p. 33

¹⁶⁴ Ibid. p. 34.

Así, mientras la víctima ve disminuido su reconocimiento como persona moral, el victimario aumenta su valor ante su grupo social de referencia¹⁶⁵.

6. Violencia y utopía

Junto al impedimento de apelación, viene la negación de la víctima como interlocutor en el diálogo racional. En la relación dominada por la subjetividad del victimario y por la pasión de su convicción, la víctima queda reducida a mera cosa. A pesar de que una importante parte de la tradición del marxismo occidental se opone a la deshumanización y la despersonalización, la lucha humanitaria contra la enajenación del proletario justifica la instrumentalización del otro. La única forma en que puede ese otro restituir parte de sus derechos es someterse a la voluntad de su victimario colocándose bajo poder ajeno¹⁶⁶.

Millas ve en el victimario un fenómeno análogo: él se somete como mero instrumento a una causa, movimiento o fuerza colectiva superior que, a pesar de atisbos de verdadero compromiso y libertad de conciencia, modela casi la totalidad de sus decisiones y actos personales. Millas no desconoce el carácter parcialmente alienado que conlleva toda existencia en sociedad, ni tampoco el origen social de los intereses y lealtades de los sujetos. Sin embargo, la crítica a la violencia tiene que ver con el grado de particularización sobre el que se sustenta su uso, y la ceguera ética que implica anular, filosófica o ideológicamente, nuestros deberes morales con los demás, sobre todo con aquellos que no comparten nuestras pertenencias, lealtades, y convicciones políticas. Los discursos que justifican la

¹⁶⁵ Ibid. p. 35

¹⁶⁶ Ibid. p. 37

violencia presentan a sus adherentes sistemas de fines-medios cerrados que encubren como necesidades externas (naturales, históricas, económicas o espirituales) el hecho de la libertad humana tras cada decisión y acto de violencia, con lo que logran la enajenación completa del sujeto¹⁶⁷.

Millas aborda las apelaciones a la humanidad y lo humanitario como un recurso discursivo frecuente bajo el que se atrincheran las justificaciones del uso político de la violencia. La indeterminación de los “intereses de la humanidad” hace que estos puedan torsionarse hacia todos los objetivos políticos imaginables. Para el caso de las filosofías inspiradas en Marx, la violencia se justifica en nombre del fin de la explotación y miserias económicas¹⁶⁸. Bajo estas invocaciones, la violencia presenta dos problemas: 1) por un lado, el asunto de si ella es realmente es el único medio eficaz y eficiente para lograr esos fines, o, por el contrario, si ella resulta un remedio peor que la enfermedad 2) por otro, la cuestión respecto a quién puede determinar los intereses de una comunidad específica o de la “comunidad humana”¹⁶⁹.

Ni siquiera puede argumentarse, sostiene Millas, que el triunfo de los intereses humanitarios experimentado en el horizonte ético -político moderno, pueda explicarse, con seguridad, como obra de revoluciones violentas. La idea de que la libertad, la dignidad o la justicia se defienden y avanzan gracias a un cálculo racional que especula con la violencia como medio para la transformación social no logra nunca salir del craso “realismo histórico” ni logra dar con una fundamentación que convenza tanto de que el estado social imaginado es mejor que el que se quiere superar, ni de que nuestro

¹⁶⁷ Ibid. p. 41

¹⁶⁸ Ibid. p. 43

¹⁶⁹ Ibid. p. 44

cálculo racional nos ofrezca una visión libre de errores o ilusiones indebidas. A juicio de Millas la perspectiva utópica se torna macabra cuando acaricia “racionalmente” la violencia como un modo de alcanzar un nuevo hombre y una nueva sociedad¹⁷⁰.

7. Sistemas ideológicos y sus aguafiestas

Pero para los convencidos, la revolución es una cuestión más de voluntad apasionada que de anticipación racional. Millas insiste en que la legitimidad de la acción revolucionaria permanece sin fundamentar pues no se da debida cuenta de cómo se pasa desde las pasiones particulares por la libertad y la felicidad a los genuinos “intereses de la humanidad”. Millas apunta a que los verdaderos intereses que prevalecen no son ni los de la víctima ni de los victimarios sino “el poder ajeno de ideólogos, empresarios políticos y organizaciones revolucionarias”¹⁷¹. Este es el poder que secuestra a militantes y a sus enemigos, los somete a automatismos de la acción bajo la condición de amputarles la capacidad de apreciar otros valores que no sean los comprendidos en su causa. La “humanidad” invocada bajo estas perspectivas, no resulta más que un recurso ideológico al servicio de una forma de egoísmo o fanatismo colectivo, que segrega, subordina, impone y anula intereses, valores, y fines que son plurales y diversos. El sistema ideológico tiene esa capacidad de devorar y empobrecer la experiencia humana con lo que secuestra también, dice Millas, a la sociedad entera bajo la exclusiva visión de sus auto-arrogados representantes revolucionarios¹⁷². La filosofía, aunque puede, no debe prestarse como relato

¹⁷⁰ Ibid. p. 46

¹⁷¹ Ibid. p. 47

¹⁷² Ibid. p. 49

justificador de ese “secuestro” que constituyen los usos políticos de la violencia, pues, en la práctica, la violencia es el debilitamiento y la negación del pensamiento¹⁷³.

En un discurso de 1974, Millas opone frontalmente la actitud filosófica a la actitud de convicción ciega, que exige e impone servidumbre. Cuando triunfa la segunda se sospecha y acusa al que piensa libremente, y en nombre del fetiche dominante, se le exige sumisión. Con independencia de su forma específica (patria, revolución, orden, tradición, progreso, etc.), estos fines, so pretexto del bien humano, terminan convirtiendo a personas concretas en medios utilizados por algunos, en función de concepciones de bien y anticipaciones utópicas particulares¹⁷⁴ El año 1962 advertía Millas que la amenaza “espiritual” de la sociedad contemporánea es la emergencia de una subjetividad ciega y sin ley¹⁷⁵. Esto se vincula a la masificación de la sociedad y al peso gravitante de “géneros sociales” que absorben, identifican y separan a las personas según razas, clases, religiones, ideologías, etc. La sociedad moderna diversificó y mejoró las formas de instrumentalización de los seres humanos, que no son sino formas de explotación del hombre por el hombre, formas más o menos veladas de servidumbre. La ideología es, según Millas, la forma ejemplar de servidumbre que, en nombre de los fines humanos, establece un implacable sistema de idea de salvación que

¹⁷³ Ibid. p. 50

¹⁷⁴ MILLAS, Jorge. “El escritor y el deber intelectual” en MILLAS, Jorge. *De la tarea intelectual*. Santiago, Editorial Universitaria, 1974, p. 22.

¹⁷⁵ MILLAS, Jorge. “Platón: la misión política del intelecto” en MILLAS, Jorge. *De la tarea intelectual*. Santiago, Editorial Universitaria, 1974, p. 35

exigen la entrega y sacrificio de los individuos a su realización¹⁷⁶.

El individuo racional, razonable y libre es la mayor amenaza para los cultos ideológicos¹⁷⁷ Para Millas sólo la disciplinada inteligencia y búsqueda del saber pueden salvar a la cultura de ser secuestrada por las ideologías, y ser sumida en el sonambulismo amplificado por las nuevas técnicas de comunicación y difusión¹⁷⁸ En esa tarea se encuentran el intelectual y la universidad en su sentido más auténtico. Esta misión consiste no sólo en salvar la libertad de pensamiento sino en evitar la deshumanización de la persona en la cultura. Y sólo reconocemos a la persona humana mediante una genuina comunicación, un diálogo orientado al entendimiento. Entenderse es reconocer al prójimo coexistiendo con nosotros en un vínculo moral definido primariamente desde la idea de justicia, que significa dar a cada cual lo suyo más propio: su humanidad. El reconocimiento moral conlleva el mirar al Otro como un centro de actos libres, un valor en sí mismo, y un ser dotado de discernimiento y juicio¹⁷⁹.

Millas opone esta especie de personalismo a todas las doctrinas, discursos y prácticas que hacen del humano un medio o instrumento. Sólo en el diálogo razonable cada cual se ve reconocido como lo que moralmente siempre es: un fin en sí mismo. Sólo sobre esta base moral es posible edificar lo común, sea el saber o la polis, trascendiendo el subjetivismo y particularismo ensimismante¹⁸⁰. Millas

¹⁷⁶ MILLAS, Jorge. "Los estudiantes y el deber intelectual" en MILLAS, Jorge. *De la tarea intelectual*. Santiago, Editorial Universitaria, 1974, p. 70

¹⁷⁷ MILLAS, Jorge. "Los estudiantes y el deber intelectual" op. cit. p. 71

¹⁷⁸ Ibid. p. 72

¹⁷⁹ Ibid. p. 65

¹⁸⁰ Ibid. p. 66

coloca el problema de lo común, el de la convivencia, en la médula de la cuestión política y democrática, pues organizar políticamente un estado democrático requiere la conciencia de necesidades, posibilidades y valoraciones comunes¹⁸¹. La verdadera convivencia política sólo puede edificarse, por una parte, desde el reconocimiento del valor y dignidad de cada cual en cuanto *personas* (realizada a través del derecho a la individualidad) y, por otra, desde una interacción mediada por un discurso orientado al entendimiento racional¹⁸².

Millas señala claramente que la vida democrática es el ensayo y aproximación hacia esa convivencia ideal, y como experimento colectivo que es, es complejo y frágil. La actitud antidemocrática nace de la impaciencia ante estas características ineludibles de toda democracia moderna¹⁸³. Millas parece estar advirtiéndolo que dichas ansiedades cuajan fácilmente en proyectos de “superación de la democracia”, que coquetean constantemente con la violencia política como medio y se nutren de discursos filosóficos que enmascaran sus consecuencias éticas y sociales. En última instancia, el intelectual debe constituirse en un *aguafiestas* de toda pasión y ensoñación colectiva que amenace la vida del hombre libre, pues, a pesar de que estas utopías se levanten en nombre de la justicia, la igualdad, la humanidad o la misma libertad, fácilmente terminan transformándose, en la práctica, en sus contrarios¹⁸⁴.

¹⁸¹ Millas, Jorge. “Platón: la misión política del intelecto”. op. cit. p. 58

¹⁸² Idem

¹⁸³ Ibid. p. 60

¹⁸⁴ MILLAS, Jorge. “El escritor y el deber intelectual”. op. cit. p. 25

8. La violencia con y sin derecho

La crítica de la violencia presente en *Las máscaras* apunta claramente a la relación que se da entre violencia y filosofía, pero no de toda filosofía, sino de aquella que se coloca al servicio de fines político – ideológicos. Las ilusiones utópicas –en el sentido negativo de que no tienen lugar alguno en la realidad– terminan por justificar el uso de la violencia en contra de aquellas realidades sociales o políticas rechazadas, y en pos de materializar sus proyectos en la historia humana. Pero esta violencia “en abstracto” se ejerce sobre seres humanos que, en función de nuestras creencias y discursos políticos, “ya no cuentan” como tales. “Pensamos” los conflictos de tal modo que hacemos que la violencia se vuelva instrumento legítimo. La característica de este uso “político” de la violencia es que ella corre sin ninguna barrera o contención jurídico-institucional, por lo tanto, la seguridad de quien es víctima resulta dos veces negada: dentro del discurso de su victimario, quién se desentiende de su responsabilidad ética ante ella, y respecto de sus derechos y libertades mínimas, pues no puede apelar a normas objetivas y públicas que le defiendan. Respecto a esa violencia extrajurídica, Millas propone, por un lado, el cuestionamiento de su lógica argumentativa, principalmente a través del examen crítico – racional, ámbito donde el intelectual tiene una tarea prioritaria y la universidad debe ofrecer un espacio independiente de debate y reflexión pública. Por el otro lado, Millas hace una denuncia ética: dichos discursos, aunque revestidos de humanitarismo y universalismo, sacrifican a los individuos concretos en pos de causas y convicciones ideológicas interesadas y particulares.

Dicha crítica calza bien, desde luego, con grupos u organizaciones políticas cuya radicalidad (de izquierdas o derechas) los lleva a justificar el uso de la violencia para el

logro de sus objetivos políticos, y cuyo despliegue en el campo político puede darse tanto como un antagonismo entre grupos, o como un enfrentamiento con un poder central o hegemónico (un gobierno, un estado) En ambos casos, las características previamente mencionadas de esta violencia extrajurídica operan. Pero, ¿Qué ocurre cuando el sistema legal está diseñado sistemáticamente para violentar y perseguir a determinados individuos o grupos humanos? ¿Cómo entender que Millas vea con tanta benevolencia los aspectos positivos del derecho cuando fue testigo y víctima de las leyes persecutorias de una dictadura militar como la que se instaló en Chile desde 1973?

Una posible respuesta, coherente con la postura de Millas, sería afirmar que se trata de casos donde las instituciones han sido secuestradas por poderes arbitrarios de tal modo que no existe un estado de derecho que proteja la seguridad jurídica o la libertad política¹⁸⁵. En esos casos diríamos, parafraseando, que “Solo hay violencia y nada de institución”. El derecho difícilmente aparece legítimo si no hay garantía de derechos y libertades individuales mínimos bajo normas públicas que han sido legisladas por instituciones democráticas y en cuya conformación ha participado, aunque sea mínimamente, la ciudadanía. Tampoco el discurso oficial escapa de ser una mera ideología si sus fines (el orden, la patria, la seguridad, el bien común, etc.) avalan el considerar a sus opositores como enemigos carentes de todo derecho y dignidad, y si tampoco puede tolerar el uso público de la razón, sea académica o ciudadana, en cuanto crítica de sus principios y acciones. En su Discurso en el Teatro Caupolicán en 1980, Jorge Millas señaló que el poder:

¹⁸⁵ FIGUEROA, Maximiliano. “Sobre derecho y sociedad en Jorge Millas” op. cit. p. 172

[...] el que es capaz de organizar una República y tiene el derecho de exigir obediencia, no es sólo el hecho del mando y su mecánica consecuencia de acatamiento. Esto último puede conseguirlo la pura opresión, a la que se acata, pero no se obedece moralmente. La opresión inhibe, pero no expande la vida. Bajo la apariencia de un orden que es pasividad y silencio, deja oculto el desorden de la verdad atropellada, de los derechos conculcados, de los espíritus amedrentados o sugestionados, y de la falta de verdadera alegría y esperanza cívicas¹⁸⁶

En dicho discurso, y a propósito del plebiscito con que se quiso legitimar la constitución pinochetista de 1980, se ve claramente como la *voluntad legisladora*, que da origen a constituciones y normas jurídicas, sólo puede ser un orden legítimo si proviene de un acto político colectivo donde haya ecuanimidad, trato igualitario, discernimiento ciudadano, de modo que el consentimiento no sea mero simulacro. Sin esas condiciones mínimas, el sistema jurídico es un desorden colectivo que se apoya en un falso consenso¹⁸⁷

Estas conexiones establecidas permiten entender mejor los matices del rechazo de la violencia presente en las reflexiones de Millas. Pero creo que esta misma nueva visión debería hacernos replantear el tema de la “violencia institucional” en vistas a lo que ha sido la violencia históricamente desplegada por sistemas de dominación y exclusión que han instrumentalizado efectivamente el Estado y el Derecho convirtiéndolos en extensiones de su poder. En *Las máscaras* Millas le dedica atención a un tipo concreto de violencia: la que se manifiesta en una convivencia civil dividida por grupos que se han

¹⁸⁶ MILLAS, Jorge. “Discurso en el teatro Caupolicán (1980)” en revista *La Cañada*, N°4, (2013) p. 377 - 431.

¹⁸⁷ MILLAS, Jorge. “Discurso en el teatro Caupolicán (1980)” op. cit. p. 410

transformados en antagonistas, bajo un estado cuestionado y debilitado, y con posiciones justificadas por ideologías vigorosas y explícitas que alimentan convicciones éticas muy densas. Se piensa la violencia de la política – una violencia macrofísica, material, pública – cercana a la guerra, como enemistad y disposición a dañar, someter o eliminar al antagonista¹⁸⁸. Sin embargo, la violencia tiene variadas formas, intensidades y contextos, un rechazo de la violencia tiene que partir de una fisiología de la violencia más profunda¹⁸⁹.

El problema parece consistir en algo que Millas detecta rápidamente: bajo el rótulo violencia se pueden abarcar casi todo tipo de actos de fuerza materiales o simbólicos. Remitiéndonos a la definición de violencia que nos da Millas, queda el asunto problemático de su persistencia bajo un marco de legalidad y la apariencia más habitual de una democracia formal. Al mismo tiempo, bajo sus parámetros, cualquier forma de defensa armada ante un gobierno despótico y asesino, quedaría reprobada éticamente. Ciertamente es que Millas establece ciertas condiciones específicas, en términos de respeto de derechos civiles, legitimación democrática y promoción del desarrollo social para reconocer plena validez al estado de derecho y su uso legal de la fuerza. Pero entre estas condiciones ideales (aunque realizables) y la realidad concreta en que se han desenvuelto violencias del estado y del derecho, hay un lugar incómodo para la crítica de la violencia. Sin desarrollar una crítica exclusivamente negativa del derecho, ni tampoco conformarse con una visión excesivamente positiva de él, parece tener sentido hablar de situaciones donde efectivamente hay violencia

¹⁸⁸ HAN, Byung Chul. *Topologías de la violencia*. Herder, Barcelona, 2014, cap. 4.

¹⁸⁹ RICOEUR, Paul. “el hombre no violento y su presencia en la historia” op. cit. p. 47

institucional y donde cierta violencia extrajurídica parecer, al menos, políticamente pertinente.

9. ¿Derecho a la violencia?

No es creíble que Millas desconociera el vínculo sistemático entre violencia y derecho, pero sí parece que su perspectiva tiende a privilegiar las facetas formales y trans-históricas del derecho por sobre lo que ha sido la evolución histórica de las instituciones jurídicas. Lleva razón cuando vincula la idea de derecho a la voluntad y el valor de una sociedad ordenada, donde el derecho tiene una función mediadora y preventiva¹⁹⁰. El derecho no consiste en pura violencia, porque ésta no puede generar ningún tipo de sentido de obediencia, unidad, legitimidad o incluso auténtico poder¹⁹¹. El brote del uso masivo de la violencia contra la población es más bien es un indicador de profunda grietas en el estado y el derecho, y revela una déficit de poder¹⁹².

El derecho legitimado democráticamente emerge de las conversaciones y el consentimiento de los ciudadanos, y, podemos decir con Millas, que efectivamente bajo esas condiciones hay un derecho al uso institucional de la fuerza. No obstante, la “fuerza” que el estado y el derecho moderno pueden ejercer legalmente ha reposado muchas veces sobre una pseudo-legitimación. Así también, en razón de la seguridad y el orden nacional, los estados han desplegado agentes de violencia que operan en la clandestinidad y las sombras. Así se han atropellado derechos y ejercido violencias sobre grupos y

¹⁹⁰ HAN, Byung Chul. *Topologías de la violencia*. Herder, Barcelona, 2014, cap. 5

¹⁹¹ Sobre la distinción entre violencia y poder ver ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza Editorial, p. 60

¹⁹² ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. op. cit. p. 72

personas específicas de la sociedad, incluso bajo condiciones donde se dan apariencias de legalidad, formalidad, respeto por los derechos humanos, la democracia y preocupación por el bien común. Muchas violencias que conocieron los opositores a la dictadura militar en Chile -que fueron ejercidas desde el Estado y por agentes del estado- fueron de este tipo, y lamentablemente, no fue el único caso.

