

ENRIQUE MOLINA Y LA “CULTURA DEL ALMA”¹

Carlos Ossandón Buljevic²

Resumen/*Abstract*

En el marco de algunos de los nuevos rasgos que presenta la prosa de ideas en las primeras décadas del siglo XX, el artículo se detiene en parte de la obra del filósofo chileno Enrique Molina. Se examina su interés por la “herencia moral” de la filosofía griega, por el post-socratismo especialmente, y por las relaciones entre la filosofía y el “arte de vivir”.

Palabras clave: Enrique Molina / filosofía griega / herencia moral / cultura del alma.

ENRIQUE MOLINA AND THE "CULTURE OF THE SOUL"

In the context of some of the new features presented by the prose of ideas in the first decades of the twentieth century, this article analyses part of Chilean philosopher Enrique Molina's work. It examines his interest in the "moral legacy" of Greek philosophy, especially post-Socratism, and the relations between philosophy and the "art of living".

Keywords: Enrique Molina / Greek philosophy / moral legacy / soul culture

¹ El presente artículo forma parte de la tercera y última etapa del proyecto Fondecyt N° 1150278.

² Chileno, Universidad de Chile. E-mail: cob2002@u.uchile.cl



¿Es legítimo afirmar que, en comparación con la ensayística decimonónica, en la ensayística latinoamericana de las primeras décadas del siglo XX se constata la irrupción no solo de nuevos autores y temas sino sobre todo de nuevas operaciones, géneros o modos de decir, indisociables del despliegue de unas “subjetividades” y de unas relaciones con el mundo igualmente nuevas?

La pregunta se podría responder señalando que, en contraste con la prosa de ideas del siglo XIX, más doctrinaria, política, o vinculada a la organización o guía de las sociedades nacientes, la de la primera mitad del siglo XX – estamos pensando en el cono sur (Argentina, Chile y Uruguay) – hace visible la elaboración de un lugar de enunciación más comprometido con la subjetividad, que pone el ámbito de la interioridad más a tono con lo que se venía dando débilmente en el romanticismo o con más pujanza en el “modernismo” literario. Como si se diesen ahora mejores condiciones para la emergencia del “autor”, más consciente de sí, de su campo y de sus herramientas específicas de trabajo. No será raro pues que el ensayismo del siglo XX se nutra ahora más patentemente de una “voluntad de estilo” (Max Henríquez Ureña), de las variables formales o estéticas intervinientes en el discurso, como también de aquellas que afectan a la conducta o a la vida misma de este “autor”. Por otra parte, y ya alejados de ese momento político-fundacional, entusiasta o propositivo del ensayismo de la primera mitad del siglo XIX, y cara ahora a los nuevos y viejos problemas que no terminan de desaparecer, en el siglo XX se reactivará un discurso crítico, que se plantea la necesidad de volver a ver, de levantar nuevos balances, de revisar las categorías dominantes de comprensión del mundo, y que exhibe por momentos un temple pesimista o desencantado³.

En efecto, si seguimos ciertos textos, una visión crítica o un cierto malestar comienzan a sentirse desde muy temprano, a la luz de los problemas no resueltos por un proyecto “moderno-civilizador” que tomó distintas figuraciones. Combinando el lenguaje clínico o

³Cfr. John Skirius (1981), Fernando Aínsa (2005), David Lagmanovich (1984).

biológico, o, más precisamente, el positivismo con la crítica social radical, son suficientemente reveladoras esas diversas autopsias que realizó el “doctor” Valdés Cange (Alejandro Venegas) – amigo íntimo de Enrique Molina – en su conocido *Sinceridad. Chile íntimo en 1910*. La manifestación de lados oscuros o inconfesables de la modernidad, tales como las desigualdades, las miserias, los hacinamientos, así como la irrupción de nuevos actores sociales y las “muchedumbres”, se hacen de pronto muy visibles (Ossandón, 2008). Una nueva manera de ver las cosas, de cuño socialista, se aprecia en el argentino Juan Bautista Justo y en el chileno Luis Emilio Recabarren. La crítica o el malestar toman distintos rostros: desde la crítica al “verbo utilitario” representado por Estados Unidos de Norteamérica en el uruguayo José Enrique Rodó (sin dejar éste de mostrar un camino esperanzador para Hispanoamérica), pasando por ese ensayismo que en Chile, y en torno al Centenario, denuncia el despilfarro y la crisis moral oligárquica, hasta la revisión de las polaridades sarmientinas en los argentinos Ricardo Rojas y Ezequiel Martínez Estrada, atreviéndose este último a denunciar ese rencor que sentimos “a lo que somos de verdad” (1942: 93).

