

LA FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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