El estado moderno desarrolló técnicas y racionalidades específicas (de inteligencia, militares, jurídicas, policiales etc.) para, por debajo de las vestiduras liberales y democráticas, dirigir una violencia sistemática -no abusos esporádicos- a grupos considerados peligrosos, amenazantes, ajenos a la comunidad ciudadana autorizada, reconocida y respetada. Dicha violencia sistemática y discreta se relacionó, no pocas veces, con la idea de garantizar la seguridad y el orden social, sobre todo en tiempos de crisis y conflictividad. Actualmente, las amenazas del terrorismo internacional, el fundamentalismo religioso violento, las redes globales de criminales, el extremismo político nacionalista y otros fenómenos similares han dado pie a que muchos gobiernos democráticos establezcan limitaciones cada vez más severas de las libertades y derechos de los individuos, refuercen el control y vigilancia de la población, incrementen la segregación de grupos considerados “peligrosos” y expandan el poder de las policías sobre la ciudadanía, donde no son poco frecuentes patentes muestras de brutalidad y uso desmedido de la fuerza¹⁹³

¹⁹³ Cf. WEST, Cornel. *Asuntos democráticos. Ganando la pelea contra el imperialismo*. Caracas, Editorial El perro y la rana, 2008, p. 109. También: JAPPE, Anselm. “Violencia, pero ¿para qué?” en JAPPE, A. *Crédito a Muerte. La descomposición del capitalismo contemporáneo y sus críticos*. España, La Rioja, Ed. Pepitas de calabaza, 2011, p. 71. BAUMAN, Zygmunt y DONSKIS, Leonidas. *Ceguera moral. La pérdida*

Por otro lado, si bien es exagerado señalar que debemos exclusivamente a la violencia revolucionaria las nuevas gramáticas de derechos, libertades e igualdades modernas, gran parte de la evolución de los derechos humanos cívicos, políticos, y económicos culturales se explican por las diversas luchas de individuos, grupos y comunidades violentados ya sea por otros grupos, por el estado, por mayorías sociales o poderes imperiales. La historia política de las protestas y movimientos sociales del siglo XIX y XX está tejida tanto de no violencia como de violencia. Ciertamente, el argumento de Millas se apoya en la idea de que ni la historia ni la naturaleza, por muy efectivas que sean, puedan justificar normativamente ser violento en tal o cual circunstancias. No hay normas o criterios universales que nos autoricen y nos desresponsabilicen de la violencia que dirigimos contra otros, aunque estos sean representantes de dictaduras opresivas, supremacías blancas, mentalidades sexistas, clases explotadoras, etc. Sin embargo, la opción por una respuesta violenta a esas formas de violencia puede ser parte de un juicio y deliberación política de una comunidad que ha sido sistemáticamente atropellada y agraviada¹⁹⁴ Se trataría de la posibilidad de un juicio apegado a ciertas circunstancias muy extremas, confrontado en un espacio público de opiniones y debate, limitado por la idea que se trata de salir de una situación intolerable por medios excepcionales que han de ser dejados de lado apenas se pueda restituir la eficiencia de formas de lucha no violentas.

La aceptación de la posibilidad de un juicio político respecto a la violencia extrajurídica no significa que lo

de sensibilidad en la modernidad líquida. Paidós, Buenos Aires, 2015, pp. 137 -138.

¹⁹⁴ BERNSTEIN, Richard. *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona, Gedisa, 2015, p. 268

hagamos parte de un discurso filosófico que autorice universalmente su uso para realizar tales o cuales fines políticos globales, que trasciendan y dejen sin apelación a la víctima y enceguezcan éticamente al victimario. Se trata más bien de la asunción de una responsabilidad trágica, pues la violencia siempre ha de evitarse y han de promoverse las respuestas no violentas, pero se mantendrá como opción en tanto persistan situaciones terribles donde la opresión, la crueldad, la injusticia sean sencillamente intolerables y estén poniendo seriamente en riesgo la posibilidad de conservar la vida, la libertad y dignidad mínima de individuos, grupos o comunidades. Esto se debe considerar pues es bastante evidente que no en todos los casos y regímenes las formas de protestas no violentas pueden prosperar¹⁹⁵. Es más, ellas necesitan de ciertos nutrientes sociales para crecer: por un lado, una esfera pública donde actos de desobediencia pacífica puedan captar la atención y ser discutidos por la ciudadanía; por otro, un público sensible moralmente e interesado en los asuntos democráticos. Ambas cosas, parece, no están garantizadas, ni siquiera en muchas de las democracias de países avanzados¹⁹⁶.

La violencia a la que nos referimos en este caso no deja de consistir en dañar a otros e incluso puede llevarlos a la muerte. Pero se trata de pensar en términos una situación de dominación y violencia previa – donde esos otros participan activamente- que se torna desesperante para quienes la sufren y que estrecha dramáticamente las posibilidades de respuesta. Es una violencia de defensa y de liberación que debe estar todo el tiempo pendiente de generar las condiciones para deponer las armas y de restaurar un diálogo con el otro. La respuesta de un

¹⁹⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. op. cit. p. 72

¹⁹⁶ BAUMAN, Zygmunt y DONSKIS, Leonidas. *Ceguera moral*. op. cit. pp. 52 y ss.

pacifismo como el que propone Millas es que nunca está justificada la violencia, ni política ni éticamente, y que la no violencia justamente se opone, como dice Ricoeur, a la “irracionalidad de la historia”¹⁹⁷ ¿Pero qué hacer en tanto que muchas sociedades y hombres se niegan aún a una vida y convivencia más razonable? ¿Qué hacer cuando las pasiones y pulsiones de dominación y destrucción, que se alimentan del miedo y la opresión, campean libremente y hasta se las glorifica? ¿Acaso debemos reprimir, por injustificables e irracionales, la ira, la indignación y la violencia de quienes se cansan de verse avasallados? ¿Es sensato considerar que siempre es simétrica la violencia entre los opresores - que tienen de su lado la ley, el estado y la capacidad bélica - y oprimidos, a los que sólo les quedan sus propias voces y sus propias fuerzas? ¿Negarse a la violencia - al daño y la muerte del otro - cuando ese primero no quiere renunciar a la violencia ni quiere escuchar nuestras apelaciones?

Un pacifismo coherente debe pensar las condiciones previas que llevan a esa situación y no sólo dedicarse a denunciar y lamentar las formas catastróficas y sangrientas en las que terminan por resolverse los conflictos sociales. En este sentido, indudablemente, Millas aún nos propone una perspectiva necesaria, pues lo que hay de fondo en su reflexión es la inquietud constante por hacer de la convivencia nacional una forma de vida lúcida, sensata y justa.

¹⁹⁷ RICOEUR, Paul. “el hombre no violento y su presencia en la historia” op. cit. p. 49

Idea y defensa de la universidad es un libro publicado en Santiago el año 1981 por Editorial del Pacífico. Reúne ensayos, discursos, conferencias y artículos escritos con anterioridad y posterioridad al año 1973. Los textos de Cecilia Sánchez y Cristóbal Friz analizan y comentan esta obra y fueron escritos especialmente para este volumen. La profesora Sánchez se centra especialmente en la reflexión de Millas antes de 1973 y el trabajo del profesor Friz en la desplegada con posterioridad a ese año.

Los matices del pensar: reflexiones de Jorge Millas sobre filosofía y universidad

Cecilia Sánchez

1. La preeminencia de la “Idea”

La reflexión desplegada por Jorge Millas sobre la universidad entre los años 1961 y 1981, compilada en el libro *Idea y defensa de la universidad* (1981), ha permitido visibilizar la obra de Jorge Millas más allá del ámbito puramente disciplinario de la filosofía. Incluso, me atrevo a sostener que hasta el día de hoy este es uno de los pocos textos filosóficos citados por académicos e investigadores de otras disciplinas, con la excepción del libro de Humberto Giannini, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, quien fuera uno de sus alumnos. Sobre el tema de la universidad, Maximiliano Figueroa tiene un magnífico capítulo en su libro *Jorge Millas. El valor de pensar* (2011), no sólo en lo que este tema tiene de conceptual, sino que también refiere el drama y el sufrimiento que representó para este filósofo su “exilio universitario” en plena dictadura tras su renuncia de la Universidad Austral en 1981, cuyo efecto, como señala Figueroa, supuso el declive irrecuperable de su salud.¹⁹⁸ Mi aproximación a Jorge Millas no puede prescindir de este tema, aún a riesgo de duplicar las referencias, debido a que asistimos hoy a un fuerte enjuiciamiento a la educación escolar y universitaria de corte neoliberal por

¹⁹⁸ Ver de Figueroa, Maximiliano, *Jorge Millas. El valor de pensar*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales Publicaciones, 2011, p.252.

parte de los/las alumnos/as y académicos/as.¹⁹⁹ A modo de contraste de la concepción que entiende al conocimiento universitario como un potencial productivo, es necesario repensar la universidad desde la perspectiva de los derechos y desde el carácter del saber y de sus finalidades. En la lectura que me propongo desarrollar en este artículo pongo el acento en la reflexión filosófica de Millas sobre la “idea” de la universidad, con la intención de contrarrestar las referencias puramente técnicas que se hacen en la actualidad sobre este estilo de institución. Por este motivo, es importante distinguir lo que el Estado dice de la universidad de lo que un filósofo como Millas exige de la universidad, dado que esta confusión está presente desde Andrés Bello, pese a que en este pensador del primer diseño de la Universidad de Chile se cruzan los intereses del Estado y los del pensamiento autónomo.

Debo aclarar que el libro de Millas reúne diversas reflexiones sobre la universidad a propósito de lo que entiende por su “misión” e “idea”, cuyo contexto se ubica en el antes, el durante y el después de la dictadura de 1973. Esta distinción cronológica es proclamada por el mismo Millas en su publicación, de modo que quien lea sus escritos no puede pasarla por alto. En lo que a mi lectura se refiere, esta última clave es gravitante para aproximarme a su pensamiento. Parto por desarrollar primero algunos aspectos del interés de Millas por la filosofía y su modo de ejercerla. Para este efecto consulto dos de sus libros: *Idea de la individualidad* (1943) e *Idea de la Filosofía* (1969). Al señalar estos libros mi propósito es reparar en el uso reiterado que hace de la palabra “Idea”, incluido el libro *Idea y defensa de la universidad*. Dar cuenta

¹⁹⁹ Sobre la concepción neoliberal de la universidad en América Latina recomiendo el libro de Friz Echeverría, Cristóbal, *La universidad en disputa. sujeto, educación y formación universitaria en la concepción neoliberal* Santiago de Chile, Ceibo, 2016.

de la preeminencia de la “idea” en sus escritos me permite introducirme en algunos aspectos de su estilo de pensamiento, sobre todo indagar en su valoración del *matiz* a la hora de pensar, a diferencia del pensamiento que se refugia en una postura extrema.

2. De la extroversión a la introversión

En *Idea de la individualidad*, Millas abre la discusión acerca del modo “auténtico” del ejercicio filosófico, diferenciándolo de la actividad del simple “curioso” o, como también lo llama, “hombre extrovertido”. ¿Cuál es el motivo de esta demarcación? Ante todo, su preocupación es por el tipo de interés que despierta la filosofía en Chile. En virtud de ese interés se pregunta:

“¿Cuántos espíritus hay que puedan interesarse en Chile por cosas de esta índole? Muchos son, sin duda, los curiosos, estudiosos y lectores de la Filosofía; pero, los que la leen, ¿la necesitan?; ¿la sienten los que la estudian? Tengo sobradas razones para estimar como insólita la vocación auténtica del filosofar y las cosas al filosofar anejas”.²⁰⁰

Hoy estaríamos muy contentos/as de tener muchos/as curiosos/as o interesados/as en la filosofía, pero sabemos que no es así; aunque no se puede negar que cuando la filosofía es atacada tiene más defensores de lo se supone. En todo caso, Millas es muchísimo más exigente, pues quiere destacar la actitud para la introversión de los auténticos filósofos (me imagino que también incluye a las filósofas auténticas).

²⁰⁰ Millas, Jorge, *Idea de la individualidad*, Santiago de Chile, Prensas de la Universidad de Chile, 1943, p. 13.

Como muchos de sus colegas del período, Millas inicia sus estudios universitarios en el área del derecho y de la historia; posteriormente suple su interés por la poesía por el estudio de la filosofía. Estas indicaciones son importantes para entender la infranqueable frontera que establece en sus libros entre disciplinas próximas a una espiritualidad “extrovertida”, como la de la historiografía, la del derecho y la de la poesía; dejando a la filosofía del lado de una “introversión profunda”. Millas parece conocer bien los imperativos prácticos que son inherentes a tareas como las de los historiadores, los juristas, incluyendo el ejercicio de la política. Su forma de vivenciar estas actividades las señala en una entrevista del siguiente modo: “fui de joven un casi poeta, un casi político y un casi abogado”. Sin embargo, cuando define su condición de filósofo, este “casi” se vuelve pleno, diciendo que dentro de lo indefinible de un ser humano tiene certeza de su interés por la filosofía, siempre que se acepte que el mundo de las cosas y el de los humanos sólo puede “casi comprenderse”.²⁰¹ De este modo, Millas descarta la *extroversión* como modo de vida, empujada a vivir en los extremos del desprecio y la veneración. En cambio, la introversión, que es propia de la auténtica filosofía, al cultivar el *arte de los matices* permite una actitud vigilante para desentrañar realidades ocultas del mundo y de sí mismo. Esta última actitud es la que le parece poco frecuente en Chile. Es muy elocuente de su molestia con la tendencia a la extroversión su examen acerca del severo juicio de Max Daireaux sobre el pueblo chileno. Daireaux es un estudioso de la literatura hispano americana de

²⁰¹ Ver de Millas, Jorge, “Si yo fuera bastante vanidoso como para ser modesto...”. Entrevista realizada por alumnos de Ingeniería comercial al ex decano de la entonces Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Austral de Chile, 1977, p.46.

<http://mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n1/Art05.pdf>

nacionalidad francesa, para quien Chile es un “Rudo país de mineros y marinos”.²⁰² Si bien esta sentencia es aceptada por Millas, rechaza la idea de que este intelectual francés no considere a Chile como un “país de poetas”, pues entiende que es una observación incompleta y una mala comprensión de las condiciones psicológicas que dan curso a la poesía.

Aunque todavía falta para definir lo que Millas entiende por “idea”, hemos dado un paso para entender las prácticas inversas, a saber: la *extroversión* y el *practicismo*, no sólo de Chile, ya que también incluye a la América hispana. Pese al impulso a la extroversión, destaca de Chile su “sobriedad espiritual”; virtud que a juicio de Millas nos salva del inmediatismo o frenesí juvenil, ya que ser sobrios significa tener reacciones justas, ecuanímes y proporcionadas, es decir “apolíneas”. En cambio, el “frenesí” o “tropicalismo” del resto de los países de América es “dionisiaco” y desajustado.²⁰³ El desarrollo apolíneo de Chile lo advierte en su evolución cívica e institucional, también en la literatura que es reveladora de una espiritualidad equilibrada, igualmente en el humorismo que en modo alguno es alegre. En este recorrido, Millas equipara al pueblo chileno con el inglés por su humorismo y sobriedad, oponiéndolo al pueblo español marcado por su frenetismo. Un ejemplo de humor chileno, que siendo del alma chilena aparece en la poesía, lo advierte en la obra poética de su amigo Nicanor Parra, también en Jotabeche y en Jenaro Prieto.

A partir de estos juicios entramos muy de a poco en un terreno importante para Millas: me refiero al espacio que ocupa la poesía en Chile, indiscutible vocación de una modalidad espiritual mayormente refinada, mejor que la

²⁰² Ver la nota de la “Introducción” anotada con un asterisco, en *Idea de la individualidad*, op.cit., p.15.

²⁰³ Ibid., pp.18-19.

propensión a la historia, el derecho y la política de partidos, aunque todavía se mueve en el ámbito de la extroversión.

De acuerdo a este esquema que parece asumir una progresión dialéctica,²⁰⁴ es posible preguntar cuál es el lugar de la filosofía. En la esfera de este saber, Millas establece varias distinciones: primero deplora que tanto el “curioso” como el “pedagogo” busquen a la filosofía para desarrollar un virtuosismo intelectual, a diferencia del “filósofo” que vive sus “ideas”. En este caso, Millas distingue el manejo de “representaciones” y el uso de “conceptos” de lo que, para él, es un “modo viviente de sentir” y “comprender”. Enseguida, desde el sentimiento y la comprensión entiende que se llega a la intuición de esencias. Por esta vía, Millas entiende que la intuición es un apoyo de la teoría. Se aprecia, así, que no es la teoría a secas lo que le importa; es la dirección humanista de la teoría, llegando a decir que “Filosofar es humanizar”: es decir, participar en la universalidad de lo humano que no separa lo teórico de lo práctico.²⁰⁵ En la veta humanista y vitalismo de Millas encontramos su filiación con autores como Hegel, Dilthey, Husserl, Heidegger, Bergson y Ortega y Gasset, entre otros, en la medida en que concibe lo humano desde la vitalidad, la temporalidad y la apertura, en oposición al *ser en sí* de las cosas.

Para rematar, es necesario indicar que lo que Millas entiende por idea se lo debe a las corrientes de la filosofía fenomenológica, desde donde rechaza los arquetipos platónicos. Asimismo, Millas objeta concebir a las ideas como una abstracción de cualidades comunes. Por el

²⁰⁴ En estos términos se refiere a la progresión del pensamiento cuando evalúa nuevamente la relación entre poesía y filosofía en *Idea de la filosofía. El conocimiento*, tomo I, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1970, p.151.

²⁰⁵ Ibid., p. 101.

contrario, la concepción de la “idea” a la que alude supone un “repertorio condensado de todos los contenidos intuitivos”.²⁰⁶ Así pues, le reconoce a la idea una inestabilidad o movilidad de la conciencia que fluctúa entre una serie de concretos posibles. De este modo, se aleja de la simple abstracción, de lo puramente general, para concentrarse en modos particulares, vitales y dinámicos de un pensar libre que en ningún caso deja de lado la temporalidad, pues, según señala, “el tiempo mismo es el que dentro de la idea palpita prisionero”.²⁰⁷

3. Universidad, autonomía y libre reflexión

Como puede advertirse, cuando se trata de la defensa del acto de pensar, Millas asume una actitud sobria, lejana a cualquier tipo de exaltación. En algunos de sus primeros textos, la oposición entre exaltación y sobriedad la establece como una divergencia entre una forma juvenil de inmediatez y una forma adulta de equilibrio. De igual modo, cuando habla de la universidad también asume la famosa progresión entre minoría y mayoría de edad, tan propia del iluminismo. Posteriormente, ésta se trasmuta en la oposición entre un pensamiento libre y uno sojuzgado. En mi opinión, el antes y el después de la dictadura en *Idea y defensa de la universidad* puede leerse desde el prisma moderno de raigambre kantiano que contrapone la autonomía a la heteronomía. En efecto, en el Prólogo de este libro el autor proclama que la custodia de la “misión” de este tipo de institución es una reacción al estado de “alienación” en el que se encuentra.²⁰⁸ Esta dramática situación la lee en síntomas tales como la

²⁰⁶ Millas, Jorge, *Idea de la individualidad*, op.cit., p.79.

²⁰⁷ Ibid., p.83.

²⁰⁸ Millas, Jorge, *Idea y defensa de la universidad*, Santiago de Chile, editorial del Pacífico, 1981, p.10.

pérdida de “identidad” y de “autonomía”, atribuible a una “pugna de ideologías” dentro y fuera de la universidad. Para el autor, esta pugna incide en la devaluación de su condición de “casa de estudio”, debido a que cuando el estudio es acosado por una “disciplina autoritaria” se trastoca en uno completamente “inauténtico”.

Este libro también reacciona críticamente a la propuesta de poner a la universidad al “servicio del pueblo”, no obstante validar que se desempeñe como órgano social. El dilema en este caso no es optar entre una universidad del pueblo o una burguesa, pues para Millas la única opción es el desarrollo del saber guiado por la razón. En este contexto, debido a los traumas por los que ha pasado la universidad, tanto en el período reformista como en el de la dictadura, el autor asume un modelo de universidad ajeno por completo a los mentados en ambos períodos. En lo que sigue, intentaré hacer ver algunas de las críticas a los modelos confrontados para destacar el modelo defendido por Millas.