Por otra parte, el carácter más estético y subjetivo del nuevo ensayismo se puede apreciar en las propias transformaciones que experimentan las obras de autores bastante significativos del cono sur en el periodo que nos interesa: el paso del *Ariel* (1900) a *Motivos de Proteo* (1909) en el ya citado Rodó con la aparición en esta última obra de cuestiones más estrictamente personales, asociadas a la vocación y al cambio, al control o a la dirección racional de sí, atendiendo muy especialmente el modo, estilo o tono del discurso⁴; o el paso de los primeros textos dedicados a la crítica a Bergson en el chileno Enrique Molina, más impersonales o “positivistas” o atendididos a argumentaciones “objetivas”, y el manifiesto mayor interés por la ética o por los temas de la “conducta”, no disociadas de la vida y el estilo propio en *La herencia moral de la filosofía griega*, tal como veremos en la parte medular del presente artículo.

⁴Cfr. Berisso y Bernardo: 146, y Molloy: 106 a 108. Como cuestión al margen, digamos que *Motivos de Proteo* es un libro que evita un término forzoso y que ambiciona, en un cierto parecido con los fragmentos aforísticos de Nietzsche o con el *Libro de los Pasajes* de Walter Benjamin, seguir desenvolviéndose, “viviendo”, en perpetuo “devenir”, en “perspectiva indefinida”.

Es claro, sin embargo, que a partir de los ejemplos mencionados, por significativos que sean, no se puede ser demasiado rotundo, estableciendo cortes o discontinuidades radicales entre un discurso nuevo que ha dejado de proponer reformas principalmente, para apostar ahora a una relación más trabada entre “forma” y “contenido”; entre un ensayismo preocupado de fundar o estabilizar un “orden” o una “nación” a lo largo del XIX, y otro menos instrumental, independiente, o que rompa una relación más orgánica o directa con la política durante el siglo XX. No basta tampoco con apelar a la influencia del “modernismo” literario, con su énfasis en la originalidad, en la “expresividad” o en las prerrogativas del “autor”, para concluir que lo que tenemos a comienzos del XX da cuenta de una radicalmente nueva “política del pensamiento” (Rancière)⁵, del lenguaje o del estilo en el campo de la ensayística. No son pocos los autores u obras que se apartan de lo que destacamos y nada de lo mencionado es suficientemente contundente o definitivo como para marcar en este campo un giro claro o sin matices, que exprese otro modo de relación con la sociedad. Más todavía, cuando estamos obligados a recurrir a caracterizaciones generales, que es arriesgado precisar demasiado dada la abundancia y heterogeneidad del material, y que, en el mejor de los casos, solo dan cuenta de ciertas secuencias discursivas, de una determinada agrupación de autores, y no de caracterizaciones o periodos globales.

Lo dicho no significa que haya que postular un espacio de indiferenciación entre el siglo XIX y el XX, o que no existan rasgos o tensiones específicas de una cierta discursividad de las primeras décadas del XX en América Latina, y, en particular, de la más cercana a la filosofía: el esfuerzo por sentar condiciones propiamente discursivas para el desarrollo de una filosofía que ya no puede ser solo de aplicación, un mayor control del discurso como tal, de la conjunción entre el “alma” y sus “formas” (Lukács), el interés por la transformación personal o por la tematización de una “ética” o de una visión “propia” de las cosas⁶.

⁵Inspirados en esa “política de la literatura” que destaca Rancière, se podría señalar que, de un modo similar, una “política del pensamiento” atienda menos las intenciones o representaciones políticas de los enunciados y más el tipo de intervención o vínculo que estos enunciados, su gramática o articulación, mantiene con las formas u organizaciones básicas del decir, pensar, observar o hacer común. Ver *El reparto de lo sensible / La palabra muda / La lección de Althusser / Política de la literatura*.

⁶Sobre la importancia del tema “ético” en el filósofo argentino Alejandro Korn y en el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, ver Edward Demenchonok (1998).

Como un modo de abordar estas cuestiones volveré a examinar al filósofo chileno Enrique Molina, trayendo a colación unas obras que no fueron consideradas mayormente en un artículo anterior (Ossandón: 2016). Aun cuando las conclusiones del presente artículo son básicamente atingentes a este autor, no he podido escapar a la tentación de establecer vasos comunicantes entre Molina y la nueva composición histórico-cultural que comienza a organizarse desde fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

El dialogo con Bergson

Antes de entrar en los nuevos derroteros, se nos hace necesario volver brevemente a los textos de Molina dedicados a Bergson a partir de 1916. Digamos - como cuestión básica - que la sostenida o repetitiva crítica a la “intuición” bergsoniana representó en el filósofo chileno un primer intento por posicionar a un “autor” que buscó valerse de un piso racional y argumentativo, dialogante y polémico. Dos aspectos complementarios aparecen aquí comprometidos: la necesidad, en primer lugar, de dar espesor a la figura del “filósofo”, desplazando – con cierto pesar – la del poeta o la del creador literario, como también la del divulgador de ideas, aunque manteniendo las del educador y conferencista; la necesidad, en segundo lugar, de consolidar un espacio – una inmanencia, una racionalidad, una escritura – que se concibe como propio de la filosofía y que Molina entiende amenazado por las facetas místicas, sim-patizantes o vitales, no propiamente expositivas o conceptuales, presentes en la filosofía bergsoniana. A Molina no le convence que la filosofía pueda reconocerse como tal entrando en lo móvil o adoptando el devenir (Bergson: 135), empujada por un acceso apenas mediado a las cosas, sin simbolizaciones ajustadas, ni pruebas lógicas, ni demostraciones silogísticas. La filosofía, según Molina, nada tiene que ver con “recintos sagrados que no podemos alcanzar” (1916: 314), ni con actos subjetivos inconmensurables: ella es, por el contrario, comunicable o compartible. Su ámbito, se podría decir, no es el *intus* sino el *inter legere* (Fontaner: 70).