Parto por referirme a la divergencia acerca de la autonomía universitaria entre una forma juvenil de percibirla y la forma académica defendida por Millas en el período anterior a la dictadura. En uno de los foros referidos sobre este tema, desarrollado en 1968, el autor reclama contra la forma juvenil de comprenderla, a propósito de la realización de fiestas que comprenden a la universidad como un recinto físico inviolable para “la comisión de delitos comunes”. Para Millas, esta no es más que una descompostura que rebasa la universidad, dado que en esta conducta de esparcimiento juvenil se expresa “la violencia” y el “encanallamiento” que también forma parte de la sociedad chilena. A la inversa, el sentido bajo el cual el autor patrocina la autonomía se relaciona con el “libre ejercicio de la cátedra” y con “los derechos

inherentes al quehacer académico”.²⁰⁹ Acepta que la autonomía es un término equívoco, pues entre sus variados sentidos se puede encontrar el “puramente administrativo” a darse su propia organización, al igual que el de la inviolabilidad física; aunque ambos no pueden sustraerse a la supervisión estatal de los recursos públicos. Con respecto a su sentido académico e investigativo, Millas recurre a las premisas kantianas del libre desarrollo del pensamiento racional. Desde mi punto de vista, además de estos sentidos debe destacarse el examen político de este término, ya que en este nivel Millas reconoce que en América Latina se vive en una democracia inestable que obliga a explicitar permanentemente a la autonomía. Dicha declaración no le parece forzosa para Chile, debido a que contamos con una democracia bien consolidada. Por cierto, Millas no sospecha la proximidad de la irrupción de un Estado autoritario en Chile cuando señala: “La fuerza pública no puede invadir sus recintos sin orden judicial competente. Sólo en el caso de los Estados policiales y la amenaza potencial de que surjan, tiende a convertir este aspecto de autonomía en reivindicación institucional y principio indispensable”.²¹⁰ El peligro que sí avizora en plena democracia es el de la intromisión de las luchas del poder político en la universidad, cuestión que atribuye a una discutible concepción de lo que se entenderá por reforma. Los principales males que identifica con respecto a esta intrusión son la “intolerancia” y el “dogmatismo”²¹¹

²⁰⁹ Ibid., p. 59.

²¹⁰ Ibid., p. 61.

²¹¹ Ibid., p. 62.

4. Reforma e idea de la universidad

Cuando Millas aborda la “reforma universitaria”, busca hacerlo como filósofo, antes que como uno de los comentaristas del período, sin sospechar los dramáticos acontecimientos que se avecinan con la irrupción de la dictadura y el fin del Estado de Derecho. Para hacer patente su estilo de reflexión reviso primero una de las conferencias en que el tema principal al momento de hablar de la reforma es la pregunta por la “idea absoluta de universidad”, sin que esta idea refiera a la universidad en abstracto ni tampoco a la universidad de un determinado momento.²¹² A mi juicio, esta es la frontera en que se mueve el pensamiento de Millas, en un período en que las urgencias demandaban una definición de la universidad como espejo del contexto social de la época. Para recalcar esta línea divisoria, Millas busca diferenciar la concepción ideológica de la “Reforma”, escrita con “mayúscula”, de la “reforma”, escrita con “minúscula”, pues de este modo puede pensar la universidad desde ella misma y responder menos al tiempo presente. Con esta demarcación, el propósito de Millas es deshacerse de proclamas y consignas que empañan una comprensión intelectualmente responsable de la universidad. De ahí la importancia de la pregunta formulada de un modo negativo: “¿qué es aquello que no puede en ningún caso dejar de ser la universidad?”²¹³ La respuesta a esta pregunta es muy simple: “Lo que una universidad no puede dejar de ser como tal, es una comunidad de maestros y discípulos destinada a la transmisión y al

²¹² La conferencia a la que me refiero se titula “La universidad y su reforma”. Esta conferencia fue dictada el año 1962 en la Universidad de Panamá, *ibid.*, p. 23.

²¹³ *Ibid.*, p.27.

progreso del saber superior.”²¹⁴ En su formulación positiva, la respuesta da cuenta de la esencia de la universidad como “función de la condición de la vida humana en lo que ella tiende de esencial”.²¹⁵ Si bien reconoce Millas que esta formulación es simple, permite abrir una segunda pregunta: “¿cuál es ese saber superior cuya transmisión y progreso constituye, por lo visto, la tarea de la universidad?”²¹⁶

En este punto el autor introduce una serie de interrogantes históricas, ya que ese “saber” en cuanto a su contenido, no es el mismo al de la época en que surgen las universidades. Advierte que en la Edad Media o, más atrás, en la Academia de Platón, entre otras academias y centros del saber, la concepción del conocimiento era diferente, aunque se mantenga la constante de que sigue siendo el resultado de las “técnicas para la investigación” de las que se dispone en determinado momento para discernir, integrar o verificar saberes. Dentro de las técnicas para la investigación cabe considerar el método escolástico, el de las ciencias naturales y humanas, entendiendo que la “ciencia” es un saber racional. Una vez que da por sentado esta forma de esencia, que tiene al conocimiento como “meta”; a la libertad y la verdad como “valores”; y a los procedimientos de la discusión y el diálogo como “técnicas racionales”; Millas ingresa en el terreno de la universidad contemporánea, poniendo el acento en que ninguna de las nuevas exigencias históricas, o misiones, pueden llegar a justificar que la universidad se traicione a sí misma. Este último punto es importante dejarlo latente para retomarlo al momento de concluir este texto, pues adelanto que el escenario de la universidad de la postdictadura también puede pensarse desde la

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., p.28.

“traición”, esta vez no a sí misma, sino que proveniente de los factores neoliberales heredados de la dictadura. Willy Thayer define este acontecimiento impugnando el término “transición” de la universidad en el marco del “desplazamiento del Estado como centro-sujeto de la historia nacional, al mercado ex -céntrico postestatal y postnacional”.²¹⁷

Hasta el momento Millas ha desarrollado una suerte de argumento aristotélico sobre la universidad, pues distingue entre una *esencia permanente* y el momento *particular u accidental* de concebirla durante la reforma. Cuando se enfoca en la universidad contemporánea introduce dos nuevos factores que la impactan y la transforman, me refiero a la “tecnificación” y la “masificación”. Estos factores alcanzan a la sociedad en su conjunto y, de modo ineludible, a la universidad y a la vida humana. No puede desconocerse que el sentido más amplio de la masificación, apreciada como pérdida de espiritualidad, Millas lo toma del pensamiento de Ortega y Gasset; tampoco se puede ignorar que el mismo Marx repara en la mecanización como una forma de deshumanización o alienación. Al advertir la magnitud de esta situación con respecto a la universidad, Millas la enfrenta poniendo un dique, puesto que acepta que la universidad pueda ser “de masas”, pero “no tiene por qué ser una universidad masificada”.²¹⁸ En su opinión, la universidad de masas puede ser democratizadora si mantiene su esencia porque prepara para el poder a sujetos que han dejado de ser pasivos en la historia; si fuera así esta parece ser una resignificación de su misión. Con todo, reconoce que el peligro reside en que estudiantes y profesores pueden dejar de ser individuos y

²¹⁷ Thayer, Willy, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1996, p.176.

²¹⁸ Millas, Jorge, *Idea y defensa de la universidad*, op.cit., p.33.

sean incapaces de un diálogo racional, ya que al mantener una conducta colectivizada pueden ejercer formas de violencias que cancelan el espíritu universitario. De este modo, cuando retoma la discusión sobre la reforma universitaria en el marco de la universidad contemporánea, juzga con severidad la exigencia del cogobierno, la inasistencia a clases y los cursos paralelos. Juzga de “manías” o “fetiches” estas situaciones cuando interrumpen la misión del cultivo del conocimiento.

¿Cómo juzgar el pensamiento de Millas sobre la universidad? Para algunos de sus lectores/as este filósofo aparece defendiendo una universidad del “espíritu” en contra de la “colectivización” y “democratización”, de modo semejante a la crítica de José Enrique Rodó en *Ariel* a la democracia de masas proveniente de la América anglosajona. Reconozco que esta fue mi opinión en un artículo referido a la relación entre la filosofía universitaria y la política en Chile.²¹⁹ Sin descartar del todo esta interpretación, en esta ocasión me interesa entender a Millas como un pensador que vivió en una temporalidad en *tránsito*; uso esta palabra en el sentido de experimentar un tiempo “imposible”, según una de las acepciones que le diera Willy Thayer a la experiencia que nos lleva a la decepción y no al cambio de lo nuevo e inédito.²²⁰ Por cierto, esta decepción puede decirse que la vivimos muchos, me incluyo, pero se la achacamos a la dictadura y a lo que resta de ella hasta hoy. Sin embargo, Millas trató sostenidamente de pensar los matices en un período de contrastes absolutos; de mantenerse en un pensamiento que consideraba “libre” cuando esta palabra había

²¹⁹ Ver Sánchez, Cecilia, “Filosofía universitaria y política. Chile en el período 1950-73”, *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 12, Universidad de Talca, 1997.

²²⁰ Thayer, Willy, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, op.cit., p.176.

perdido su sentido moderno y la universidad empezaba a asemejarse a una “feria de saberes incoordinados”; expuesta a la especialización, la masificación y a los requerimientos frenéticos de jóvenes líderes de la “Reforma” con mayúscula que tenían como cometido “destruir la universidad”;²²¹ en un país de “historiadores”, “legisladores” y “poetas” cuyos saberes son extrovertidos, según los caracteriza en su primer libro. En los textos de Millas se aprecia la resistencia de su pensamiento con respecto al exterior de la universidad, actitud que puede derivarse de la matriz clásica del humanismo imperante en las universidades chilenas desde Andrés Bello en adelante; es decir, su pensamiento se sostenía en demarcaciones que dejaban a la política en el exterior y las diferencias se asimilaban a un error, de acuerdo a como se leía en ese momento el contexto latinoamericano y las ideas sobre América Latina que ya comenzaban a permear el pensamiento en países como México, Argentina, Uruguay, entre otros. Con todo, debe reconocerse que la época de la reforma en Chile llegó a límites insospechados. A mi juicio, la postura más extrema la sostuvo Dantón Urqueta, para quién los universitarios deberían “abandonar las armas de la crítica para ir a empuñar la crítica de las armas. Entonces la Universidad, si es que la hay será un recinto en que sólo queden inválidos”.²²² Frente a este tipo de optimismo revolucionario, Jorge Palacios fue, quizás, el único reformista que alcanzó a percibir la fragilidad de la estructura universitaria y su dependencia con la política gubernamental de turno, pues reconoce que sin

²²¹ “Si yo fuera bastante vanidoso como para ser modesto...”. Entrevista a Jorge Millas, op.cit., p.49.

²²² Sánchez, Cecilia, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago de Chile, CESOC-CERC, 1992, p.155.

autonomía un gobierno más reaccionario del que se tenía en ese momento (se refiere a la Democracia Cristiana) puede barrer de una “plumada” las conquistas universitarias de la reforma.²²³ Por cierto, es lo que sucedió sin más a partir del Golpe Militar de 1973.

5. Alienaciones de la Universidad

Bajo dictadura, la universidad asume una nueva determinación que se superpone a la “extroversión” de la masificación. Esta vez Millas la cataloga de “alienada”, debido a que pierde su autonomía, ya en entredicho en el período anterior; ahora un poder extraño toma su control bajo la figura de los Rectores Delegados.²²⁴ De modo vertical, la dictadura le entrega un “orden” a la universidad como un “fin en sí”,²²⁵ pero este orden es “externo” porque se funda en “valores ajenos a la universidad”. Millas reconoce que la intervención militar en la universidad es una reacción a la reforma y al estado de cosas que la acompañó, aunque esta reacción la encuentra tan fuera de lugar como la ideologización anteriormente denunciada. Tenemos, entonces, una nueva decepción para Millas; esta vez por la pérdida del “decoro” y del “estilo” de universidades asediadas por vigilantes y bajo las órdenes de Rectores Delegados carentes de experiencia universitaria.

Si bien la universidad venía perdiendo su autonomía con la masificación, la dictadura la suprime por decreto. Aunque por el momento sólo hemos hablamos de la fáctica ocupación de la universidad de parte del gobierno dictatorial, es bueno explicitar la internalización de otro elemento que empieza a definirla. Ya no sólo se

²²³ Ibid., p.174.

²²⁴ Ver de Millas, Jorge, *Idea y defensa de la universidad*, op.cit., p.133.

²²⁵ Ibid., p.140.

está ante un poder externo basado en la autoridad; esta vez se trata de un poder que deja sin efecto cualquier interioridad y autonomía universitaria, organización social y autonomía personal. Me refiero a lo que el mismo Millas denomina “el economicismo de la sociedad de consumo y de la economía de libre mercado”.²²⁶ La misión e idea de la universidad de la que habla Millas en su libro queda ya sin efecto ante el autofinanciamiento que tiende a igualar a la universidad a una empresa privada. Él mismo señala que los viejos valores de la “libertad académica” y de la “autonomía universitaria” que se nombran en la legislación dogmática de la nueva Ley de Universidades decretada en 1980 han pasado a ser pura “retórica”. La economía de mercado pasa a ser para Millas la peor perspectiva para su “misión”, ya que el financiamiento a investigaciones sin consecuencias económicas se significa como un “mal negocio”, pese a ser un negocio “excelente para la universidad” si se la considera desde lo que ella es. En este sentido, el nuevo lenguaje que distorsiona por completo la “idea” de universidad es hoy el de la “eficiencia”, la “calidad del producto”, los “factores competitivos” y, también, como dice, “otras banalidades del mundo del lucro”.²²⁷

Para terminar, quiero resaltar que Millas fue uno de los primeros en referirse al modelo de mercado adoptado por las universidades chilenas, sin dejar de contraponerlo a la concepción moderna del pensamiento universitario, cuya finalidad es el saber autónomo. Me parece importante reconocer el pensamiento de Millas sobre la universidad por practicar el arte de los matices en un tiempo en extremo difícil. Hubiese sido deseable pensar también la universidad y el saber en el contexto de la América Latina, pero, como sabemos, esta es una

²²⁶ Ibid., p.132.

²²⁷ Ibid., pp. 148-149.

perspectiva resistida en nuestros medios académicos por considerar a Chile demasiado excepcional y por desarrollarse entre nosotros/as un pensamiento especialmente eurocéntrico. Algo de esa excepcionalidad chilena se lee en Millas cuando se refiere a la sobriedad de nuestro país. Con todo, el examen de Millas se acrecienta cuando discute con el neoliberalismo, dejándonos una forma curiosa de reflexión o, como la llama Humberto Giannini, un “pensamiento martirizado”²²⁸.

De este modo, sin proponérselo Millas nos relata su postura de lo que podría haber sido un pensamiento introvertido bajo la temporalidad de la universidad, justo cuando ese pensamiento se vuelve imposible de practicar en Chile. Como es obvio, este pensamiento es muy distinto del que se podía ejercer en una “universidad vigilada”, texto publicado en *El Mercurio* en 1975, en el que Millas critica el autoritarismo ejercido dentro y fuera de las universidades del período de la dictadura, gesto que le valió la expulsión de la Universidad de Chile. Por cierto, hoy estamos en una figura de la universidad muy distinta a la de la dictadura; aun así, no ejercemos un pensamiento autónomo debido a las categorías neoliberales que llegó a reconocer y a cuestionar Millas, aunque debe reconocerse que en Chile esta categoría siempre ha sido relativa. Lo que no alcanzó a experimentar Millas fue la exigencia académica de la escritura de *papers* en revistas indexadas. Como se sabe, bajo este formato se tiende a comunicar los resultados de una investigación en vez de permitir el lento tejido del pensamiento. También debe destacarse en la reflexión de Millas su reivindicación de un pensamiento integrador, en contra del especialismo que el neoliberalismo consigue consolidar en la universidad y en la educación media en desmedro de los saberes filosóficos,

²²⁸ Ver “Prólogo” al libro de Maximiliano Figueroa, *Jorge Millas. El valor de pensar*, op.cit., p. 18,

históricos, éticos y estéticos. El problema es configurar un profesional que Ortega y Gasset tilda de “bárbaro” debido a que sabe sólo de una cosa.²²⁹ Al contrario, Millas sigue a Ortega y Gasset en la defensa de la integración del saber, con el propósito de salvar su dimensión vital.

²²⁹ Ortega y Gasset, José, *Misión de la universidad*, Madrid, Austral, 1965.

Proyecciones y tensiones de una idea. Jorge Millas y su defensa de la universidad²³⁰

Cristóbal Friz Echeverría

Desde su muerte en 1982, y con decidida fuerza en los últimos años, diversos intelectuales han puesto de relieve la labor intelectual y política de Jorge Millas durante la dictadura militar. En esta labor se ha destacado, entre otros hechos, su participación en la primera Comisión de Derechos Humanos en 1978. También su intervención oral, junto al ex presidente Eduardo Frei Montalva, en el Teatro Caupolicán de Santiago, en vísperas del plebiscito a la Constitución en 1980. Junto con ello, se ha señalado – acaso como su gesto de mayor fuerza o repercusión– su defensa de las universidades frente a la intervención cívico-militar, y su crítica al proyecto de hacer de las mismas entidades competitivas en clave mercado. Éstos y otros sucesos, han llevado a presentar a Millas como uno de los principales intelectuales críticos de la dictadura²³¹.

²³⁰ Proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11170435.

²³¹ Entre la abundante bibliografía a este respecto, cabe mencionar algunos títulos: Giannini, Humberto, “Jorge Millas, o del difícil ejercicio del pensar”, *Hoy* N° 278, Santiago, 17 de noviembre 1982, p. 14; “Millas: reflexión y universidad”, *Revista de Ciencias Sociales* N° 49/50, Universidad de Valparaíso, 2004/2005, pp. 87-95; “Acerca de la dignidad del hombre. Homenaje a Jorge Millas a 20 años de su muerte”. *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Universitaria, 2004, pp. 317-332; Jaksic, Iván, “Jorge Millas: filósofo entre la política y el espíritu”. *Revista de Ciencias Sociales* N° 49/50, Universidad de Valparaíso, 2004/2005, pp. 97-110; Friz Echeverría, Cristóbal, “Jorge Millas como intelectual”, *Mapocho* N° 69, Biblioteca Nacional de Chile, Primer Semestre de 2011, pp. 145-155; “Política, comunicación, educación. Una aproximación al problema del poder en Jorge Millas”, *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico*

En las páginas que siguen, haré una breve revisión de la “Segunda Parte: Después de 1973” de *Idea y defensa de la universidad* (1981)²³², obra que en su conjunto recoge algunas de las conferencias, artículos, ensayos y discursos que, desde la década del 60, el filósofo dedicó al problema universitario. Como es de esperar por la data de los textos que componen esta Segunda Parte, es en ella donde se encuentra, en gran medida, la crítica de Millas a la situación de las universidades chilenas bajo el régimen político encabezado por Augusto Pinochet.

En mi parecer, esta Segunda Parte es, por un lado, expresión del pensamiento educativo-universitario de Millas –el cual es indisociable del estado de cosas que define a las casas de altos estudios chilenas en las dos últimas décadas de su vida–, y de su defensa de las mismas durante la dictadura. Puede considerarse, complementariamente, como un documento o un *testimonio* epocal que, en cuanto tal, está cruzado por las tensiones, los problemas y contradicciones que definen en buena medida el período de los escritos. En lo que sigue, procuraré poner en evidencia tales aspectos, y mostrar que, con todas las distancias que podamos (y acaso debamos) tomar respecto del pensamiento educativo-universitario del autor, los documentos que componen la

chileno N° 3, 2012, pp. 226-243. La investigación más completa y mejor documentada es, según entiendo, Figueroa, Maximiliano, *Jorge Millas. El valor de pensar. Reflexión y testimonio entre 1973-1982*, Santiago, UDP, 2011. Por su parte, hay también trabajos que tratan de matizar o problematizar la labor de Millas como crítico de la dictadura y la intervención a las casas de estudios superiores. Un buen ejemplo es Muñoz, Fernando, “Jorge Millas y la universidad: reflexiones críticas”, *El mostrador*, 25 de marzo de 2014, en: <http://www.elmostrador.cl/opinion/2014/03/25/jorge-millas-y-la-universidad-reflexiones-criticas/>.