En su momento indicamos el sentido “político” que creímos constatar en la crítica a Bergson: el modo como en los textos más tempranos de Molina se va construyendo un programa o un lugar para la filosofía que no soslaya – todo lo contrario - las exigencias o la “división del trabajo” de la dinámica modernizadora. Todo indica que en estos textos tempranos, en su

crítica a Bergson, Molina está básicamente interesado en asegurar la validez o la pertinencia de un determinado registro discursivo, de un cierto modo de asir el mundo, que se aparta de la ficción literaria, también del saber de la psicología (no siempre fácilmente diferenciable de la filosofía en los primeros tiempos del Instituto Pedagógico), y que se afinca más bien en los rendimientos que, en las más fundamentales preguntas de la existencia, ofrecen el argumento, la polémica o el análisis conceptual riguroso. En este sentido, su rechazo a las oscuridades que cree percibir en Bergson es algo más que una crítica puntual o circunscrita a los excesos supuestamente irracionalistas del autor francés. Supone, como ya hemos insinuado, junto con la defensa de un determinado registro discursivo, la emergencia, algo inédita en el campo filosófico latinoamericano, de la figura – aun frágil - del “autor”, de aquella *autoritas* que ciertamente no se confunde con el nombre o el significante propio sino antes bien con la fijación de un *locus* o de unas modalidades específicas de enunciación no ajenas a los pliegues o inflexiones propias del discurso mismo (Foucault, 2001). Podemos sospechar que esta era el medio - el de la individualización discursiva - a través del cual la filosofía podía dejar atrás el plano “impersonal” o el “nosotros” como lugar de enunciación y sobre todo desprenderse de sus vínculos orgánicos con distintos poderes. Era el medio para dejar de ser *ancillae*, sierva o acompañante, o – dicho más brutalmente- ese asno que Rubén Darío asimiló sin tapujos a una filosofía meramente útil o, a lo más, consejera de aquel lascivo, sordo y alegre sátiro que habitaba cerca del Olimpo (1996).

Con lo dicho no se agota, sin embargo, la arremetida molinista, dado que este “autor” ha comenzado recién a acercarse a ese “destino” o significación que Lukács identificó con la conjunción entre el “alma” y las (sus) “formas”. Sin menoscabo de las novedades que traen consigo estas primeras incursiones anti-bergsonianas de Molina, de sus deseos de dialogar sin complejos con lo más avanzado de la filosofía europea, de no resignarse a la amplificación sin más de lo producido en las grandes metrópolis, es evidente que todo esto, así como el empeño por destacar los protocolos discursivos consabidos de la filosofía, no son aun completamente suficientes para la emergencia más nítida o menos fragilizada de un “autor”. En su texto *La herencia moral de la filosofía griega* de 1935/1936, Molina avanza un paso más en esta dirección, que no solo da un sello a su obra posterior, sino también lo aleja de rasgos importantes de la ensayística decimonónica, en consonancia ahora con las aperturas

que afectaron a distintos campos y prácticas en las primeras décadas del siglo XX. El elemento curioso de este nuevo emplazamiento es que, en su distanciamiento del XIX, Molina apela a una vieja tradición, aquella que unía el saber con la conducta, la vida o la experiencia práctica.

Filosofía y moral

En esta nueva incursión, Molina ya no se siente pues obligado a defender las formas discursivas más básicas de la filosofía mejor establecida. Su ánimo no es ahora tan programático, está menos pendiente de dar un espacio a una vocación filosófica irreductible a otras formas de saber y a las compulsiones de los poderes. Sin que todo lo anterior quede en el olvido, la amplia visión que Molina ofrece de la filosofía griega trae consigo unas inflexiones que hacen que este nuevo esfuerzo no se confunda sin más con la divulgación.