Millas, Jorge, *Idea y defensa de la universidad*. Santiago, Editorial del Pacífico/CPU, 1981. Hay una reedición en Ediciones UDP, Santiago, 2012.

Segunda Parte son un importante incentivo para pensar y repensar la situación de nuestras universidades en el presente, de cara al futuro.

Educación, universidad, democracia

Antes de ingresar a *Idea y defensa de la universidad* –a su Segunda Parte, específicamente–, es conveniente esbozar panorámicamente el pensamiento educativo de Millas, y el lugar que ocupa la universidad en el mismo. Para este propósito, es de fundamental importancia el último capítulo de *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962), titulado “Una nueva educación para una nueva sociedad”. Lo son además algunos textos compilados en *De la tarea intelectual* (1974), obra que recoge textos de 1962 y 1974.

En el capítulo que cierra su obra sobre la sociedad de masas, de 1962, el filósofo establece un vínculo indisociable entre individuo, sociedad y educación. Señala que únicamente se educa al ser humano (al “hombre”, según sus términos), en tanto que ser político, para incorporarlo a la comunidad que quiere realizarlo como tal; y a su vez, que la sociedad política tiene lugar únicamente por los sujetos educados que la hacen posible. El resultado de esta consideración es, para el autor, por un lado, que toda educación es “para la vida en común, o mejor, para la realización intersubjetiva del hombre”; y por otro, que sin educación no hay una sociedad defectuosa, más bien no hay sociedad alguna²³³.

Nuestro autor especifica la mentada relación, indicando que la educación es el proceso por el que la sociedad, consciente y reflexivamente, se conserva, renueva y perfecciona a sí misma. Este “proceso

²³³ Millas, Jorge, “Una nueva educación para una nueva sociedad”, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*. Santiago, Universitaria, 1962, p. 179

autorregenerativo”, como le gusta nombrarlo, tiene lugar según él por la formación de los individuos que componen la comunidad; es decir, que para conformarse a sí misma, la sociedad forma a los sujetos como individuos²³⁴. Para Millas, formar a los sujetos como individuos corresponde a desarrollar en ellos todo lo ínsito en sus posibilidades de ser, lo que como salta a la vista, se condice con el clásico precepto según el cual la educación sería un proceso de actualización de ciertas potencias presentes en el ser humano. Éste, en su opinión, es una realidad que se hace plena en cuanto es consciente de sí: Millas refiere, en efecto, “la circunstancia de ser tal la condición humana, que sólo en la conciencia de sí alcanza el hombre su cabal substantividad. El hombre sólo es tal –diríamos– en cuanto está ante sí mismo”²³⁵.

En oposición a lo que pudiera parecernos en un primer acercamiento –en oposición, incluso, a lo que pudiera desprenderse de su primera obra, *Idea de la individualidad* (1943), en la que resaltan ciertos ribetes individualistas en su concepción de la vida humana–, esta autoconciencia no supone para el filósofo aislamiento o solipsismo. Por el contrario: este estar ante sí, que es primariamente una forma de entender y comprender –es decir, un acto o suceso intelectual–, se da a la par que se está ante el otro, que lo reconozco como un igual a mí. Según Millas, “El entenderse implica (...) el acto primordial de la humanidad del hombre, que es reconocer al prójimo, es decir, al hombre mismo”. En base a esta afirmación sostiene que el entendimiento es “el reconocimiento del prójimo como persona”²³⁶.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 181.

²³⁵ Millas, Jorge, “El escritor y el deber intelectual” (1974), *De la tarea intelectual*, Santiago, Universitaria, 1974, p. 13.

²³⁶ Millas, Jorge, “Los estudiantes y el deber intelectual” (1962), *Op. cit.*, pp. 64, 65.

En base a estas consideraciones, el intelectual chileno estima que, sin menospreciar otras potencialidades del ser humano –como su sensibilidad–, la educación es y debe ser ante todo formación de su pensamiento. Esta formación, por su parte, no tiene para el autor valor por sí misma, aislada del contexto social en que acontece la vida individual. Ella debe apuntar, más bien, a la posibilidad del sujeto de realizarse plenamente (“espiritualmente”, dirá él) en el trato con los demás, bajo el entendido de que lo humano consiste en la posibilidad de ser individuo, en relación con quienes conforman la comunidad política.

Como vemos, el concepto de educación de Millas descansa en el vínculo por él establecido entre el sujeto humano –que sólo es pleno en cuanto individuo en relación de reconocimiento con el otro– y la sociedad, la que se regenera y perfecciona mediante la constitución de sus miembros. Avancemos señalando que para nuestro autor el sistema político más propicio para la constitución de la individualidad es la democracia, en cuanto régimen que no sólo se condice con lo indeterminado y abierto de la historicidad y la libertad humanas, sino como aquel que permite hacer de los seres humanos verdaderos individuos, que se reconocen como sujetos de “interés infinito” en sus mutuas relaciones. De ahí que sostenga que la educación, como proceso autorregenerativo de la sociedad mediante la formación plena de sus integrantes, tiene en la sociedad democrática sus mayores posibilidades de realización²³⁷.

Ahora bien, no obstante reconocer Millas la importancia de la educación básica y secundaria en la conformación del individuo y la sociedad, postula –y ésta

²³⁷ Millas, Jorge, “El escritor y el deber intelectual” (1974), p. 24; “Platón: La misión política del intelecto”, *De la tarea intelectual*, p. 34; “Una nueva educación para una nueva sociedad”, p. 181.

es sin duda una de las tesis principales de su filosofía educacional- que es el nivel universitario la instancia culminante y decisiva del proceso educativo. En su parecer, si bien son pocos los sujetos que acceden a este nivel de formación (pensemos que Millas desarrolla este postulado a comienzos de los 60, cuando en nuestro país, por ejemplo, son grupos muy minoritarios los que cursan estudios universitarios), es toda la comunidad, mediante la formación de estos pocos, la que es educada y reeducada. La universidad, sostiene el autor, es la instancia en que se forma el “equipo director de la sociedad”. A éste corresponde, según él, recibir una formación que alcanza un nivel de “plenitud en extensión y hondura”, lo que es requerido, en sus palabras, por “la selección intelectual y funcional de la minoría que accede” a ella²³⁸.

Millas piensa a la universidad como una institución primaria y fundamentalmente docente, en la que estos grupos minoritarios son formados, ante todo, en el ejercicio de la inteligencia y el pensamiento, por obra del contacto con las grandes conquistas de la “ciencia”, entendida en un sentido lato y comprehensivo, como el saber más avanzado de cada época respecto del mundo, en sus dimensiones natural, histórica, social, antropológica, etc.

Dado que, como mencioné anteriormente, para nuestro filósofo el conocimiento no se justifica por sí mismo, sino en relación al contexto humano en que se desarrolla la individualidad, sostiene que esta educación de los futuros dirigentes por medio de la formación de su inteligencia, tiene un carácter moral. Millas habla, en efecto, del “valor intelectual y moral del conocimiento”; y en consecuencia, de la universidad como el lugar donde la racionalidad puede y debe “imponer la compostura

²³⁸ “Una nueva educación para una nueva sociedad”, pp. 213-216.

práctica y la dignidad moral sobre los seres humanos". A propósito de este componente moral y valórico que según Millas tiene el conocimiento, y de la universidad como institución que educa en el ambiente creado por la inteligencia para el saber, sostiene: "la universidad sí se requiere, y es insustituible, para dos fines: primero: crear un ambiente en donde la inteligencia y la ciencia puedan convertirse en disciplina colectiva; y, segundo, traspasar a la juventud, y a través de ella, mediante hábitos y destrezas, a la nación entera, los valores y resultados de dicha disciplina"²³⁹.

De la mano de lo anterior -y a propósito de la relación establecida entre educación y democracia-, Millas afirma que a pesar de ser una institución selectiva y a la que por fuerza ha de acceder una minoría, la universidad "es y no puede dejar de ser esencialmente democrática". Esto se debe, según el autor, a su misión fundamental de enseñanza basada en la ciencia y en la posibilidad de acrecentar el conocimiento ya existente. En sus palabras: "La relación de enseñanza intelectual y moral es un vínculo entre personas que se valoran como tales, y se sitúan en el plano igualitario de la comprensión racional y del común interés por la verdad". Considerar esto equivale, para Millas, a sostener que la universidad es democrática, en cuanto es una "calificación (...) intelectual y moral" la que permite a sus miembros pertenecer a ella²⁴⁰.

Debe anotarse -a modo de contextualización y de apunte crítico- que las reflexiones de Millas sobre el carácter democrático de las casas de estudios superiores

²³⁹ Millas, Jorge, "Problemas fundamentales de la universidad contemporánea" (1980), p. 130; "Prólogo" (1981), *Idea y defensa de la universidad*, pp. 10, 11.

²⁴⁰ Millas, Jorge, "Democracia y autoridad universitarias" (1967), *Ibid.*, pp. 49-50.

que acabo de referir, pertenecen a un artículo de prensa titulado “Democracia y autoridad universitarias”, publicado en octubre del 67, a propósito del proceso de reforma universitaria en curso, al que se opone abiertamente. En efecto, la afirmación del carácter “esencialmente” democrático de la universidad, es en buena medida una reacción de Millas ante las exigencias – en boga en aquel entonces– de “democratizar” las universidades. Dichas demandas de democratización, como se sabe, apuntaban, por una parte, a abrir las instituciones a las necesidades sociales (en buena medida, mediante la extensión); a aportar, por otra, formación a más personas que las minorías que hasta el momento accedían a ella; y a hacer más participativas las decisiones al interior de las casas de estudio, por medio del cogobierno académicos-funcionarios-estudiantes. Sobre este último asunto, el autor es enfático al señalar que le parece un despropósito y un contrasentido que los alumnos quieran participar de los procesos de conducción de las instituciones: habla, pues, del “absurdo de pedir la universidad orientación a quienes ella se las debe según la naturaleza misma de las cosas”. Es esta “naturaleza” de las cosas, en la óptica del autor, la que establece una suerte de jerarquía (acaso natural, por tanto) entre quienes ya saben –los docentes– y los estudiantes, que como sujetos en formación, y aún desprovistos de saber, deben supeditarse a aquéllos²⁴¹.

²⁴¹ Millas, Jorge, “Problemas fundamentales de la universidad contemporánea” (1980), p. 124. Indiquemos, aunque sólo sea al pasar, que esta concepción de la educación, que tiende a polarizar los roles de educadores y educandos –los primeros saben y prescriben; los segundos, ignorantes, deben someterse al criterio y las decisiones de aquéllos–, ha sido criticada por numerosos autores. Entre ellos, y sólo a modo de ejemplos destacados: Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 2007; y Rancière, Jacques, *El maestro ignorante*. Cinco

Consecuencia de esta interpretación elitista de la educación y la universidad, y en general de la sociedad, la cultura, la política y la democracia –es decir, una democracia dirigida por las elites formadas en la universidad, y que formándolas a ellas educa a la sociedad en su conjunto–, es la consideración de que la universidad es “una condición de existencia de la sociedad”. Esto se debe, según Millas, a que en tanto que lugar de cultivo y circulación del pensamiento libre –ejercicio de por sí democrático, según él– la universidad comparece como norma de la sociedad, como instancia orientadora de la vida en comunidad. Así lo establece el autor: “Desde su campo de verdad y en función de su riguroso quehacer de conocimiento, la universidad es, frente a la sociedad, no sólo formadora de sus miembros, sino normativa”²⁴².

Finalicemos este breve boceto del ideario político-educativo de Millas, llamando la atención sobre el hecho de que esta concepción elitista de la educación, la cultura y la política no es nueva en nuestro país, y que mucho menos habría que rubricarle a Millas su autoría. La misma, o una versión no muy distinta, se hace presente –por mencionar un ejemplo representativo– en Andrés Bello, fundador y primer rector de la Universidad de Chile, y que desempeña un papel crucial en la consolidación de nuestro sistema educativo en el siglo XIX.

Bastará recordar que, para este insigne intelectual, la educación era de importancia tal en la construcción de un orden republicano, que no dudó en afirmar que ella debía tener una “generalidad suficiente”. Todos los “hombres”, para Bello (presumiblemente por “hombres” pensaba única o principalmente en los varones), debían

lecciones sobre la emancipación intelectual, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007.

²⁴² Millas, Jorge, “Universidad y sociedad” (1969), *Idea y defensa de la universidad*, pp. 72-74.

recibir alguna educación, pero no todos la misma, “porque cada uno tiene distinto modo de contribuir a la felicidad común”. La justificación de esto, según Bello, residía en que aun cuando un orden republicano supusiese una igualdad institucional o formal, había “una desigualdad de condición, una desigualdad de necesidades, una desigualdad de método de vida”²⁴³. La educación debía, por lo tanto, acomodarse a dichas desigualdades, reproducirlas y sancionarlas. Para ello debía ofrecer una formación primaria, orientada al trabajo, para las masas populares; y una formación científica y humanista, en los niveles secundario y universitario, para los sectores dirigentes²⁴⁴.

Este elitismo y aristocratismo, en efecto, se hacen patentes asimismo en el discurso que pronuncia Bello con ocasión de la instalación de la Universidad de Chile en 1843. Ahí sostiene que, aun cuando la instrucción primaria y secundaria le parecen de gravitante importancia, el mejor favor que se le puede hacer a la sociedad chilena en materia educacional es fortalecer las instituciones superiores, entendiendo que “de estos centros es de donde se derraman [las adquisiciones científicas] por las diversas clases de la sociedad”. A ello agrega: “La instrucción literaria y científica es la fuente de donde la instrucción elemental se nutre y se vivifica; a la manera que en una sociedad bien organizada la riqueza de la clase más favorecida de la fortuna es el manantial de donde se deriva

²⁴³ Bello, Andrés “Sobre los fines de la educación y los medios para difundirla” (1836), López, María José y José Santos Herceg (comp.), *Escritos republicanos. Selección de escritos políticos del siglo XIX*, Santiago, LOM, 2011, p. 83.

²⁴⁴ Cf. Ruiz Schneider, Carlos, *De la República al mercado. Ideas educacionales y política en Chile*, Santiago, LOM, 2010; especialmente, capítulos 1 y 2.

la subsistencia de la clase trabajadora, el bienestar del pueblo”²⁴⁵.

La universidad: enajenación y defensa

Una vez revisada en términos generales la concepción de educación y universidad del filósofo chileno –que, como hemos visto, redunda y descansa en una determinada interpretación de la sociedad, la política y la democracia–, nos encontramos en condiciones de abordar el texto que acá nos convoca: *Idea y defensa de la universidad*, puntualmente su Segunda Parte. Tal como señalara al comenzar este trabajo, el libro corresponde a una selección de los escritos que Millas dedica al tema universitario entre 1961 y 1981. No obstante su carácter antológico, él mismo tiene, según expresión de su autor, una “unidad”, que se enraíza en la interpretación de Millas respecto de la situación de las universidades chilenas en las décadas comprendidas.

Dicha situación es caracterizada por nuestro autor como un estado de continua enajenación o alienación. Millas entiende estas categorías –centrales, como sabemos, para autores como Hegel y Marx–, en el sentido del traspaso de una cosa (para el caso que nos ocupa, la universidad) a un poder ajeno o extraño, lo que tiene por resultado que su discernimiento y voluntad –su autonomía, a fin de cuentas– ya no le pertenezcan²⁴⁶.

²⁴⁵ Bello, Andrés, “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile” (1843), López, María José y José Santos Herceg (comp.), *Escritos republicanos. Selección de escritos políticos del siglo XIX*, Santiago, LOM, 2011, pp. 94-95.

²⁴⁶ Millas, Jorge, “Prólogo” (1981), *Idea y defensa de la universidad*, p. 9. Este concepto de alienación (o enajenación) es el mismo que utiliza en su ensayo sobre la violencia, como principal categoría para denunciarla e impugnarla. Cf. Millas, Jorge, “Las máscaras filosóficas de la violencia”, *Dilemas: Revista de ideas*, Santiago, 1974, pp. 3-20.

Según el filósofo, la enajenación de nuestras universidades se remonta a la segunda mitad de la década del 60, cuando desde determinados sectores, principalmente de izquierda, se esgrime una serie de demandas a las casas de estudios, desembocando en el proceso de reforma universitaria. En oposición a otros intelectuales de la época –como Luis Scherz, por sólo mencionar un ejemplo²⁴⁷–, Millas se opone rotundamente a la reforma en curso, por considerar que ella tiene por finalidad principal o exclusiva que algunos grupos políticos de izquierda tomen el control de las instituciones; es por ello que a este respecto habla del “asedio político a la universidad chilena”²⁴⁸.

Conviene anotar, siguiendo a Iván Jaksic y Fernando Muñoz²⁴⁹, que en un comienzo Millas mira con buenos ojos la intervención militar a las casas de estudios superiores, bajo la esperanza de que ella devolvería el orden a las mismas. No debemos olvidar, pues, que por la época nuestro autor es, si bien no un militante, sí un simpatizante cercano de la Democracia Cristiana. Dicha confianza se quiebra –como en general sucedió a los sectores de centro que en un comienzo apoyan, sin disimulo, el Golpe de Estado del 73– en un período de cerca de dos años, probablemente debido a la constatación de que, lejos de restituir el orden y devolver la conducción de las instituciones a los académicos, la intervención se mantendría en el tiempo.

Este quiebre se pone de manifiesto en un artículo de 1976, titulado “Imperativo de confianza en la universidad chilena”, en el que Millas denuncia la

²⁴⁷ Véase Scherz, Luis, *La universidad chilena desde los extramuros*, Estudio introductorio y compilación de José Santos Herceg, Santiago, UAH, 2005.

²⁴⁸ Millas, Jorge, “Imperativo de confianza en la universidad chilena” (1976), *Idea y defensa de la universidad*, p. 82.

²⁴⁹ Jaksic, Iván, *Op. cit.*, p. 107; y Muñoz, Fernando, *Op. cit.*

vigilancia a la que son sometidas las instituciones. Aquí habla de la “universidad vigilada”, e indica que ésta no constituye un estado de cosas mejor que el que representara la “universidad comprometida” de la reforma y del gobierno de la Unidad Popular. Ambos modelos, en su parecer, descansan en la idea de que la universidad debe asumir un compromiso social determinado: con la revolución y el cambio social, por un lado, y con los fines del Estado totalitario por el otro. En la perspectiva de Millas, el único compromiso legítimo de las casas de estudios superiores es servir a la nación mediante el conocimiento avanzado (la “ciencia”), como instancia en cuyo contacto deben formarse las capas dirigentes de la sociedad²⁵⁰.

Como vemos, para Millas la intervención militar-gubernamental de las instituciones, es la reacción ante los estragos que afectaban a las universidades desde mediados de los 60, no obstante lo cual, posteriormente reconocerá que la supuesta solución resultaría tan perjudicial como el mal que se trataba conjurar. Así lo expresa en 1980: “Nos politizaban –alienándonos– las contiendas de los partidos introducidas desde fuera, y ahora nos politiza –siempre alienándonos– la autoridad de gobierno”. Dentro de los elementos que configuran la enajenación producida por la intervención militar, el filósofo destaca el hecho de que las autoridades universitarias sean designadas por el gobierno, el cual concede a los denominados rectores delegados atribuciones casi ilimitadas para conducir las instituciones a su antojo. Esto provoca, en la descripción de Millas, un ambiente de incertidumbre entre los académicos, quienes

²⁵⁰ Millas, Jorge, “Imperativo de confianza en la universidad chilena” (1976), p. 84.

deben restringirse en su derecho a expresar sus opiniones, con tal de evitar perder sus puestos de trabajo²⁵¹.

Ahora bien, dado que los fenómenos históricos y la actuación de los sujetos en ellos son complejos, es importante mencionar que, si bien Millas critica la designación unilateral de rectores delegados en algunos de los textos de la Segunda Parte de *Idea y defensa de la universidad*, en ella encontramos un elogioso discurso de despedida en homenaje a Gustavo Dupuis Pinillo, primer rector delegado de la Universidad Austral, al momento de dejar el cargo, en abril del 76. Dicho discurso tiene el elocuente título de “La universidad y su misión de pensamiento”, y en él Millas agradece al coronel haber restituido el orden en la corporación valdiviana, permitiendo que ella “haya sido una verdadera Casa de Estudios Superiores”, es decir, el lugar donde tiene libre fuero el pensamiento. El filósofo no escatima elogios a la labor realizada por Dupuis y a su propia persona: lo presenta como un hombre virtuoso, guiado por “el buen sentido, que es el sentido del bien razonablemente posible”, dotado de “penetrante visión”, de “criterio” y “ágil sentido de análisis”, virtudes que le han permitido – en su opinión– tener un “sabio desempeño”. En virtud de todo esto, al final del discurso lo despide como “nuestro colega y amigo muy querido”²⁵².

Volviendo al diagnóstico que según el propio autor da coherencia a la obra que estamos comentando –a saber, la progresiva alienación de las universidades chilenas–, cabe enfatizar que, con todas sus diferencias, las demandas surgidas en el proceso de reforma universitaria

²⁵¹ Millas, Jorge, “Problemas fundamentales de la universidad contemporánea” (1980), p. 133, 134.

²⁵² Millas, Jorge, “La universidad y su misión de pensamiento” (1976), *Idea y defensa de la universidad*, p. 90, 92, 94, 95.

Un comentario agudo sobre éste y otros tópicos, lo presenta Muñoz, Fernando, *Op. cit.*

y durante el gobierno de la Unidad Popular, por un lado, y las imposiciones de la intervención militar-gubernamental por el otro, representan para Millas el mismo fenómeno. Esto es: la exigencia, procedente de fuerzas exógenas a las casas de estudios superiores, de que se identifiquen con su medio, lo que pone en riesgo la “identidad” de las mismas, y el carácter normativo que tienen ante la sociedad. Tal es la gravedad de esta situación para el autor, que en 1980 no vacila en afirmar que, en el caso chileno, discutir “el problema de la universidad contemporánea”, ya no hace relación a las condiciones ideales de funcionamiento de las instituciones, sino a “la sobrevivencia de la universidad”²⁵³. Millas es aún más enfático al año siguiente, cuando afirma: “El hecho es tan grave, que no lo presento aquí ni siquiera como conjetura. Me limito a hacer retóricamente una pregunta, a ver si los responsables sondan la profundidad del peligro y enmiendan rumbos. ‘¿Hay que destruir las universidades?’ ”²⁵⁴.

Es ante este diagnóstico que se erige la tesis que según su autor confiere unidad a *Idea y defensa de la universidad*: ante el creciente deterioro de nuestras universidades –producido por la continua enajenación a que han sido sometidas desde mediados de los 60–, su defensa debe ser promovida –enuncia Millas en el “Prólogo” de 1981– de idéntico modo a como lo ha hecho él mismo desde aquellos años²⁵⁵. De esto último dan cuenta los textos de la Primera Parte.

²⁵³ Millas, Jorge, “Problemas fundamentales de la universidad contemporánea”, (1980) p. 126-127, 135.

²⁵⁴ Millas, Jorge “Delenda est universitas?” (1981), *Idea y defensa de la universidad*, p. 154.

²⁵⁵ Millas, Jorge, “Prólogo” (1981), p. 12.

La universidad: su idea, su esencia

En virtud de lo señalado, lo que hace el filósofo en su libro –y que me parece explica la elección del título del mismo– es presentar una *idea* de la universidad, en base a la cual *defender* a las casas de estudios superiores chilenas, ante las distintas demandas e intervenciones que según él las alienan. Como resulta evidente, la “idea” de la universidad comparece aquí como un ideal normativo, valorativo y proyectivo en un sentido fuerte, en cuanto condensación de lo que se considera el “deber ser” de la institución.

Es pertinente, a propósito de esta carga normativa que encontramos presente en la “idea” de universidad de Millas, traer a colación las observaciones de Andrés Bernasconi sobre los “modelos” o “paradigmas” de la universidad. Dichos conceptos, según el autor, deben comprenderse “en sus complementarios sentidos de modelo ‘de’ y modelo ‘para’ la universidad”, los que dan cuenta de “una representación estilizada de la realidad (...) Al mismo tiempo, un modelo es un conjunto de instrucciones para la acción, un patrón para hacer cosas”. Es, en definitiva, señala Bernasconi, “una idea culturalmente asentada de la esencia, el rol y el modo de organización de la universidad, y de su relación con el estado y la sociedad en general, que ejerce una influencia normativa sobre quienes están en posición de dar forma a dicho rol, organización y relaciones”. De tales consideraciones concluye: “Un modelo puede existir aunque ninguna universidad se ajuste perfectamente a él”²⁵⁶. Como puede observarse, una “idea” (un “modelo” o “paradigma”) de la universidad, es un ideal normativo

²⁵⁶ Bernasconi, Andrés, “La crisis del modelo latinoamericano de la universidad”, Brunner, José Joaquín y Carlos Peña (eds.), *Reforma de la educación superior*, Santiago, UDP, 2008, pp. 50-51.

cuya adopción implica un posicionamiento, una toma de posición fuertes, en base a los cuales evaluar y enjuiciar a una o más instituciones de enseñanza superior, o al funcionamiento y los lineamientos de un sistema de educación superior en su conjunto²⁵⁷.

Pues bien, para comprender el sentido y la poderosa carga normativa de la idea de universidad de Millas, conviene detenerse en la distinción que hiciera, en una conferencia de 1962, entre lo que denomina la “idea absoluta de la universidad” y su “idea relativa”. El punto de partida de la diferenciación es, según señala el autor, la necesidad de deslindar lo que corresponde a la universidad en cuanto universidad (o, si se quiere, como universidad sin más), y lo que le compete “en cuanto pertenece a un medio y a un tiempo”. Millas aclara que, en su parecer, el sentido de esto último, de su “idea relativa” (qué ha de ser la universidad en un contexto, el chileno por ejemplo), sólo es inteligible y abordable desde la consideración de la “idea absoluta”, pues sólo ésta hace relación, en sus palabras, “a la universidad en su esencia como función de la condición humana en lo que ella tiene de esencial”²⁵⁸.

Desarrollo y discuto esta cuestión, procurando poner de relieve algunas de sus implicancias –y prestando atención, entre otros autores, a la significación de la misma en Millas–, en *La universidad en disputa. Sujeto, educación y formación universitaria en la concepción neoliberal*, Santiago, Ceibo Ediciones, 2016; véase puntualmente el apartado “La esencia de la universidad”, pp. 216-224. Me he ocupado también del particular en “En torno a la “esencia” y el “fin” de la universidad”, *Derecho y Humanidades* N° 19, Universidad de Chile, 2012, pp. 41-52. Para un acercamiento general, véase también mi “Universidad, política, ciudadanía: Querella en torno a los modelos de universidad en América Latina”, *Anales de la Universidad de Chile* N° 11, 2016, serie 7, pp. 19-35.

²⁵⁸ Millas, Jorge, “La universidad y su reforma” (1962), *Idea y defensa de la universidad*, p. 26-27.

Como vemos, el texto citado pone de manifiesto que en la “idea absoluta” de la universidad de Millas, hay dos “esencias” en juego –la de la “condición humana” y la de la propia institución–, y que es sobre aquélla que se erige ésta. Así, la mentada “idea absoluta”, en Millas, se corresponde en un sentido fuerte con la “esencia”, “naturaleza” e “identidad” de la universidad y lo universitario. Considero, pues, que el pasaje citado es sumamente esclarecedor del posicionamiento normativo de Millas ante el problema universitario. Un posicionamiento que, con ciertos resguardos, podemos calificar de “esencialista” o “realista”, en cuanto tiende a defender una representación de la universidad como algo que por una suerte de esencia o naturaleza le corresponde. Conforme lo he expuesto en otro lugar: “al posicionarse Millas desde una perspectiva esencialista para defender la *verdadera universidad*, nos encontramos ante una norma que se supone erigida por y desde sí misma (o si se quiere, desde lo que hay de *esencial* en lo humano); desligada de todo punto de vista, como algo necesario, por tanto incontestable con otras normatividades, y respecto de la cual no cabe en suma discutir”²⁵⁹.

¿En qué consiste, entonces, la *esencia* de la universidad para Millas? Dada la centralidad que otorga el filósofo al pensamiento y al conocimiento en la vida humana tanto individual como social, y puesto que piensa que la formación intelectual que tiene lugar en la universidad educa a la sociedad en su conjunto, postula que la esencia de la misma estriba en el cultivo, la enseñanza y el aprendizaje de la “ciencia”. En sus palabras: “Lo que la universidad no puede dejar de ser como tal, es una comunidad de maestros y de discípulos

²⁵⁹ Friz, Cristóbal, *La universidad en disputa. Sujeto, educación y formación universitaria en la concepción neoliberal*, Ceibo editores, 2016, p. 222.

destinada a la transmisión y al progreso del saber superior”²⁶⁰.

Esta definición muestra, según ya habíamos indicado, que lo específico de la institución de educación superior para el autor es la docencia, en tanto que divulgación del conocimiento científico en la acepción genérica por él asumida. En su perspectiva, por lo tanto, ni la investigación ni la extensión son funciones “esenciales” de la institución. Así, para Millas, no se requiere que el docente haga aportes significativos en su disciplina; basta con que esté al tanto del estado actual de la misma, para enseñarla con propiedad. Del mismo modo, no estima indispensable que la universidad sirva a la comunidad mediante la extensión; como sabemos, considera que aquélla constituye un indispensable aporte a la sociedad por su sola existencia²⁶¹.

Anotemos, nuevamente a modo de observación crítica, que la indicación de Millas de que “la extensión es una función de complemento y no de esencia”, da buena cuenta de cierta cerrazón sobre sí misma que el autor quiere asegurar a la institución de educación terciaria. Tal como indica el año 69, asume en términos positivos la metáfora de la “torre de marfil” que algunos sectores pro-reforma, utilizaban irónicamente para criticar lo que estimaban como indiferencia de la universidad ante el destino de la sociedad. Contra tales sectores, para Millas la universidad es y debe ser una torre de marfil, en la que se dé la calma y serenidad necesarias para el diálogo racional, y donde tenga cabida el ejercicio del pensamiento en la libertad de su expresión²⁶². Este carácter

²⁶⁰ Millas, Jorge, “La universidad y su reforma” (1962), p. 27.

²⁶¹ Millas, Jorge, “Misión de la universidad frente a las ciencias y las artes” (1979), *Idea y defensa de la universidad*, p. 111

²⁶² Millas, Jorge, “Universidad y sociedad” (1969), *Idea y defensa de la universidad*, p. 67.

ensimismado de la universidad como “torre de marfil”, ha sido criticado, por ejemplo, por Miguel Rojas Mix, quien señala: “La torre de marfil fue el modelo universitario que generó la idea de libertad de cátedra, de gratuidad del conocimiento y de autonomía universitaria (...) de espaldas a cualquier modelo social y sin aceptar la injerencia del Estado ni la de pertinencia social (...) Era el culto al saber por el saber en sí (...) [era una] forma absolutamente clasista de entender la enseñanza como entrenamiento de las elites”. La conclusión que saca el autor de tal consideración es tajante; en sus palabras: “La ‘torre de marfil’ es una historia del pasado”²⁶³.

Retomemos el hilo de la exposición, y recalquemos una vez más que las reflexiones de Millas sobre la esencia y lo esencial de la universidad y lo universitario, se inscriben en el diagnóstico que cruza *Idea y defensa de la universidad*: la enajenación de las instituciones, por obra de poderes ajenos, desde mediados de los 60 hasta comienzos de los 80. Una elocuente ilustración de esto, son las declaraciones con que el autor concluye una conferencia del año 79, en la que reflexiona justamente sobre las funciones esenciales y no esenciales de la institución. Ahí señala: “el problema de lo que es esencial e inesencial para la universidad, el tema, por cierto, de su identidad, sólo adquiere importancia cuando ésta, por modo crónico o agudo, se pone en peligro”. A continuación agrega que el riesgo de que distintos poderes impidan a la universidad dedicarse a sus tareas esenciales, “se aplica, naturalmente, no sólo a los peligros que la amenazan desde dentro por lo que la universidad misma hace, sino también a los que desde fuera la amagan, por lo que otros, y especialmente

²⁶³ Rojas Mix, Miguel, *Siete preguntas a la Educación Superior y otros ensayos*, Santiago, USACH/LOM, 2006, pp. 194-195.

el poder del Estado y otros poderes sociales, hacen con ella (...) Esto último, claro, es mucho peor”²⁶⁴.

Advirtamos, para cerrar este apartado, que en concordancia con su posicionamiento “esencialista” o “realista” respecto de la idea de la universidad, nuestro autor no sólo se atribuye haber buscado dicha idea esencial, sino también haberla encontrado. En un artículo de 1969, por ejemplo, sostiene: “Pocos se han resuelto a buscar en su radicalidad de sentido la idea universitaria. Los más la dan por presupuesta”²⁶⁵. Podemos concluir, por tanto, que la defensa de la universidad presente en la Segunda Parte de la obra, supone la intelección de dicha idea y esencia. Dicha intelección sería el garante de la posibilidad y la necesidad de “que la institución conserve su identidad esencial”, de “conservarla y fortalecerla en su esencia”.

Esta idea “esencial” o “absoluta” es, en definitiva, el parámetro normativo con el que Millas critica los dos grandes peligros que para las instituciones de educación superior –para su autonomía– representa la dictadura; los peligros, pues, de que da cuenta testimonialmente en la Segunda Parte de *Idea y defensa de la universidad*: la vigilancia constante de sus quehaceres, y el proyecto de hacer que las instituciones operen como empresas competitivas en un mercado. En 1976 Millas escribe: “hace falta como nunca la conciencia en vigilia y esfuerzo de libre lucidez que debe ser una universidad. Por eso, es menester conservarla y fortalecerla en su esencia, a lo cual no contribuye, ciertamente, tratarla como menos digna de confianza que otros poderes del Estado y colocarla bajo tutela. Tampoco contribuye a ello, y, al contrario, malogra seriamente su espíritu y su desarrollo, el afán irreflexivo

²⁶⁴ Millas, Jorge, “Misión de la universidad frente a las ciencias y las artes” (1979), p. 111-112.

²⁶⁵ Millas, Jorge, “Universidad y sociedad” (1969), p. 80.

de considerarla como una empresa más del país, y meterla en la camisa de fuerza de la libre competencia y del autofinanciamiento”²⁶⁶.

La idea y la defensa de la universidad de Millas en la actualidad

Como lo señalara al comenzar este artículo, la Segunda Parte del libro que acá nos convoca, no obstante sus posibles contradicciones y problemas²⁶⁷, constituye en mi parecer un importante aliciente para pensar la situación de las universidades chilenas en la actualidad. Dicha situación, como es sabido, es en gran medida deudora de la dictadura militar, la que el año 81 instaura una serie de Decretos con Fuerza de Ley –lo que se ha dado en conocer como Ley General de Universidades–, y que es la normativa que aún en la actualidad rige a grandes rasgos nuestro sistema de educación superior. Si bien Millas

²⁶⁶ Millas, Jorge, “Imperativo de confianza en la universidad chilena” (1976), p. 87.

²⁶⁷ Me refiero, pues, a algunos de los puntos problemáticos que he mencionado durante estas páginas. Éstos son, por ejemplo, la tesis de que la universidad, no obstante su carácter selectivo y restrictivo, es una institución por sí democrática, y como tal normativa (educadora de toda la sociedad, mediante la formación de las elites); esto, en mi interpretación, se condice con una concepción elitista y aristocrática de la educación, la cultura y la democracia. Dicha tesis, como mencioné, es en buena medida la respuesta de Millas a las exigencias de democratización del proceso de reforma universitaria, a las que se opuso rotundamente. Dentro de tal oposición, cabe destacar también su crítica a las demandas de cogobierno, y en particular su idea de que en la universidad hay una separación tajante –acaso natural– entre el docente que sabe y enseña, y el estudiante que, carente de saber, debe someterse a los dictados de aquél. También, por cierto, su defensa de la universidad como torre de marfil, como institución en cierto grado ensimismada, y que por su sola presencia representa un beneficio para la sociedad. Y por último, su favor inicial a la intervención militar, la que sólo es criticada por él un par de años después de instalada.

fallece al año siguiente de establecida la nueva legislación –y no alcanzó, por lo tanto, a ponderar sus efectos a mediano y largo plazo–, sus reflexiones sobre la dirección que se daría a las instituciones terciarias, me parecen lúcidas y aún vigentes.

Dentro de la crítica de Millas a las disposiciones establecidas por la Ley General de Universidades, quiero detenerme, en primer lugar y preferentemente, en sus observaciones sobre lo que agudamente denominó el “contexto de ideas y valores expresados en las nuevas disposiciones y en la fundamentación oficial de la Ley”²⁶⁸. Dicho contexto, como es de esperar, guarda relación con el proyecto –impulsado por el brazo civil de la dictadura, con Jaime Guzmán e intelectuales como los *Chicago boys* a la cabeza– de instaurar al libre mercado como mecanismo de coordinación de la sociedad chilena y sus instituciones²⁶⁹.

Como buen observador de su tiempo, Millas entendió con anterioridad a 1981, que el poder cívico-militar instalado en el país desde septiembre del 73, procuraría establecer un régimen de libre mercado para la educación superior, privilegiando la creación de instituciones privadas, y la homologación de éstas con las públicas, en tanto que entidades que han de competir en igualdad de condiciones, cual empresas de un mismo rubro o industria. Es decir, la instauración de un sistema descentralizado, en el que conforme con el proyecto

²⁶⁸ Millas, Jorge, “Delenda est universitas?” (1981), p. 146.

²⁶⁹ Para el ideario político de Guzmán, ideólogo indiscutible de la dictadura y de la institucionalidad por ella legada, véase Cristi, Renato, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Una biografía intelectual*, Segunda edición corregida y aumentada, Santiago, LOM, 2011. He revisado el proyecto educativo del sector civil de la dictadura en “Educación y formación universitaria en Chile a 40 años del Golpe de Estado: *El ladrillo*, muestra del neoliberalismo educativo”, *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico chileno* N° 4, 2013, pp. 136-168; y en el capítulo “Educación y formación universitaria en *El ladrillo*”, *La universidad en disputa*, pp. 109-124.

neoliberal que tiene en el Chile dictatorial su primer escenario de experimentación, se confía a la iniciativa privada la dirección de las instituciones, pasando el Estado a cumplir el rol de posibilitar el correcto funcionamiento del mercado educacional. En efecto, ya en 1976 Millas advertía sobre los inconvenientes de abordar los problemas de financiamiento de las universidades “como una cuestión más de la economía de mercado”²⁷⁰. Pues bien, la crítica de Millas al “contexto de ideas y valores” que se expresa en la Ley General de Universidades, apunta justamente al hecho de querer someter a las universidades, que son instituciones educacionales, a los parámetros de funcionamiento de las empresas en un sistema de libre mercado. A este respecto, denuncia la “preeminencia con que el economicismo de la sociedad de consumo y de la economía de libre mercado va imponiéndose en la política universitaria del país, hasta culminar en las extravagancias del autofinanciamiento y de la emulación empresarial hacia donde algunos empujan a nuestras corporaciones”²⁷¹.