En una primera lectura se podría creer, en efecto, que lo que Molina intenta en el texto recién citado es principalmente dar a conocer, con más extensión que una simple o aislada aseveración, los orígenes o la importante tradición sobre la que se asienta la filosofía occidental. Si bien este propósito no está ausente, dado ese *pathos* filosófico-programático que atraviesa la obra de Molina, en el inicio mismo del texto que nos ocupa el chileno se pregunta sin mayores rodeos sobre el sentido o la importancia de su estudio, fuera de un “interés helenizante” (81) o de la “reverente curiosidad” (81) que provocan varios de los aspectos de la cultura griega. Adhiriendo, como lo había indicado Ernest Renan en su *Oración en la Acrópolis*, a esa experiencia única, no repetible, a ese “milagro griego” de incalculables efectos, Molina adelanta que solo considerará una faceta, situando las demás facetas de este “milagro” - que como toda súbita, inesperada o extraordinaria irrupción se presenta sin antecedentes previos - cuando convengan o sirvan de fondo a lo que aspira tratar más específicamente.

¿Cuál es esa faceta – se impone ahora preguntar – que a Molina le interesa subrayar? ¿Cómo se dibuja en este texto esa relación que Molina insinúa entre un “fondo” y la “figura” que sobresale de él?

Digamos, en primer lugar, que ella no tiene nada de misteriosa y se impone muy patentemente ya en el título de la obra que examinamos. Es la herencia “moral” de la filosofía griega, son los comportamientos y sobre todo las “normas” que allí se ventilaron, y no los distintos “fundamentos” de la naturaleza que imaginaron los presocráticos, lo que se va a resaltar principalmente. Sin menoscabo de atender también esto último, así como la “mística de los números” en Pitágoras, muy visible en la primera parte, su libro tiene que ver especialmente con opciones, voluntades, ejercicios, prácticas, valores, libertades. Se podría, en este sentido, invertir el juicio de Miguel Da Costa Leiva cuando afirma – en su indispensable presentación y edición de las *Obras Completas* de Molina - que el tema moral, “si bien perdura en todo el libro, se va contagiando poco a poco con el resto de los problemas de la filosofía” (1994. Vol. II: 71), ya que es éste, el tema moral, más que los problemas más amplios de una historia de la filosofía, el que, a mi modo de ver, termina por contagiar los demás aspectos tocados.

Si de contagios se trata, se podría decir, en segundo lugar, que en el tercer capítulo dedicado a Sócrates - bastante mejor logrado que los dos anteriores dedicados a los presocráticos y a los sofistas - Molina toca o construye el “nervio” de su texto, dando carácter al conjunto del estudio, como si la narración comenzase justamente aquí para terminar con los cínicos, los cirenaicos y muy destacadamente los epicúreos y los estoicos. Esto no quiere decir obviamente que los capítulos dedicados a Platón y a Aristóteles sean solo paréntesis, ajenos al desarrollo central del libro. La preocupación moral, el afán de justicia, las virtudes que integran la *sofrosine*, la idea del Bien (*La herencia moral de la filosofía griega*: 117), se las destaca como parte importante de la filosofía platónica, así como la moderación, el equilibrio, la autarquía, el *justo medio* (142), la amistad o “concordia entre ciudadanos” (144), la contemplación o el valor del *Nous* (145), se integran a la visión de Aristóteles. Si bien en estos dos capítulos la relación más estable entre “fondo” y “figura” no tiene la nitidez de otras partes del texto, tampoco desentonan en su relación con la temática “moral” que venimos destacando.

Sostengo, en tercer lugar, que es básicamente el “arte de vivir”, la “cultura” o el “cultivo” (que viene a ser lo mismo) del “alma”, lo que le dará carácter o sello a este libro de Molina, proyectándose en su obra posterior. Es este un giro, un punto de inflexión, que no sería justo

pasar por alto, más todavía si este se liga no solo con las aperturas que destacamos del género ensayístico en el siglo XX sino también con un determinado concepto de la filosofía, quizá no muy alejado de las exigencias existenciales o de esa “forma de vida” que destacó mucho después Pierre Hadot.

Como decíamos, es el capítulo tres, dedicado a Sócrates, el que marca la pauta del texto que examinamos. Su vida (y muerte), su *deimon* o vocación interior, y sobre todo la búsqueda de una moral autónoma, depurada, resultado del cuidado de sí, del conocimiento o del perfeccionamiento del alma, son las vías que permitirán atajar las doctrinas disolventes o escépticas y replantear las bases espirituales de una época en crisis que acerca a su ocaso el siglo de Pericles (103). En esta perspectiva, Molina repetirá varias veces que esta búsqueda guiada por la razón está indisolublemente unida a los deberes ciudadanos, al respeto a la ley escrita y a las instituciones existentes, cuestión sobre la cual volverá a insistir cuando examine el estoicismo principalmente. Es la personalidad autoexigente, disciplinada, ciudadana y también conservadora del propio Molina, y no esa radical contestación o alteridad cínica que examina Foucault en *El Coraje de la verdad* (2010), la que se deja sentir en este y en otros pasajes del texto.