Según José Luis Coraggio, el economicismo consiste en que “una serie de cuestiones, propias del ámbito de la cultura y la política, han sido planteadas y respondidas usando la misma teoría y metodología con que se intenta dar cuenta de una economía de mercado”²⁷². Como podemos ver, en esta delimitación del economicismo, uno de sus rasgos principales es cierta

²⁷⁰ Millas, Jorge, “Imperativo de confianza en la universidad chilena” (1976), p. 88.

²⁷¹ Millas, Jorge, “Problemas fundamentales de la universidad contemporánea” (1980), p. 132-133.

²⁷² Coraggio, José Luis, “Las propuestas del Banco Mundial para la educación: ¿sentido oculto o problemas de concepción?”, Coraggio, José Luis y Rosa María Torres, *La educación según el Banco Mundial. Un análisis de sus propuestas y métodos*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 1999, p. 45.

confusión –ya sea premeditada o no– de ámbitos: en concreto, el cultural y político (en el que según el economista argentino se inscribe lo educativo) y el económico (específicamente, los mecanismos de funcionamiento de la economía de mercado). Esta confusión o indistinción de planos, por su parte, puede cubrir diversos registros. Entre ellos, de particular relevancia es aquel que hace relación a las categorías y herramientas conceptuales con que se abordan las cuestiones educativas; herramientas que bajo ningún respecto son neutras valorativamente, sino que, antes bien, son portadoras de una fuerte carga normativa. Millas fue consciente de esto, y en consecuencia criticó “los criterios economicistas que inspiran la Ley, con su insistencia en lo ‘competitivo’ y en el nuevo financiamiento”. Para el filósofo, constituye un grave error utilizar “conceptos empresariales y comerciales” para abordar los problemas que hacen relación a instituciones educativas, como las universidades. En consecuencia, indica que, en caso de querer aplicar la noción de “competencia” a las casas de estudios superiores, debe hacerse teniendo en cuenta que, en este plano, su significación es diferente a cuando se la utiliza en un sentido económico, para designar la “lucha por los mercados –en buenas cuentas, por el mayor lucro”. En contraposición a ello, señala el autor, lo que cabría pensar como competencia entre instituciones de educación superior, queda mejor expresado por el concepto de “emulación”, entendida como “la natural pugna entre universidades” por “valores espirituales y prestigio”, lo que en ningún caso, en su opinión, es justificadamente traducible a indicadores mercantiles²⁷³.

Las observaciones de Millas respecto del concepto de competencia, son en general extensibles a todo el

²⁷³ Millas, Jorge, “*Delenda est universitas?*” (1981), pp. 147, 150.

instrumental teórico que, desde el 81, se ha tornado hegemónico en los discursos oficiales sobre educación superior en el país, los que son refrendados, como se sabe, por los presuntos “expertos” o “técnicos” en la materia²⁷⁴. Señala Millas: “los conceptos empresariales y comerciales no sirven en ellas [las universidades] cuando se trata de entender y solucionar sus problemas reales. Sólo por comodidad de lenguaje y para señalar meros indicios de lo que queremos significar, podemos hablar de ‘eficiencia’, ‘calidad del producto’, ‘mercado’, ‘factores competitivos’ y otras banalidades del mundo del lucro, en relación con las universidades”²⁷⁵.

La censura de Millas a la Ley General de Universidades no se agota en estas advertencias respecto del “contexto de ideas y valores” que la anima, y se extiende a sus consecuencias prácticas. Entre ellas, cabe mencionar el pronóstico –acertado en gran medida– de que la apertura de nuevas posibilidades de educación superior propuesta por la legislación –la que instala una serie de facilidades para crear corporaciones privadas–, quedará restringida a los grupos y entidades que cuenten con una cuota importante de poder económico²⁷⁶. Podemos indicar, por tanto, como condensación de las críticas de Millas, un profundo recelo ante el proyecto de dejar las instituciones de educación superior al alero de las fuerzas del mercado, sustrayéndolas a la planificación. En sus palabras: “Nuestro país tiene muchas limitaciones

²⁷⁴ Abordo el pensamiento educativo-universitario de José Joaquín Brunner, como ejemplo de estos supuestos “técnicos” o “expertos” en lo material, en “Mercado, competencia, neoliberalismo: El concepto de universidad de José Joaquín Brunner”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* Vol. 17 n° 1, 2015, pp. 21-32; y en el capítulo “Educación y formación universitaria en José Joaquín Brunner”, *La universidad en disputa*, pp. 141-156.

²⁷⁵ Millas, Jorge, “Delenda est universitas?” (1981), p. 149.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 147.

materiales, culturales y tecnológicas (...) ¿Estiman los teóricos de esta Ley que es sensato sustraer a toda planificación la creación de nuevas universidades y la proliferación de centros ‘competitivos’ de enseñanza verdaderamente superior, dada la notoria insuficiencia de recursos, principalmente humanos? ¿Se estima sensato dispersar nuestras limitadas reservas intelectuales e inducir a bajos niveles universitarios, entregando a las leyes azarosas de las pugnas ‘competitivas’ la multiplicación de las instituciones de educación superior?”²⁷⁷. Como hemos señalado anteriormente, las universidades, para Millas, son las instituciones que renuevan en forma constante “las reservas de aquellas formas de nutrición humana relacionadas con el conocimiento”; en cuanto tales, en su opinión, “están más allá de los mercados”. De estas consideraciones concluye enfático: “La peor perspectiva en que puede colocarse a las universidades para entender su misión, resolver sus problemas y promover su desarrollo, es la de la sociedad de consumo y de la economía social de mercado”. Y afirma que, en forma contraria a esta perspectiva, la universidad que el país necesita “sólo puede surgir de una constelación de factores que Chile, como nación organizada, debe promover consciente, motivacionalmente”²⁷⁸.

Concluamos señalando que esta censura a la desregulación de la educación superior por obra de las lógicas mercantiles, puede inscribirse en una crítica más amplia al neoliberalismo, el que por esos años se instalaba en el país, entronizando al mercado como ente coordinador de los distintos ámbitos de la vida humana, la sociedad y sus instituciones. Por los documentos que han llegado hasta nosotros, Millas alcanzó a esbozar esta crítica en un artículo publicado póstumamente, en el que

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 148.

²⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 148, 149.

aborda la noción de libertad de Friedrich Hayek, quien, junto a Milton Friedman, es el principal referente y autoridad intelectual de las “modernizaciones” neoliberales acontecidas en el país. Como es sabido, Hayek arremete contra las pretensiones de conducción racional de la sociedad, aduciendo que todo intento de planificación comporta la “fatal arrogancia” de un presunto conocimiento vedado a la condición humana. Consecuencia de esto, para Hayek y también para Friedman, es la inviabilidad de la planificación, y de toda lucha por la justicia social, la igualdad o incluso el aseguramiento de niveles mínimos de vida para la población (por ejemplo, el establecimiento de un salario mínimo). Todo intento en esta dirección implica, en la óptica neoliberal, una violación de la libertad individual, entendida por Hayek en un sentido puramente negativo, como no interferencia²⁷⁹. Contra dicha interpretación, afirma Millas: “Redimir socialmente al individuo es incrementar su poder, es decir, su libertad. No otra cosa hacemos cuando enseñamos a leer al analfabeto, cuando abrimos más oportunidades a la educación profesional, cuando difundimos las artes y las letras; pero es también lo que hacemos al buscar las mejores condiciones posibles de salud, alimentación y vivienda para el común de los hombres, procurando el esfuerzo social para tales servicios, o la seguridad de remuneraciones mínimas”²⁸⁰.

Como he procurado poner de manifiesto en este estudio, si bien me parece necesario, hoy en día, tomar distancia respecto de la idea universitaria de Millas –la que, en algún sentido, muestra ciertos ribetes

²⁷⁹ Cf. *La universidad en disputa*, especialmente la Primera Parte, “Sujeto, educación y formación universitaria en la teoría neoliberal clásica”, pp. 37-90.

²⁸⁰ Millas, Jorge, “La concepción de libertad-poder de Friedrich von Hayek”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Sociedad de Filosofía Jurídica y Social, EDEVAL, Valparaíso, 1996, p. 458.

“esencialistas” o “realistas”, al sostener que hay algo así como una “naturaleza” o “esencia” de las casas de estudios superiores, una y la misma para todas las instituciones, expresada en su correspondiente “idea absoluta”-; y si bien no compartamos del todo su visión respecto de lo que define o debiera definir a las universidades, la actualidad del texto acá comentado me parece innegable, en cuanto invita a pensar lo que queremos para nuestras instituciones de educación superior. Invita a pensar, a fin de cuentas, qué idea o ideas de la universidad –qué ideas reguladoras, qué parámetros normativos– queremos postular para el futuro, y sobre los cuales discutir y construir el derrotero de las instituciones, de nuestra convivencia y nuestra democracia.

Escenas inéditas de Alicia en el País de las Maravillas es un libro publicado póstumamente el año 1985 en Santiago por Editorial Pehuén, cuenta con una presentación del escritor Martín Cerda y una nota en solapa del novelista Guillermo Blanco. Millas lo terminó de escribir el año 1981 y lo acompañó con el subtítulo *Divertimentos lógico-lingüísticos*. El texto del profesor Iván Trujillo corresponde a su presentación realizada en el coloquio de conmemoración de los 30 años del fallecimiento del filósofo organizado por la Fundación Millas y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. En la misma ocasión el profesor Juan Carlos Palazuelos hizo una presentación que luego tuvo una segunda versión publicada en la Revista de Filosofía *Intus-Legere*, del Departamento de Filosofía de la Universidad Adolfo Ibáñez, la que este volumen reproduce.

“Después de todo”

La ficción histórica de Jorge Millas

Iván Trujillo

En primer lugar, agradezco haberme invitado a decir algunas cosas, no del todo fantásticas como se verá, en relación con este fantástico escrito de Jorge Millas publicado póstumamente el año 1985: *Escenas inéditas de Alicia en el país de las maravillas*.

Debo confesar de entrada que no he sido, ni soy aún, un lector muy consciente del trabajo de Jorge Millas el cual, sin embargo, como para varios de mi generación, nunca dejó de representar la intervención de una escritura pública antes que sólo un pensamiento, aunque no se trataba sino de un filósofo, es decir de la escritura de un intelectual comprometido, digo intelectual y no sólo académico, aunque no se trataba sino de un académico. En los tiempos que corrían, comienzos de los años 80, eso significaba por cierto la defensa incondicional de la universidad, o sea la relación también incondicional de la universidad con la democracia que por supuesto no regía. Jorge Millas *encarnaba* entonces hasta tal punto esta doble incondicionalidad, que su propia exclusión de la universidad no hacía otra cosa que confirmar que, bajo tales circunstancias, la universidad no podía convivir consigo misma, que sólo podía haber universidad *fuera* de ella. Millas en consecuencia era en cierto modo para nosotros la *encarnación* heroica, mítica, de esta *verdad incondicional*. Lo que yo no sospechaba en ese entonces era el alcance de esta encarnación. “Después de todo”.

Después de todo, este libro del que debo hablar es un libro póstumo. Millas habría querido publicarlo en

vida, el año 1981. Pero, tras su muerte en 1982, no salió publicado sino hasta 1985. Se trata, además, también, después de todo el trabajo filosófico de Millas, de un libro de escritor, de un libro de ficción. Lo que, según el presentador del libro, el filósofo y ensayista Martín Cerda, podría sorprender “a quienes estaban sólo habituados a la prosa ajustada de sus ensayos o a la elocuente y precisa exposición de sus cursos y conferencias”²⁸¹. En esta presentación Cerda va a dar razones, que podríamos entender de peso, para que no nos sorprendamos. Millas desde muy joven y a lo largo de su trabajo nunca habría dejado de ser un escritor. Por lo que no debería sorprendernos la aparición de este libro.

Observamos que entre medio él ha dicho: “No es frecuente, entre nosotros, que un *pensador* se aventure, de pronto, en esa aparente tierra de nadie que es la ficción”²⁸². Aquí Martín Cerda subraya: “pensador”. Lo que está diciendo Martín Cerda aquí es muy claro: entre nosotros, los chilenos (se subentiende), el pensador, probablemente el filósofo, no suele pasar a ser un escritor de la noche a la mañana, *aventurándose de pronto*, cito textual, “en esa aparente tierra de nadie que es la ficción”. En este sentido Millas no sería la excepción. Cerda va a demostrar que no hay realmente una discontinuidad entre el trabajo de su vida y esta obra de ficción. En cierto modo Cerda es el filósofo adecuado para decir esto: él es filósofo y escritor, ensayista, siendo su tema sobre todo el ensayo. Ahora bien, dado esta costumbre “entre nosotros”, habría sido realmente sorprendente si un día Jorge Millas hubiese comenzado a escribir este libro *siendo sólo un pensador*. Es lo que precisamente me interesaría al menos comenzar a demostrar aquí: que Millas, como *pensador*, se aventura, de

²⁸¹ Millas, Jorge, Escenas inéditas de Alicia en el país de las maravillas, Santiago, 1985, p. 7

²⁸² Idem

pronto, y más temprano que tarde, en la ficción. En cuanto a “esa aparente tierra de nadie que es la ficción” en la cual incursionaría Millas, debemos reconocer aquí que no entendemos bien qué es lo que Martín Cerda habría querido decir después de todo.

Tomemos para empezar dos fechas consignadas en la misma presentación: 1974 y 1981. El 30 de enero de 1974, en el discurso leído en la ceremonia organizada por el Pen Club de Chile con ocasión de recibir el premio Ricardo Latcham, leemos en Millas lo siguiente: “Malo sería que el pasado reciente siguiera ululando como fantasma en nuestra morada cívica y nos llenara el alma de terrores. El temor irracional hace a los hombres crueles y torpes. La Historia está llena de crueldades y torpeza antihumanas, propias de almas a las que faltó lucidez de conciencia para dominar racionalmente sus temores”²⁸³. Citando este pasaje y prácticamente terminando su presentación, Cerda va a observar que entre estas palabras y las *Escenas inéditas de Alicia en el país de las maravillas* se desliza una relación irónica “que todo lector atento de este libro póstumo irá descubriendo personalmente como se descubre, *después de todo*, la verdad, la justicia y el amor”. Subrayo “después de todo”. Sin haber leído antes este pasaje citado por Cerda, es decir sin haber leído el discurso del 30 de enero de 1974, me pregunté apenas lo leí: “el pasado reciente”, que se dice aquí que sería malo que siguiera ululando como el viento que acecha como fantasma “nuestra morada cívica”, llenándonos el alma de terrores, ¿es el golpe de Estado del 11 de septiembre del 1973 ocurrido 4 meses antes? Enseguida me pregunté llenándoseme el alma de terror: ¿o es el gobierno de la unidad popular? No disponía del texto, así es que no supe decidir. Debo decir, no obstante, que me tranquilizaba más lo primero. Prefería

²⁸³ Millas, Jorge, *De la tarea intelectual*, Ed. Universitaria, Santiago, 1974, p. 24

que no se estuviese refiriendo al gobierno de la unidad popular, y no porque me sintiera identificado con dicho gobierno. Quizá me tranquilizaba por el hecho de que, no siendo lo segundo, Millas veía *todavía incondicionalmente* en la unidad popular la democracia, *como si* estuviese dispuesto a concebir que todavía podía haber *toda* una mansión, o al menos una casa, en el interior de una de sus habitaciones, de una alcoba, de un dormitorio, de un cuarto, de una pieza. Prefería entonces en no pensar en que Millas se sentía *tranquilo* durmiendo en una habitación, en un cuarto, en una pieza, sin casa.

Pero leí el texto. Y tras leer lo que un poco antes decía de la democracia: que la democracia es “el régimen de la duda metódica y del riesgo experimental”; que la democracia “se acomoda mejor que ningún otro régimen político a la condición humana, justo porque su esencia es el riesgo, y el riesgo va siempre implicado por la historicidad y la libertad del hombre”, leí esto: “Por eso, sería malo nuestro rumbo si, conjurada la crisis antidemocrática que so capa de redención igualitaria nos amagaba, le tomáramos miedo a la democracia misma en cuanto nos fuerza a vivir azarosamente”. Y un par de páginas antes esto: “Aquí en Chile, de una manera trágica, que a ningún espíritu libre puede dejar de anonadar, *hemos despertado de un sueño* [IT: habrá que estar atento a este despertar]: el sueño de una sociedad que, a pretexto de liberar al hombre de las injusticias materiales impuestas por la sociedad burguesa, lo somete a peores formas de servidumbre, amén de inducirlo a trocar los males ciertos del pasado por dudosos bienes del futuro. Es un ideal en cuya virtud millones de hombres en el mundo, después de renunciar a la ilusión del más allá teológico que los anestesiaba frente a los padecimientos reales de sus vidas, *se han refugiado en la menos inspiradora ilusión de un más allá histórico que nunca llega*. Resulta triste y cómico a la vez que la ciencia, invocada como fundamento de la

revolución socialista, venga a parar a una suerte de superstición colectiva y al deleite de un nuevo consuelo escatológico”²⁸⁴. ¿Cuál sería en definitiva el alcance histórico de éste: “hemos despertado de un sueño”? ¿Y cuál de este: “se han refugiado en la menos inspiradora ilusión de un *más allá* histórico que nunca llega”? Les recuerdo que Millas muere el año 1982. El asunto en todo caso estaba claro, ese “pasado reciente” era la UP, no el golpe de Estado. Pero, ¿estaba tan claro? Nos vimos ¿allí mismo ulular un fantasma? Dejémoslo tranquilo, por un rato al menos.

En el prefacio a sus *Ensayos sobre la historia espiritual de occidente I*, de 1960, Millas hablará de la necesidad de plantear una “historia espiritual concreta” contra “la versión idealista de la Historia”. Si se puede “hablar de una *Historia* [con mayúscula, IT] espiritual del hombre, no es con el significado de una Historia de ideas, valoraciones y voliciones puras, que fluiría sobre una capa de vida material, paralelamente a ella y tocándola apenas en algunos puntos. Lo que en verdad quiere decirse es que el proceso de la existencia humana en un *proceso de vida consciente* [IT], que tiene, por tanto, un perfil espiritual cuya eliminación implica la ininteligibilidad de aquel proceso. En este sentido, las llamadas condiciones materiales de la *Historia* [IT], las relaciones de producción e intercambio económico, son fenómenos espirituales como el que más. No hay, por consiguiente, cuestión legítima en la pregunta sobre si lo espiritual determina o no lo material, porque no hay tales dos entidades separables en la vida del hombre, tal como hemos llegado a conocerla en la Historia: materialidad y espiritualidad son dos dimensiones ontológicas de la entidad única de la

²⁸⁴ *Ibíd.* p.22-23

existencia humana”²⁸⁵. Después, en contra de la idea de una Historia moviéndose en una dirección fija a la que “el individuo” no le quedaría otra tarea que plegarse a su movimiento, él va a decir que “sólo el pasado puede tener respecto a mí vida una estructura necesaria”²⁸⁶. En cuanto al futuro, en cambio, tendrá una dirección fija sólo “si yo me pliego a él y me dejo llevar por lo que dicen y yo creo que es su rumbo inevitable”. Es decir, si “*a pesar de todo*, lo resisto, la corriente histórica, en cuanto pasa por mí, está modificándose, más aún, está ya modificada por mi existencia y en ella” (30). Enseguida pone Juliano el Apóstata como modelo. “Era, a no dudar, un hombre del pasado. Pero ‘lo era’ hoy para nosotros, que podemos ver esa historia ya hecha, sin futuro, por tanto, con cada suceso en su lugar inamovible. No lo era él entonces. Rigurosamente hablando, ningún hombre está en el pasado si quiere todavía hacer algo y cree que puede hacerlo, es decir, si se siente parte de esa libertad que en cada individuo da lugar a la indeterminación relativa del futuro histórico”²⁸⁷.

Millas concibe así una en relación con la Historia espiritual concreta un pasado cerrado, pero con futuro abierto, abierto en la medida en que se puede abrir a través del individuo. Sólo el pasado puede tener una estructura necesaria. El pasado es visto entonces como una historia ya hecha, como un pasado sin porvenir, sin futuro. Ahora bien, en cuanto al “pasado reciente”, aquí lo que parece identificarse claramente con la Unidad Popular, resulta que sería malo que “siguiera ululando, como fantasma, en nuestra morada cívica y nos llenara el alma de terrores...”. *Millas parece estar reconociendo aquí un pasado que quizá no se*

²⁸⁵ Millas, Jorge, Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente, Ed. Universitaria, Santiago, 1960, p. 22-23

²⁸⁶ Ibid, p. 30

²⁸⁷ Idem

cierra. Y quizá una historia que no alcanza a ser ya una Historia. Y esta apertura del pasado tiene aquí la forma de un resto, es decir de un muerto-vivo, de un fantasma, que sigue ululando en “nuestra morada cívica”, como un viento que acecha sobre el hogar, que resuena o silba sobre nosotros erizando nuestra desnudez, sea que en el mejor de los casos estemos guarecidos en nuestro dormitorio con toda la casa dentro de él, sea que, en el peor de los casos, estemos en el interior desnudo de un dormitorio sin casa, es decir, en cualquier caso, morando ya muy cerca del afuera, si es que no ya afuera, o peor, en un afuera en que ya no hay ni siquiera afuera. Llena entonces nuestra alma de terrores. Pero ¿qué historia es esta historia que no alcanza a ser una Historia?

Digamos que se trata de la historia. Nada más que de la historia. No ya de la Historia material ni tampoco ya de la Historia espiritual concreta. Millas sigue diciendo: “El temor irracional hace a los hombres crueles y torpes. La *Historia* [IT] está llena de crueldad y torpeza antihumanas, propias de almas a las que *faltó lucidez de conciencia* [IT] para dominar racionalmente sus temores. Sólo *una vida despierta* [IT], libre de sopores, puede *conjurar* [IT] la irracionalidad del terror y dar valor a la democracia para afrontarse a sí misma y no perecer por miedo a su franquía”²⁸⁸. Esta Historia es al parecer la misma Historia espiritual concreta, pero ahora “llena de crueldad y torpeza antihumanas”, es decir ahora una Historia oscura, nocturna, en la que falta la lucidez de la conciencia, falta la luz de la razón. Historia ahora carente de luz, o de las Luces. No se sale fácil de este apagón. La lucidez de la Historia espiritual concreta parecía reconocerse bien en medio de la materia, incluso del materialismo de la materia. Pero aquí al parecer, tras incluso haber sido vencida la tesis Histórica de la Historia material, la

²⁸⁸ De la tarea..., Op. Cit. p. 24

Historia cruel es a tal punto irracional que sólo un conjuro de luz, un encantamiento, puede exorcizarlo. La vida despierta, libre de la ofuscación, de los sopores, es capaz de conjurar la irracionalidad. Esta escena de conjuración, a todas luces, espiritualista o espiritista, es aquí la llamada darle valor a la democracia.

Pasemos ahora finalmente a nuestro libro. Cerda nos ha dicho que se desliza una relación irónica entre este texto del 74 y el texto de 1981. Digamos que Millas avista *entre* la Historia y la Ficción un *pasado por venir*. Ya sabemos que él querría que el pasado quedara atrás para que hubiese porvenir. Él sabe que la Historia cruel, la pasión, se desencadena y ya, por eso, no hay porvenir, no hay pasado como pasado, sino sólo pasado por venir: fantasma o espectro. Afuera. Él sabe que en tal caso nuestra morada ya no es nuestra, que se mora muy cerca del exterior; morada que se demora, morada en mora, hipoteca, embargo o simple allanamiento. ¿Lo sabe? Digamos que lo sabe *entre* la Historia y la Ficción. No pudiendo ver la historia, no ya la Historia, sino a través del pasado por venir, entonces es viendo fantasmas que ve la historia. Lo que equivale ya a hablar de ficción. Si esto es así entonces, quizá el único *texto verdaderamente histórico* que tiene Millas son estas Escenas (inéditas de Alicia en el país de las maravillas). Parece, después de todo, un poco ilógico, ¿no es cierto? A no ser que la historia tenga que ver con la falta de lógica o con cierto juego de la lógica. Con divertimentos lógico-lingüísticos. (Así dice el subtítulo de libro).

Pero con esto que sugerimos aquí hacemos aparecer a Millas muy “extrovertido”, para introducir aquí de paso su libro *La idea de la individualidad* (1943). Lo que querría decir muy “chileno”, y en este sentido muy poco filósofo o “introvertido”, o sea más poeta que filósofo. Ser chileno en este texto no es ser poca cosa. Es ser mejor que tropicalista. Es ser más parecido a un inglés. O

mejor, a un griego clásico. O sea, más apolíneo que dionisiaco. Dejemos este texto de juventud. Todavía muy clasicista. Y pasemos al Millas mayor de edad. Entremos en la historia.

Quizá, como he sugerido, en la historia de Millas en el país de las maravillas. Un par de preguntas antes: ¿será posible que Millas, *después de todo*, no haya visto jamás *históricamente* el golpe de Estado? ¿Y qué decir del Frei escritor que en un escrito muy improvisado avisaba de su muerte a manos de sus médicos en un hospital muy confiable? ¿Se trataría, *después de todo*, de un golpe a la ilustración, a *las luces* de la ilustración? Ilustremos entonces o veamos la historia a la luz de (lo que queda de) la ilustración:

- "... dígame al menos -dice Alicia- cómo se explica que, al salir, la habitación donde yo estaba haya desaparecido.

- De explicarse, no se explica -dice el gato-, pero puedo decirle una cosa: sucedió.

- ¿Entonces no estoy soñando? (pregunta Alicia)

- Así lo espero: si no, yo no podría estar aquí y sería sólo un gato imaginario dentro de tu cabeza, lo cual no me gusta nada, te lo puedo asegurar.

- Pero usted parece imaginario, después de todo.

- (...)

- dale con el todo - fue la réplica-. Después de todo, *todo* es imaginario, incluso quien imagina. Pero, como siempre, aquí estamos *antes y no después de todo*, no pudiendo estar de otra manera; así, pues, no te des esas ínfulas.

Expliquemos, no sea más que a través de un rápido punteo, lo que después de todo pasaba *antes*:

1. La primera escena pasa en familia. "Fantasía sobre la familia Liddell". Es una escena muy familiar. Me recuerda esa foto de la mamá de Roland Barthes que éste saca de *La cámara lucida*, explicándonos que jamás

podríamos ver “su” madre. Observemos, en todo caso, que es tan familiar esta escena de la familia Liddell que resulta difícil no *enternecerse*. Tras los 33 golpes claro está.

2. Paso a “El secreto del gato de Cheshire”: Alicia se despierta en una habitación y se pregunta cómo llegó allí. Pensando que se trata de un encantamiento toca algunos objetos que hay en la habitación. No recordaba cómo había llegado allí. Al tiempo que tomaba un objeto (un pequeño castillo, en el aire) se decía: estaré durmiendo y sueño hallarme despierta. Pero el sonido de una caja de música la interrumpió. Pareciendo romper el encantamiento.

3. Enseguida reflexionaba sobre las cosas que podrían estar sucediendo. Ambas relacionadas con el estar soñando. Al cabo de lo cual se preguntaba por dónde empezar.

4. Una nueva prueba de que no estaba soñando: suena un reloj cucú. Pero la habitación no desapareció. Estaba allí. Analiza este objeto y otros que están en la pieza.

5. Entonces se dice a sí misma: “Es como los cuentos”. Con lo cual se tranquiliza. Momento en el cual nos enteramos que hay un tiempo anterior: “esto forma parte de las cosas que me vienen sucediendo desde hace algunos días”. Entonces como lanzándose a confirmar el cuento se dirige hacia afuera, ve por la ventana un jardín. Un jardín como éste siempre rodea una mansión. Pero recordó no saber todavía si se encontraba siquiera en una simple casa. Es por un cuento que se pasa de un jardín a una mansión. Y en el paso de la mansión a la habitación debe haber al menos una simple casa. Y es en la habitación el lugar en la que ella estaba. Para dejarse de conjeturas acerca de si existía o no casa en torno a la pieza, se dirigió hacia la puerta.

6. Abrió la puerta de la habitación y salió. Se extrañó de hallarse al instante afuera. “Expuesta al aire

frío del jardín". Concluyó que no había casa. De estas dos alternativas: o una habitación *sin* casa o una casa *que es* dormitorio, le pareció mejor la segunda. Mientras se hallaba afuera un viento agitaba levemente su camisión de encaje, recordándole su desnudez y que debía entrar. Se dispuso a rodear la casa o lo que fuera. Pero más divertida que asustada se dio cuenta que no había nada que rodear. El dormitorio ya no estaba allí. Ella estaba afuera, pero ¿dé donde había salido? ¿Y afuera de qué si no había adentro alguno?

Jorge Millas en el país de la literatura realista

Juan Carlos Palazuelos Montecinos

Introducción

El trabajo que voy a presentar en esta ocasión corresponde a la serie de impresiones que tuve como lector de *Escenas inéditas de Alicia en el país de las maravillas*, de Jorge Millas²⁸⁹. Antes de comenzar, debo aclarar que desconozco la obra filosófica de este autor y que, además, no soy filósofo. Una vez señalada mi impertinencia académico-filosófica, pido que las siguientes notas sean aceptadas simplemente como observaciones libres y espontáneas de un consumidor de textos literarios. Este es el punto de vista que asumiré para adentrarme en la obra que veremos a continuación.

Mi plan de trabajo será el siguiente: a) en primer lugar me referiré a la obra como totalidad; b) a continuación, comentaré algunas escenas (las más interesantes desde mi limitado punto de vista); c) y, finalmente, trataré de elaborar algunas conclusiones.

1. La obra como totalidad

El primer aspecto textual que quisiera destacar de *Escenas inéditas de Alicia en el País de las Maravillas* es que esta se plantea -por lo menos aparentemente- como un

²⁸⁹ MILLAS, Jorge, *Escenas inéditas de Alicia en el país de las maravillas*, Pehuén, Santiago de Chile, 1985.

"divertimiento", es decir, como un "recreo", como una forma de "pasatiempo", como una distracción momentánea de la atención" (RAE). Esta calificación de la obra por parte del mismo autor nos invita entonces a leer este "ejercicio de escritura" como un juego (un juego de lógica y un juego de lenguaje; un "divertimiento lógico-lingüístico", dice Millas) que tiene como protagonista, además, a una niña, cuya forma de relacionarse con el mundo, como la de todos los niños, es a través del juego. Un juego del autor que hace jugar a su personaje dentro del texto. Pero, cuidado. La niña es nada menos que Alicia (de *Alicia en el País de las Maravillas*), es decir, una jovencita famosa, que pertenece a otra obra literaria y cuyo verdadero creador es Lewis Carroll (Charles Lutwidge Dodgson). Por lo tanto, la intertextualidad que permite la construcción de este texto nos acecha como lectores y nos obliga a ampliar el espectro de connotaciones. En la Alicia "original" (así llamaré a la protagonista de la obra de Carroll), los juegos tienen como marco de referencia la realidad de los adultos que la esperan (en el sentido de que crezca de una vez por todas y se integre a la sociedad, es decir, al mundo adulto). También es posible reconocer en esta obra el contexto político-social, es decir, la época en que ocurren los hechos y la crítica que ejerce Carroll hacia la modernidad y la era de la industrialización. Pero la Alicia de Millas, ¿es la misma de Carroll? ¿Es la "original"? Si lo es, ¿en qué sentido lo sería y cómo habría que entender entonces el libro de Millas aplicado a un nuevo contexto? Y, si no lo es, ¿quién sería entonces esta nueva Alicia y qué estaría tratando de decirnos su autor a través de ella? A estas preguntas podríamos sumar otra. Retomando la calificación que el autor hace de su propia creación, surge de inmediato la siguiente interrogante: ¿es este libro también un "divertimiento" para nosotros, los lectores? Esta pregunta es importante, porque, a fin de

cuentas, los juegos son muy serios y siempre tienen o pueden postular algún sentido.

El segundo aspecto que quisiera destacar de la obra de Millas es algo que tal vez posee más relevancia y que tiene que ver con el tipo de literatura propuesta aquí. Como lector, no puedo dejar de contrastar este libro con lo que actualmente llamamos "Literatura Chilena". A partir de este natural ejercicio, puedo señalar que, más allá del divertimento (¿podríamos decir también "divertimento", aludiendo con ello a aquella forma musical compuesta por piezas breves?) y de la intertextualidad (que hay que iluminar, por supuesto), el texto ofrece algo que podríamos llamar "*Escenas inéditas de un escritor chileno en el país de la literatura realista*". En efecto, el libro no solo presenta escenas inéditas con respecto al original, sino también en relación con el sistema literario dentro del cual ha surgido. Una obra como esta, la de Millas, escapa absolutamente al canon regional en la que ha nacido, por lo menos, al canon narrativo chileno. Desde este punto de vista, podríamos decir que representa también un "divertimiento", un "recreo", una "distracción momentánea" genérica (en cuanto a género literario me refiero) de la tradición que la cobija (o la podría cobijar). Se dice que una golondrina no hace verano. ¡Qué pena para la literatura chilena que Millas haya sido más filósofo que escritor!, aunque, como afirma Martín Cerda en el prólogo de este libro: "Podría decirse, con radical propiedad, que Jorge Millas no dejó nunca de ser escritor cuando pensaba y viceversa, que jamás dejó de pensar mientras escribía"²⁹⁰. Me imagino a Millas, si se hubiera dedicado a la literatura, como un posible Borges chileno, es decir, como un escritor capaz de convertir en imágenes literarias ("metáforas epistemológicas" las ha llamado

²⁹⁰ CERDA, Martín, "Prólogo", en MILLAS, Jorge, *op. cit.*, p. 8.

Jaime Alazraki a propósito de Borges²⁹¹) aquellas preguntas fundamentales de la filosofía. He sabido que Millas admiraba al escritor argentino, con el cual sentía mucha afinidad. Ahora bien, es verdad que las literaturas nacionales se construyen sobre la base de tradiciones. Por ello, solo se puede decir al respecto que es una lástima que la tradición que Jorge Millas sigue al escribir este libro (aunque sea como un juego o, precisamente, por eso mismo) no haya sido capaz de asentarse en nuestro medio y dar pie para fundar una literatura más maravillosa o fantástica (por lo menos, en la concepción borgeana del término). El libro de Millas se publicó en 1985, es decir, tres años después de su muerte. Tal vez faltó mayor difusión de la obra. Ojalá que estas líneas generen, en alguno de los lectores, un interés real por la creación literaria de Millas (no sé si hay más), porque su calidad (de lo cual hablaremos más adelante) lo merece.

En tercer lugar, y sin entrar todavía en las relaciones de intertextualidad con la obra original, puedo decir que otro aspecto que impresiona como lector es la intuición de Millas al percibir en la obra de Carroll la construcción de un personaje que podía ser héroe de otras aventuras y, por lo tanto, darle a Alicia (a través de su obra) el estatus o la categoría de heroína de una posible epopeya. En efecto, después de leer el libro de Millas, el lector puede esperar (de hecho, es la expectativa que genera la obra) una segunda entrega, es decir, más escenas inéditas. Tal vez el autor soñó con esta posibilidad. Es verdad que el mismo Carroll estableció esta condición al escribir *Alicia a través del espejo*. Sin embargo, al igual que el romancero español siguió desarrollando la imagen del Cid del poema medieval, agregando escenas que no

²⁹¹ ALAZRAKI, Jaime, "Tlön y Asterión: metáforas epistemológicas", en ALAZRAKI, Jaime (Ed.), *Jorge Luis Borges: el escritor y la crítica*, Taurus, Madrid, 1976, pp. 183-200.

aparecían en el original, Millas, con esta obra, convierte a Alicia en un personaje de “historieta” o de “cómic”. Lo que quiero decir es que Millas, a la manera de un juglar, deja abierta la posibilidad de que otros escritores, en el futuro, trabajen también esta veta. Tal vez la figura de Alicia constituya un mecanismo ideal para representar de manera crítica los ejes más significativos de nuestra cultura.

El cuarto aspecto tiene que ver con la Intertextualidad. No realicé ningún estudio al respecto, pero creo que valdría la pena hacer el esfuerzo. Lo que aquí quisiera destacar es la estrategia que sigue Millas para vincular su obra con la de Carroll. Ya en el prólogo de la obra, el autor nos introduce en su juego: “Ni las segundas partes ni las imitaciones fueron nunca buenas. Conocedor de esta verdad proverbial –aunque precisamente en cuanto proverbial, discutible- deseo adelantarme a las justas aprensiones del lector para advertirle que estos relatos no son ni segunda parte ni imitación de los de Lewis Carroll en *Alicia en el país de las maravillas*. Son algo todavía peor: trozos de la obra original, desechados con sagaz cautela y mejor acuerdo por maestría del profesor de Oxford”²⁹².

La estrategia de Millas es admirable. Nos invita a creer que se trata de escenas de *Alicia en el país de las maravillas*, olvidadas por su autor a causa de su penosa calidad literaria. De hecho, casi al término de su prólogo, Millas confiesa que no encontró “cosa alguna de este manuscrito –ni moraleja ni diversión – que mereciera recomendarse”. Piensa que Carroll “tuvo razón en desestimarlos”, pues “Carecen de la gracia, de la poesía, de la consoladora intrascendencia de los que dio a conocer, haciéndose famoso. Les falta así mismo su infantil bobería. Son más pretenciosos, por lo reflexivo y mal

²⁹² MILLAS, Jorge, *op. cit.*, p. 13.

intencionados; y tanto, que tienen algo de filósofo. Cómo pudo un mismo escritor concebir y realizar ideas tan dispares, es cosa difícil de explicar”²⁹³. Sin embargo, Millas de inmediato le quita el piso al lector. En el segundo párrafo de su prólogo nos informa: “Me enteré de ellos en 1968, y la fatalidad me hace publicarlos ahora, exactamente trece años después. Yo debo haberme hallado entonces en Londres, pues si no, ¿cómo explicar que no habiendo jamás visitado esa ciudad, hayan llegado a mi poder los manuscritos no mal conservados que desde entonces poseo?”²⁹⁴. La duda sembrada en el lector con estas palabras se acentúa radicalmente cuando más adelante nos aclara que Lewis Carroll en la vida real usaba el seudónimo de Charles Lutwidge Dodgson. ¿En qué mundo estamos, entonces? ¿En el mundo de Carroll, pero al revés? El lector queda en un estado de suspenso, que no abandonará hasta el término del relato. ¿Cuál es el juego? ¿Qué quiere decir el autor realmente al contar estas historias? Además, a medida que se lee, le resultan inevitables las permanentes comparaciones entre el personaje de la obra de Millas y el de Carroll, buscando similitudes y diferencias. Es un juego notable, de acertijos, espejos y confusiones. Este terreno de la incertidumbre es la tensión que sostiene artísticamente el relato y que Millas maneja a la perfección.

Finalmente, no puedo dejar de mencionar que me llamó poderosamente la atención también el dominio narrativo que ejerce el autor en su libro. Cada pieza está estructurada de manera muy sólida, y todas se construyen en torno de un eje conceptual específico. La narración nunca decae y su fluidez es sorprendente. Además, debo subrayar que el diálogo entre los personajes es uno de sus principales logros. Por último, la voz del narrador se

²⁹³ *Ibidem*, pp. 14-15.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 13.

plantea de manera segura y autónoma durante casi todo el relato, salvo en la historia titulada “El escudo de Aquiles y la tortuga”, donde abandona su timbre original en la medida que, al parecer, de manera inconsciente, adopta el de Homero. A excepción de este pequeño pasaje, Millas demuestra oficio, gusto, calidad literaria y, por supuesto, mucha inteligencia, la que se transforma para el lector en un permanente desafío intelectual. A continuación, paso a la segunda parte de este modesto trabajo, es decir, me referiré a algunas escenas de la obra.