Este tercer capítulo mantiene una línea de continuidad con los dedicados a los epicúreos y los estoicos. Es esta la trenza que une este texto sobre los griegos. Si bien antes de ellos se detiene brevemente en los cínicos y los cirenaicos, que no dejan de ocuparse de la cuestión moral, aunque con diferencias prácticas entre ambas escuelas, nuestro autor, mencionando brevemente la resonancia política o la crítica a las convenciones de las provocaciones cínicas, volcará sus preferencias sobre los epicúreos y especialmente sobre los estoicos. Es este “frente” que encabeza Sócrates, y que es continuado por estas dos últimas escuelas, el que sostiene, como decíamos, la propuesta moral de Molina. Una propuesta que refuerza su singularidad atenuando el lugar marginal que estas escuelas suelen ocupar en las historias de la filosofía (Michel Onfray, 2007). Es el “arte de vivir” (Molina, *La herencia moral de la filosofía griega*: 148), la serenidad, la *ataraxia*, la independencia del alma, la libertad interior, así como una visión del filósofo ligado a este “arte”, a exigentes disciplinas, y a los sentimientos de amistad y humanidad, los tópicos que cierran el texto que comentamos.

Lo que indicamos se va a consolidar en un texto posterior, titulado *La sabiduría de los griegos* de comienzos de la década del 50, donde hace aún más patente esa “avanzada” encabezada por Sócrates, que adquiere ahora mayor relevancia reduciendo drásticamente los espacios dedicados a Platón y Aristóteles, para resaltar las figuras de Epicteto, Séneca y el emperador-filósofo Marco Aurelio.

La moral, o la dirección que es preciso dar a la vida, es pues el marco o el lugar que define las aproximaciones de Molina a la historia de la filosofía. Es también la tópica o el emplazamiento a partir del cual el chileno define parte importante de su propia filosofía. No será raro, entonces, que en su estudio sobre Nietzsche (1944), Molina haga una crítica a los excesos, unilateralidades y oscilaciones de una moralidad cuyas raíces, según su opinión, no se asientan preferentemente en las necesidades de la “convivencia social” (*Nietzsche, dionisiaco y asceta*: 575). Penetrado por un espíritu ascético, muy alerta ante las contradicciones lógicas y las vehemencias impresionistas de Nietzsche, leerá al alemán desde la perspectiva que venía construyendo principalmente en dos textos: *De lo espiritual en la vida humana* (1937) y *Confesión filosófica* (1942). Desentendiéndose de la visión más comprensiva, menos literal, de Karl Jaspers, Molina no pasará por alto aquello que se aparta de la razón o de un cierto “buen sentido” (*Nietzsche, dionisiaco y asceta*: 593), autoexigente, y que tiene como norte la realización y el “progreso” espiritual. Fuera pues de la órbita deconstructora o transvalórica de Nietzsche, Molina insistirá en la búsqueda de un “sentido de la existencia humana” y en la “realización espiritual” como respuesta a este interrogante (614), cuestión que considera su aporte filosófico personal. Este destino espiritual del hombre - siempre es bueno recordarlo - quisiera responder a una época convulsionada y agitada por filosofías que Molina estima poco edificadoras.

La vigilancia que ejerce sobre Nietzsche no le impide aventurar una interpretación más global de su pensamiento, que lo divide en dos tendencias: el “Fiat veritas, pereat vita” (hágase la verdad, perezca la vida) del período positivista de Nietzsche y el “Fiat vita, pereat veritas” (hágase la vida, perezca la verdad) de su primer y último período (566). Muy alejado Molina de este tipo de torsiones radicales, señala que la filosofía - partiendo de una “comprensión del Ser” (*Confesión filosófica*: 491)- atiende principalmente nuestra actitud ante él, la

cuestión ética o el modo como conducirnos en este Ser Universal cuya existencia deslumbrante nos es inevitable (494-495). Es esta inexcusable presencia la que, según Molina, hace innecesaria la pregunta o disyuntiva que se formuló Heidegger en su *¿Qué es la Metafísica?*: "¿Por qué existe algo, por qué, más bien, no existe nada?" (494).

Una concepción, como se ve, particularmente propicia a las praxis del hombre: a su capacidad de "interpretar" el Ser y de definir su "actitud" ante él (Molina. *Tragedia y realización del espíritu*, 1952/1953). Esta concepción de la filosofía supuso descartar otras opciones o "inactualidades" filosóficas: por de pronto, la desproporcionada "intensidad con que los filósofos de nuestra época se han ocupado de los enigmas lógicos y de las funciones cognoscitivas en sí mismas" (*Confesión filosófica*: 490), para asentarse más bien en la capacidad del hombre, como decíamos, de interpretar/actuar en el Ser, y en los valores de la razón, de la *sofrosine*, del equilibrio o del "justo medio" enseñados por Platón y Aristóteles, y después continuados con nuevos ingredientes por otras escuelas y, en particular, el estoicismo greco-latino.

Molina y su tiempo cultural

Estamos ahora en condiciones de recapitular lo que se ha venido sosteniendo para así ubicar a Molina dentro de un escenario cultural más amplio. Si nos fijamos bien, son distintos los pisos que Molina ha venido construyendo en su esfuerzo más global por dar sustento y especificidad a la filosofía de esta parte del mundo.