2. Comentario de algunas escenas

La primera que voy a destacar en esta ocasión es la titulada “El secreto del gato de Cheshire” (II). Con ella se inaugura el viaje y las aventuras de la protagonista en este libro. La escena comienza en el instante en que Alicia despierta en una habitación desconocida, sin saber cómo llegó a ese lugar. En ese momento, la niña inicia un proceso de reflexión. Lo primero que piensa es que se trata de un encantamiento. Después se pregunta: “¿Estaré durmiendo y sueño hallarme despierta?”. Más adelante agrega: “Sí, podría soñar que he despertado”. A continuación, desarrolla este pensamiento *in extenso*: “Podría suceder, por ejemplo, que estuviera durmiendo y soñando que al despertar me he puesto a soñar despierta; o también, que sueño despierta estar soñando haber despertado y haberme puesto a soñar despierta. ¿Por dónde debo empezar”, agregó suspirando, “para saber en qué me encuentro ahora?”²⁹⁵. Y la reflexión de la niña continúa en una atmósfera que tiene mucho de abismo. No es necesario analizar lo que sigue. Solo me gustaría destacar aquí uno de los motivos que el autor explota a lo largo de su obra: llevar el desarrollo de una idea (o de un

²⁹⁵ Ibídem, pp. 25-26.

pensamiento) hasta sus últimas consecuencias, hasta el absurdo, y moverse dentro de este como un jinete avezado. En 1966, Claude Bremond, semiólogo francés, desarrolló un modelo que él llamó “la lógica de los posibles narrativos”²⁹⁶. En dicho modelo dejó consignadas todas las posibles secuencias narrativas que se pueden generar en los relatos, así como también todas las posibles negociaciones que se pueden establecer entre los personajes. Pienso que Millas (quien a diferencia de Bremond, no se propone agotar todas las posibilidades) hace algo parecido en su libro a través de escenas de este tipo, algo que podríamos llamar “una representación de la lógica de algunos posibles absurdos”.

En esta misma escena, el gato de Cheshire le dice a Alicia más adelante: “Después de todo, *todo* es imaginario, incluso quien imagina”. Con ello se introduce en la obra la idea de que la vida es sueño, (motivo literario de larga data: desde Chuang Tse, siglo IV a. c.; pasando por Calderón, siglo XVII; hasta Borges, siglo XX), idea que vuelve a aparecer de manera prodigiosa en la escena VI, titulada “La casa de los siete colores”²⁹⁷, cuando un muñeco le confiesa a Alicia que todo lo que han hecho juntos hasta ese momento era parte de un sueño que él estaba soñando y que ella, al salir del sueño, se había olvidado de su condición de soñada. Mientras Alicia discute con el muñeco, pues no acepta la explicación de este, se pone a llover:

Repentinamente se puso a llover y el muñeco la tomó de la mano, diciéndole: ‘¡Corramos, refugiémonos en esa casa!’. Alicia lo siguió *sin ver refugio alguno, pero casi al momento se encontraron ante la casa de siete colores*, que

²⁹⁶ BREMOND, Claude, “La lógica de los posibles narrativos”, en Barthes y otros, *Análisis estructural del relato*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974 (1966), pp. 87-109.

²⁹⁷ MILLAS, Jorge, *op. cit.*, p. 83.

brillaba como el arcoíris. Se abrió la puerta y apareció la muñeca, quien, con cara risueña dijo:

-Pasen, los estaba esperando. Acabo de encender el fuego. Alicia miró asustada en torno suyo. En la chimenea ardían siete grandes carbones. El pelele (es decir, el muñeco) se volvió hacia ella y guiñándole un ojo, le susurró:

-¿Ves cómo yo tenía razón? Otra vez me he puesto a soñar contigo²⁹⁸.

Las relaciones entre esta escena y el cuento “Las ruinas circulares”, de Jorge Luis Borges²⁹⁹ son demasiado evidentes. Se trata del mismo tema: el del soñador soñado. Recordemos el cuento de Borges. El mago, una vez que ha creado a su hijo, teme que este descubra de algún modo su condición de simulacro, y reflexiona del siguiente modo: “No ser un hombre, ser la proyección del sueño de otro hombre ¡qué humillación incomparable, qué vértigo!”³⁰⁰. Pero al final, cuando acontece el incendio en la selva, descubre que él también es un ser soñado por otro: “Caminó contra los jirones de fuego. Éstos no mordieron su carne, éstos lo acariciaron y lo inundaron sin calor y sin combustión. Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo”³⁰¹. Y, dentro de las opciones posibles, ese que está soñándolo, en primer lugar, es el autor del cuento, es decir, Borges. Del mismo modo Millas está soñando al muñeco, el que, a su vez, sueña con Alicia, la que a su vez...

Otra escena que quisiera comentar es aquella que se titula “Cuestiones académicas o el significado de la

²⁹⁸ Ibidem, p. 99.

²⁹⁹ BORGES, Jorge Luis, “Las ruinas circulares”, en Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Tomo I, Emecé, Buenos Aires, pp. 451–455.

³⁰⁰ Ibidem, p. 454.

³⁰¹ Ibidem, p. 455.

palabra mariposa" (III)³⁰², en donde Millas muestra el absurdo de las discusiones académicas llevadas a cabo por personajes muy especiales, cuyos nombres, para sorpresa del lector, corresponden todos a la denotación del objeto "mariposa", pero expresada en diversas lenguas. En efecto, los académicos que discuten se llaman "Pimpilimpausha" (vascuence), "Papillón" (francés), "Butterfly" (inglés), "Schmetterling" (alemán) y "Farfalla", (italiano). Lo divertido y paradójico a la vez es que todos habían olvidado la palabra española "mariposa", hasta que Alicia la pronuncia a propósito de la sorpresiva llegada de dicho insecto (una mariposa azul) a la sala de la Academia, mientras se presentaba la biografía de Nadie. Es digno de destacar en esta escena el ingenioso juego de palabras que Millas logra construir, dejando al descubierto la retórica vacía y los protocolos inútiles con los que en esta academia se tratan, además, temas banales, lo que contrasta fuertemente con la realidad, que irrumpe, de manera espontánea y mágica, bajo la figura de una mariposa azul que viene a salvar a la protagonista de tanta estupidez humana.

Por último, quisiera referirme a la escena titulada "El escudo de Aquiles y la tortuga" (VIII)³⁰³, en donde Millas ofrece una solución al famoso problema propuesto por Zenón en su fábula sobre Aquiles y la tortuga. Me atrevería a sostener que este podría ser el episodio más personal del autor. Con ello quiero decir "el más querido". Literariamente hablando es el más logrado y el menos común de los que componen el libro si se toma como punto de referencia la obra de Carroll. Sorprende este salto temático. El problema de Zenón es un problema típicamente filosófico, pero la imaginación de Millas se despliega y logra su máximo rendimiento artístico en esta

³⁰² MILLAS, Jorge, *op. cit.*, p. 37.

³⁰³ *Ibidem*, p. 137.

escena, porque la fórmula, además de inteligente, se construye sobre la nostalgia y el amor. Al evocar el lirismo de la voz de Homero, el narrador instauro un temple de ánimo que acompaña a los personajes hasta el final de la escena. El escudo de Aquiles es el que le permite a Alicia entrar a *La Iliada*, y tratar de convencer al héroe de que corra y venza a la tortuga. Pero ese Aquiles que ella visita solo vive allí, en aquella obra. El otro, el que ella encontró al comienzo de la escena llorando y por cuyo escudo pudo entrar a la obra de Homero, es el alma de Aquiles. El mismo Aquiles, el de los pies ligeros, le aclara -trágicamente- la situación a Alicia:

-Yo vivo aquí, en el reino de Homero y aquí soy inmortal, como él mismo. Pero morí una vez para siempre entre los aqueos y mi alma descendió al Hades, oscuro y frío. Ahora regresó al mundo de los vivos, y está allá afuera para salvar mi honra, amenazada por una tortuga”. Y casi de inmediato le pide a Alicia:

-Necesito que me ayudes. Vuelve donde está mi alma, que llora junto al escudo, derrotada ya antes de la carrera por la tortuga discípula de Zenón³⁰⁴.

Dejo a los lectores interesados y voluntariosos la tarea de averiguar la solución que Millas propone a este sofisma.

3. Algunas posibles conclusiones

Después de *Alicia en el país de las maravillas*, Lewis Carroll escribió *Alicia a través del espejo*. Al respecto, el escritor catalán Ramón Buckley ha dicho lo siguiente: “Ha de entenderse este segundo libro de ‘Alicia’ como una continuación del primero. Si en el primero Alicia tomaba contacto con el mundo de los adultos, en el segundo

³⁰⁴ Ibídem, p. 122.

ingresa definitivamente en él. Al 'atravesar el espejo', Alicia está atravesando (aunque solo fuera en sueños) el umbral de su propia niñez. El mundo que le espera 'al otro lado' es, a la vez, igual y radicalmente distinto al suyo propio. Tal como observa Martin Gardner: 'en un espejo... todos los objetos asimétricos van en dirección contraria'. Se produce así, a lo largo de toda la narración, una inversión de la realidad. Para llegar hasta donde se encuentra la Reina roja, Alicia anda hacia atrás; el Caballero blanco mete el pie derecho en el zapato izquierdo, el revisor del tren le dice a Alicia que va 'en dirección contraria'; la Reina blanca vive temporalmente al revés; Alicia reparte el pastel del León y el del Unicornio y después lo parte; el Rey usa dos mensajeros, uno para venir y el otro para ir; etc."³⁰⁵.

¿Es el libro de Millas una continuación de los de Carroll? ¿Es posible advertir un paso más de 'Alicia' en su "evolución"? El primer libro de Carroll contiene 12 escenas o capítulos; el segundo, 12 más un apéndice; el de Millas, 10. Por lo menos se ve que hay un cierto equilibrio estructural. Si fuera una continuación, entonces habría que postular que Millas introduce ahora a 'Alicia' en el mundo de la cultura, una etapa superior para la inteligencia. Los problemas ahora son más serios y complicados. Los espacios y los personajes se vuelven más institucionales. Alicia conoce una Academia. Reconoce el idioma latino en una inscripción cuyo significado se ha transformado en la principal búsqueda de unos gansos, quienes se reúnen en una asamblea, a la cual asiste 'Alicia'. Es sometida por un sapo alado a pruebas de ingenio, que le recuerdan el colegio. Un búho, el pájaro de la sabiduría, la invita a una conferencia, en donde se discute sobre el semantema "y/o", a propósito de la precisión del lenguaje, hasta que

³⁰⁵ BUCKLEY, Ramón, "Notas", en Carroll, Lewis, *Alicia en el país de las maravillas*, Anaya, Madrid, 1999, p. 189.

Alicia llega a sentir “miedo de verse metida en un proceso de *enseñanza-aprendizaje*”. Se enfrenta a un orden rigurosamente autoritario y destructivo instaurado por una astróloga, que ha determinado su vida y la de su marido en torno al número 7 (¿Superstición o magia?). Debe ayudar a resolver la paradoja de Zenón y, por lo tanto, a salvar el honor de un pobre Aquiles condenado a nunca alcanzar a la tortuga. Incluso debe enfrentar a un inventor portentoso. Por último, finalmente conoce el Reino de las Brasas, gracias a lo cual entiende en qué consiste el poder y la distancia entre el soberano y los cortesanos.

Por supuesto que existen múltiples lecturas, pero esta tiene bastante sentido por ahora. La idea era –como dije al comienzo– dejar algunas impresiones de la mía, para reflexionar hoy sobre un hombre formidable. Por último, solo quisiera agregar que lo primero que diría como lector de textos literarios es que *Escenas inéditas de Alicia en el país de las maravillas*, merece ser leído e incorporado a los programas de literatura en donde se analice la obra de Lewis Carroll.

Por otro lado, el libro solo, es decir, como objeto destinado a la interpretación, merece también una atención especial. Es evidente la inteligencia creadora de su autor. Por tal motivo, amerita el tratamiento de investigadores académicos (aunque no los de la academia que Millas refleja en sus escenas). Pienso que esta obra podría ser abordada de manera interdisciplinaria, pues es interesante para filósofos, hermeneutas, semiólogos, traductores, lingüistas y estudiosos de la literatura. Dentro de este mismo punto, pienso que también sería importante estudiar a Jorge Millas como “hombre de letras”. Tal vez se podría plantear específicamente la naturaleza y la continuidad de su trabajo literario.

Los autores

Carla Cordua

Doctora en Filosofía. Miembro de la Academia chilena de la Lengua (desde 2001), Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales (2011). Ha sido profesora del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Entre su extensa obra pueden destacarse libro como: *Cabos sueltos* (2003), *Verdad y sentido en La crisis de Husserl* (2004), *Partes sin todo* (2005) *Incursiones* (2007); *Sloterdijk y Heidegger: La recepción filosófica* (2008); *Once ensayos filosóficos* (2010); *Descifrando la ocasión* (2010); *Pasar la raya* (2011); *Wittgenstein* (2013); *Apuntes al margen* (2014); *De todas layas* (2019)

Agustín Squella

Doctor en Derecho. Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valparaíso y Universidad Diego Portales. Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales (2009). Autor de numerosos libros entre los que cabe destacar: *Introducción al Derecho* (2000); *Filosofía del derecho* (2001); *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos* (2013); *Igualdad* (2014); *Libertad* (2017); *Fraternidad* (2018); *John Stuart Mill. Un disidente liberal* (2018); *Democracia ¿Crisis, decadencia o colapso?* (2019)

Andrés Gallardo Gómez

Licenciado y Profesor de Filosofía, Magister en Educación y Doctor © en Filosofía con mención en Filosofía Política. Actualmente es académico de la Universidad de Santiago, Universidad Alberto Hurtado y Universidad Diego Portales. Entre sus últimas publicaciones se encuentran “Cuerpo y Alma en Sócrates” y “La acción en Aristóteles”.

Maximiliano Figueroa

Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile; Doctor en Filosofía, Universidad de Deusto, País Vasco.

Profesor y director del Magíster en Filosofía Política y Ética de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez. Autor del libro *Jorge Millas. El valor de pensar. Testimonio y reflexión 1973-1982* (UDP, 2011) y responsable de la edición del volumen *Jorge Millas. Irremediablemente filósofo. Entrevistas y discursos* (UACH, 2017).

Rolando Salinas Jiménez

Profesor del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, realizó sus estudios de Filosofía en esa institución y sus estudios de doctorado en filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Experto en Historia de la filosofía y una autoridad ampliamente reconocida en filosofía moderna.

Mariano De la Maza.

Licenciado en Filosofía por la pontificia Universidad Católica de Chile; Doctor en Filosofía, Ruhr-Universität Bochum, Alemania; Profesor del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido decano en dos períodos en esa institución, y su trabajo de investigación y publicaciones, se ha centrado especialmente en el pensamiento de Husserl y Hegel. Entre sus publicaciones destacan los libros *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bouvier: (Bonn 1998); *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía speculativa*, (Ediciones PUC, 2004); y *Realidad humana e ideal de humanidad. Perspectivas antropológico-éticas*. Editor con Andrés Covarrubias. PUC, 2013).

Fernando Pérez Villalón.

Doctor en Literatura Comparada, Universidad de Nueva York. Director del Departamento de Arte, Universidad Alberto Hurtado. Autor del libro *Objeto novela/VIA* (2018)

Martín De la Ravanal Gómez

Profesor de Estado en filosofía, Magister en ética social y desarrollo humano y Doctor © en filosofía moral y política. Se desempeña como docente en la Universidad de Santiago de

Chile (Facultad de Humanidades) y Universidad Alberto Hurtado (Facultad de Ciencias Sociales). Su interés se enfoca en temas de ética social, democracia, ciudadanía y crisis sociales.

Cecilia Sánchez

Doctora en Filosofía en la Universidad París 8 y en Literatura en la P. Universidad Católica de Chile (cotutela). Académica del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Ha publicado *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* (Cerc-Cesoc, Santiago-Chile, 1992); *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos de filosofía, literatura y arte* (Santiago-Chile, Cuarto Propio/Universidad Arcis, 2005); *El conflicto de la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano América y América Latina* (Fondo de Cultura Económica, Santiago-Chile, 2013).

Cristóbal Friz Echeverría

Licenciado en Filosofía y Doctor en Estudios Americanos, Especialidad Pensamiento y Cultura. Autor del libro *La universidad en disputa. Sujeto, educación y formación universitaria en la concepción neoliberal* (Santiago, Ceibo Ediciones, 2016), y de artículos y capítulos de libros sobre filosofía política, filosofía de la educación y pensamiento filosófico en Chile y Latinoamérica. Académico de la Universidad de Santiago de Chile.

Iván Trujillo

Magíster en Filosofía, Universidad de Chile; Doctor en Filosofía, Universidad de París. Autor del libro *Jacques Derrida. Estética y política* (Palinodia, 2009)

Juan Carlos Palazuelos

Magíster en Letras con Mención en Lingüística, Pontificia Universidad Católica de Chile; Doctor en Filosofía y Letras, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau; Director Académico, Consultora Educacional INNEDU Limitada

Colección Estudios de las Ideas

Tiene como propósito publicar trabajos que apunten, en especial, a los estudios del pensamiento, en sus variadas expresiones y sus conexiones con realidades no propiamente eidéticas: redes, institucionalidad, medioambientes intelectuales, circulación de las ideas, entre otras. Aparece luego de años de redificación en el medio suramericano, donde se han articulado personas que constituyen los diversos grupos que cultivan este ámbito disciplinar, y donde convergen especialistas con mayor trayectoria con otros que se inician en estas labores, aunque ya comprometidos en esta dirección con investigaciones y publicaciones.

El público al cual se dirige la Colección está integrado, tanto por especialistas en este ámbito, como por personas interesadas en la vida de las ideas. Algunos de los asuntos que más interesan a la Colección, consisten en la actualización de los estudios de historia intelectual y de las ideas que se han venido produciendo en la región suramericana y en áreas disciplinares variadas: la circulación eidética entre Chile -y Suramérica- el amplio mundo, cuestiones teóricas y metodológicas que contribuyan al desarrollo de este campo disciplinar, poniendo en relieve a quienes han cultivado este campo, reeditando obras clásicas. Sus objetivos pueden sintetizarse así:

- Fortalecer un espacio disciplinar que se constituye, cada vez, con mayor identidad, resultado, entre otras cosas, de polémicas entre tendencias y subespecialidades;
- Ampliar la cobertura de los estudios eidéticos, sin restringirlos a los temas de mayor desarrollo en nuestro medio, sino fomentando encuentros interdisciplinares sin que se pierda que el punto de mira son los estudios de las ideas;
- Ofrecer otra oportunidad para publicar sobre estos asuntos, siendo la voz de una comunidad epistémica;
- Interesar en el estudio de las ideas a jóvenes u otras personas que están buscando caminos posibles de desarrollo académico.

Comité Editor de la Colección: Andrés Kozel, Bernardo Subercaseaux, Carlos Ossandón, Eduardo Devés, Sandra Iturrieta

Jorge Millas. Aproximaciones a su obra, es el título que, según creemos, se ajusta de mejor modo al contenido de este libro. Los artículos que lo componen son, justamente, “aproximaciones” a los libros de Millas. Aproximaciones, pues no se trata de estudios exegeticos ni exhaustivos, ni de interpretaciones de conjunto de su producción escrita. Se trata, más bien, de textos que se acercan, que se avellan o que tantean la obra del filósofo chileno. Textos, en gran medida, ensayísticos, abiertos, por lo tanto. Esperamos, pues, que el conjunto de estas aproximaciones contribuya al conocimiento, al estudio, a la difusión y a la discusión de su pensamiento. Nuestro sincero agradecimiento a todos quienes hicieron posible esta publicación: a sus autores y autoras, y a la editorial por haber acogido este proyecto.