En sus primeros textos, empeñado en hacer una crítica consistente a Bergson, Molina - bastante imbuido todavía de criterios positivistas o pragmáticos - buscará defender o dar un espacio a un dispositivo que, apoyado en pruebas o demostraciones, lejos de cualquier irracionalismo, haga prístino el carácter racional y diferenciado de la filosofía. En este primer momento, Molina mostrará, además, que se impone enfrentar sin complejos, más horizontalmente, a los autores de la cultura europea o norteamericana, entrando a terciar en los temas o problemas más especulativos de la filosofía. Más allá de una filosofía de aplicación o de sostén orgánico de la política, la filosofía tiene sus propias exigencias y ellas ya no pueden ser evitadas.

En un segundo momento, Molina asienta el momento “griego” de la filosofía. Y esto lo hace en dos textos dedicados precisamente a la “sabiduría griega” antigua. En esta voluntad se concentran tres objetivos complementarios: por un lado, exhibir la tradición filosófica y nuestra deuda con ella; en seguida, hacer notar la diferencia que la filosofía establece con otras direcciones de la conducta o apropiaciones del mundo, apoyadas en los poemas homéricos, en Hesíodo o en los ejemplos de las hazañas de los héroes míticos: Hércules o Teseo, por ejemplo; y por último, y habiendo asegurado ya la guía de la filosofía y no de otras fuentes míticas, destacar la “herencia moral” de la filosofía griega y, en particular, los aportes de Sócrates y de su legado en distintas escuelas “menores”, en desmedro incluso del lugar central que habitualmente se le asigna a Platón y Aristóteles. En este segundo momento, Molina – repetimos - define una concepción de la filosofía indisociable de la vida misma y de la perspectiva moral que marcará todo su pensamiento.

Finalmente, en un tercer momento, no separable de este segundo momento recién reseñado, Molina buscará precisar lo que define como su planteamiento más genuino: la cuestión de la “espiritualidad” y de nuestra propia “realización espiritual” como destino. Es aquí donde Molina, retomando lo esencial de su trayectoria, y ya sin poder escapar a las exigencias que él mismo se autoimpuso, refuerza o consolida el vínculo entre la reflexión teórica y el “cuidado” o la “espiritualización” de sí. Cuestión esta última que no estuvo exenta de fuertes tensiones y “luchas internas”, como lo recuerda Mario Rodríguez Fernández y el propio Molina (*Lo que ha sido el vivir*: 104).

Nos ha parecido que desde el andamiaje descrito es posible relacionar a Enrique Molina con algunos de los rasgos que toma una más extendida configuración de la experiencia entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX en el cono sur de América Latina (Argentina, Chile, Uruguay)⁷. Es difícil, en este sentido, disociar a Molina de la emergencia de nuevas ideas, autores, influencias y sensibilidades de comienzos del XX, de la irrupción del “autor” moderno, así como de los nuevos géneros discursivos que comienzan a aparecer. Molina no

⁷ Alcances más precisos a autores argentinos y uruguayos del periodo, en particular al filósofo Alejandro Korn y al ensayista José Enrique Rodó, hace Alejandro Fielbaum en dos artículos que forman parte del proyecto Fondecyt n. 1150278.

es ajeno a esto ni tampoco a autores que son decisivos en la configuración del nuevo entramado discursivo. En los hechos, Molina evaluará en más de una ocasión, y diversamente, el texto clásico de Rodó (*Ariel* de 1900) y compartirá con él el interés por las humanidades y la cultura greco-latina clásica. Por otra parte, y en la línea de lo nuevo, y ya cerrando el siglo XIX, Molina hará circular autores escasamente conocidos (en particular, aquellos identificados con el pragmatismo norteamericano), dará una centralidad inédita a Bergson, y comentará con no poca extensión a Nietzsche y Schopenhauer, y también en menor medida a Marco Aurelio, autores que formaron parte – destaquemos esto - de la cantera existencial de Rubén Darío (de mucha importancia o influencia en Chile, como se sabe). Nuestro autor será, además, particularmente cuidadoso – aunque sin grandes innovaciones- en el uso del lenguaje, exhibiendo un estilo o *ethos* propio, una prosa que dejará traslucir su pensamiento o valoraciones básicas. Sin nunca renunciar al empeño de ser algo más que un divulgador para constituirse en autor-filósofo cabalmente, luchará contra una vocación literaria presente en él y que casi obnubila al joven Molina su interés por la filosofía; vocación que le permitirá tanto admirar al “poeta” presente en Platón como resaltar el rasgo descolorido y monótono de la escritura aristotélica (*La herencia moral de la filosofía griega*: 115 y 138).

Molina no es pues ajeno - dicho ahora más universalmente -a la alteración que experimentan las letras y sus paradigmas, a la inestable dialéctica entre “diferenciación e “indiferenciación” en los nacientes campos o saberes a fines del siglo XIX y comienzos del XX, a la desafección que experimentan ciertos emplazamientos concebidos como meros instrumentos de la política, a la mayor conciencia que el escritor adquiere de sí mismo o a la importancia que va adquiriendo el “oficio” y también la escritura, cuestión esta última esencial en Molina⁸.

Molina formaría parte, si nos atenemos a la visión de la historia de la filosofía en América Latina que desarrolló el filósofo argentino Francisco Romero, del grupo de los llamados “fundadores”. Sitio que Molina compartiría junto a Korn y Vaz Ferreira, entre otros. Autores que buscaron por distintos medios y desde sus propias obras, normalmente en diálogo con

⁸ Cfr. Ossandón B., Carlos (2017). “Modernismo literario y antipositivismo en América Latina”. Este texto corresponde a la segunda etapa del proyecto Fondecyt n. 1150278.

otras disciplinas y sensibilidades, y sin perder el interés por lo más cercano, un sustento más específico o distintivo a la práctica filosófica de este rincón del mundo⁹.

Me atrevería a decir que es en este escenario donde surge una figura que no es asimilable a otras figuras importantes del siglo XIX: el ilustrado enciclopedista, el polígrafo, el educador o el “publicista” (aquel proto-periodista interesado en la constitución de espacios de debate público). Esta nueva figura no escabulle el ámbito especulativo de la filosofía, arriesga una posición personal, se apropia menos verticalmente de la tradición filosófica y tiene también una vocación pública. No es pues un técnico desvinculado de su presente, que privilegie los protocolos normalizadores por sobre sus responsabilidades teóricas y políticas con el mundo que le tocó en suerte. Más que la figura del “filósofo” a secas, que podría hacer creer que todo lo anterior es un campo raso en este plano, lo que se ve aparecer es una nueva o determinada caracterización del intelectual, y que, a diferencia de lo que se ve normalmente en el siglo XIX, tiene ahora más nítidamente como centro o eje de su obra a la filosofía precisamente.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Molina, Enrique (1916). *La filosofía de Bergson*. Obras Completas. Vol I. Comp. Miguel Da Costa Leiva. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción 1994.

⁹Una visión crítica al modo como Francisco Romero – o sus seguidores - concibe el devenir de la filosofía en América Latina se encuentra, entre otros, en Raúl Fonet-Betancourt (2001) y Dante Ramaglia (2007). Dicho sintéticamente, se le reprocha a Romero que el uso del concepto de “fundación” y el que le sigue: la “normalidad filosófica” inaugurada por los “fundadores” precisamente, suponen en lo esencial la valorización de la voluntad de “autonomía” y del proceso “institucional” en el que se enmarcaría el saber filosófico, cuestión importante pero que no le hace justicia al quehacer más múltiple, más enraizado o más sensible a lo contextual de los propios “fundadores”. Sobre las luces que arroja el concepto de “normalidad filosófica” en Chile, se puede leer con provecho el artículo “Normalización de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar” de Matías Silva Rojas (2009). Si bien el artículo no considera las tensiones que tienen lugar en el propio espacio institucional, este hace una lúcida crítica al proceso histórico de organización, administración y validación del saber filosófico, su elevación a “sentido común” o a “modelo” excluyente, haciéndole justicia, además, a los precursores aportes de Cecilia Sánchez al necesario debate sobre las prácticas filosóficas en Chile. Se sugiere consultar también la Tesis de Magíster de Aldo Ahumada (2017) quien examina el modo como en el filósofo Enrique Molina conviven una determinada imagen de América Latina y Chile con sus esfuerzos “fundadores” y “normalizadores”. Otro trabajo interesante de mencionar es el de Stefan Vrsalovic (2016): sin perder la perspectiva crítica, su artículo matiza, complejiza y amplía el aporte de Romero, invitándonos a volver a examinar su contribución al desarrollo de la filosofía en América Latina. Enriquece esta invitación el dossier “Francisco Romero y su red epistolar” publicado por la revista *Cuyo* (2012).

_____ (1937). *De lo espiritual en la vida humana*. Obras Completas. Vol. II. Comp. Miguel Da Costa Leiva. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción 1994.

_____ (1935/1936). *La herencia moral de la filosofía griega*. Obras Completas. Vol. II. Comp. Miguel Da Costa Leiva. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción 1994.

_____ (1942). *Confesión filosófica y Llamado de superación a la América Hispánica*. Vol. II. Comp. Miguel Da Costa Leiva. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción 1994.

_____ (1944). *Nietzsche, dionisiaco y asceta*. Obras Completas. Vol. II. Comp. Miguel Da Costa Leiva. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción 1994.

_____ (1952/1953). *La sabiduría de los griegos*. Obras Completas. Vol. II. Comp. Miguel Da Costa Leiva. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción 1994.

_____ (1952/1953). *Tragedia y realización del espíritu. Del sentido de la muerte y del sentido de la vida*. Vol. II. Comp. Miguel Da Costa Leiva. Concepción: Ediciones Universidad de Concepción 1994.

_____ (2013). *Lo que ha sido el vivir. Recuerdos y reflexiones*. Prólogo de Mario Rodríguez Fernández. Concepción: Editorial Universidad de Concepción, Cuadernos Atenea, Segunda edición.

Fuentes secundarias

Ahumada Infante, Aldo (2017). *Ideas de América Latina y Chile en el período de "fundación" y "normalización" de la filosofía: el caso de Enrique Molina Garmendia*. Tesis de Magister en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile.

Aínsa, Fernando (2005). "Ensayo", *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. I. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Bergson, Henri 1956). *Introducción a la metafísica y La intuición filosófica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.

Berisso, Lía / Bernardo, Horacio (2014). *Introducción al pensamiento uruguayo*. Uruguay: Editorial Fin de siglo. *Cuyo: Anuario de filosofía argentina y americana*. Año 2012. Vol. 29. N. 2. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Darío, Rubén (1996). "El sátiro sordo". *Azul...y poemas*. Selección y prólogo de Hugo Montes B. Chile: Editorial Andrés Bello.

Demenchonok, Edward (1998). "Fundamentación de la ética en la filosofía latinoamericana". The Paideia Project. University System of Georgia. <https://www.bu.edu>

Fielbaum, Alejandro (2015). "Bajo la piel de las ideas. Ensayismo y escritura filosófica en Alejandro Korn". Congreso Internacional *El ensayo en diálogo: diálogo sobre el ensayo*. UNAM. Ponencia.

Fontanier, Jean-Michel (2002). *Le vocabulaire latin de la philosophie*. Paris: Ellipses.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores". *Utopía y praxis latinoamericana* 12. Año 6.

Foucault, Michel (2001). "Qu'est-ce qu'un auteur?". *Dits et écrits*. T. I. France: Gallimard.

_____ (2010). *El coraje de la verdad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay

Lagmanovich, David (1984). "Hacia una teoría del ensayo hispanoamericano". Eds. Isaac Jack Lévy y Juan Loveluck. *El ensayo hispánico*. Actas de *Hispanic Studies* 3. Columbia, University of South Carolina.

Lukács, Georg (1975). "Sobre la esencia y forma del ensayo". *El alma y las formas*. Barcelona: Grijalbo.

Martínez Estrada, Ezequiel (1942). *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Ed. Losada.

_____ (2005). *Nietzsche, filósofo dionisiaco*. Argentina: Caja negra editora.

Molley, Sylvia (2012). *Poses de fin de siglo. Desbordes del género en la modernidad*. Argentina: Eterna Cadencia Editora.

Mir Dupouy, Violeta (1956). *Don Enrique Molina G. como ensayista*. Memoria de prueba para optar al título de Profesora de Estado en la asignatura de Castellano. Universidad de Concepción. Escuela de Educación.

Rancière, Jacques (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Chile: Lom ediciones.

_____ (2009). *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. Argentina: Eterna Cadencia Editora.

_____ (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

_____ (2013). *La lección de Althusser*. Chile: Lom ediciones.

Onfray, Michel (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona: Ed. Anagrama.

Conférences de la Université Populaire de Caen. Upc.michelonfray.fr.

Ossandón Buljevic, Carlos (2008). “La modernidad como *experiencia* en América Latina”. Olga Grau / Patricia Bonzi (editoras). *Grañas filosóficas. Problemas actuales de la filosofía y su enseñanza*. Chile. Cátedra UNESCO de Filosofía. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile.

_____ (2017). “Modernismo literario y antipositivismo en América Latina”. Patrice Vermeren / Carlos Ruiz (eds.). *Política, igualdad, emancipación. Escenas filosóficas en América Latina y Francia*. Ecos-Conicyt. Próxima publicación en Editorial Universitaria.

_____ (2016). “Ensayismo y destino en Enrique Molina”. *Literatura y Lingüística*. N. 34. Universidad Cardenal Silva Henríquez.

Oviedo, José Miguel (1990). *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza Editorial.

Ramaglia, Dante (2017). “Alejandro Korn y la “normalización” de la filosofía”. *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Ed. Clara Jalif de Bertranou. Mendoza: Colección Cuadernos de Cuyo

Rodó, José Enrique (1968). *Ariel*. México: Editorial Porrúa.

_____. (1923). *Motivos de Proteo*. Barcelona: Editorial Cervantes.

Silva Rojas, Matías (2009). “Normalización” de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar”. *Revista Universum*. V. 24. N. 2. Universidad de Talca.

Skirius, John, compilador (1981). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vrsalovic, Stefan (2016), *Francisco Romero: ¿apertura o cierre de la filosofía latinoamericana?* Inédito. Trabajo elaborado en el marco del Doctorado en Filosofía, Universidad de Chile.