

VALENTÍN LETELIER Y EL DESPLAZAMIENTO DEL ECLECTICISMO

PABLO SOLARI

Universidad de Chile, Chile 

psolari@gmail.com

ORCID: 0009-0001-2478-3498

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 205-232

Recibido: 21-01-2025 • Aceptado: 06-05-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.77560

VALENTÍN LETELIER Y EL DESPLAZAMIENTO DEL ECLECTICISMO

VALENTIN LETELIER'S DISPLACEMENT OF ECLECTIC PHILOSOPHY

Pablo Solari

Universidad de Chile, Chile

RESUMEN

Suponiendo el predominio de la escuela francesa del eclecticismo espiritualista en Chile entre 1845 y 1886, el objetivo central de este artículo es mostrar la demolición hecha por Valentín Letelier de lo que llama eclecticismo (confusión de teología, metafísica y ciencia en los principios de la enseñanza) en su *Filosofía de la educación* (1892/1911/1927). Rechaza a esta corriente porque inhibe el desarrollo coherente del intelecto y deteriora la virtud cívica bajo la política liberal del empate entre fuerzas políticas. Esta crítica compromete una transformación del discurso rector del estado docente en sus bases filosóficas, coherente con una torsión histórica del proyecto político republicano en una dirección que supone a la vez democratización, expansión del Estado sobre bases tecnocráticas y contención de los movimientos obreros. Más allá de esta inscripción histórica, el texto propone una lectura sobre el sentido filosófico de la crítica de Letelier como rescate de la temporalidad y la gravedad del pensamiento.

Palabras clave: positivismo, educación, institucionalidad, política, universidad.

ABSTRACT

Assuming the predominance of French philosophical school of eclectic spiritualists, in Chile between 1845 and 1886, the main purpose will be to show the demolition by Valentín Letelier of what he calls 'eclecticism' (confusion of theology, metaphysics and science in the principles of teaching) in his influential *Philosophy of Education* (1892/1911). It rejects this line of thought because it

inhibits the coherent development of the intellect and deteriorates civic virtue under the liberal policy of the tie between political forces. This critique compromises a transformation of the chair discourse of the teaching State at the level of its philosophical bases, coherent with a historical twisting of the republican political project in a direction that supposes at the same time democratization, expansion of the State on technocratic basis and the containment of the workers' movements. Beyond this historical inscription, the paper proposes an insight on the philosophical sense of Letelier criticism as a rescue of the temporality and the gravity of thought.

Keywords: positivism, education, institutions, politics, university.

1. Presentación

RI No hay consenso sobre el predominio institucional, durante el segundo tercio del siglo XIX, del espiritualismo ecléctico en la práctica filosófica latinoamericana. Bajo el influjo de Gaos (1943) y Zea (1949; 1976), el tiempo comprendido entre la influencia del iluminismo (o más precisamente, de la ideología) y aquella del positivismo suele designarse todavía, si no se lo omite (Nuccetelli, Schutte y Bueno 2010), con etiquetas equívocas y no estrictamente filosóficas como romanticismo y liberalismo (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009; Beorlegui, 2010). No obstante, un conjunto de estudios históricos a escalas nacionales (Francovich, 1945; Ardao 1968 [1950]; Salazar Bondy, 1954; Láscaris, 1965; Roig, 1972; Paim, 1991; Ruiz, 1975, 1976, 1991 y 2013; Sánchez, 1991, 1992 y 2010) así como a nivel latinoamericano (Sasso, 1998, González Guadarrama, 2004 y 2012; Biagini 2013), justifican el reconocimiento de una hegemonía del eclecticismo espiritualista francés en el ápice del siglo XIX, desplazada luego por el positivismo en el último tercio, pero no sin dejar huellas.

Carlos Beorlegui (orientado por la etiqueta romanticismo historicista) afirma que “en Hispanoamérica, la presencia del eclecticismo se hace visible en múltiples autores de modo secundario, aunque no parece que se diera ningún filósofo que basara su pensamiento directamente en las teorías de Víctor Cousin, excepto en el Brasil” (2010, p. 238). Aparte de lo inexacto del enunciado, destaquemos la condición secundaria del eclecticismo, pues, efectivamente, las voces más significativas hacia la mitad del siglo XIX (Bello, Rodríguez, Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Varela, Luz y Caballero u Hostos) se desmarcan con mayor o menor vehemencia y explicitud de aquella escuela. La fuerza del eclecticismo reside en su predominio institucional mediante figuras que ejercen control sobre las prácticas filosóficas desde las instituciones educativas, dejando sus rastros en manuales, programas de estudios,

nombramientos y, en general, en la organización de la educación pública en las repúblicas nacientes. Luego, la producción filosófica más original tenderá a moverse en contrapunto al marco institucional ecléctico (González Guadarrama, 2012, p. 297).

Suponiendo el predominio ecléctico en Chile entre 1848 y 1886, el objetivo central del texto es mostrar el desplazamiento filosófico e institucional de esta matriz hecha por Valentín Letelier. En su *Filosofía de la educación* critica bajo el nombre de eclecticismo una confusión, históricamente dominante, entre teología, metafísica y ciencia en los principios de la enseñanza, pues esta confusión inhibe el desarrollo coherente del intelecto y deteriora la virtud cívica mediante la política liberal del empate entre fuerzas políticas. Esta crítica se inscribe en una transformación del discurso rector de la educación pública que fundamentará su expansión durante el siglo XX hasta que la dictadura de Pinochet y el retorno del liberalismo en la posdictadura proceden a su destrucción para promover mercados educativos (Ruiz, 2010).

Esta resignificación discursiva es coherente con una torsión en el proyecto histórico de la república en una dirección que supone, a la vez, democratización, expansión del Estado sobre bases tecnocráticas y contención de los movimientos populares y obreros en alza. Los detalles históricos de este proceso quedan fuera del foco de este artículo, centrado en el discurso filosófico de Letelier (rector de la Universidad de Chile entre 1906 y 1913). La lectura de su crítica quiere aportar a la comprensión de su rol estratégico en el desplazamiento de la matriz ecléctica. Lo esencial de esta lectura reside en el sentido filosófico del rechazo al eclecticismo, cifrado en la reivindicación de la temporalidad y en lo que Deleuze y Guattari denominan la gravedad del pensamiento, como claves de una inversión de la subordinación política de la filosofía que marcan el discurso ecléctico.

2. *Eclecticismo como filosofía tutelar en Chile*

2.1. El eclecticismo espiritualista francés

Carlos Ruiz (1975, 1976 y 2013) y Cecilia Sánchez (1992; y Ruiz 1991) han documentado y analizado el desplazamiento, en la práctica institucional de la filosofía en Chile, de la ideología, por la influencia del eclecticismo decimonónico francés cuyas figuras principales son Pierre Laromiguière y Victor Cousin. Simultáneo a la publicación en 1830 de *Elementos de ideología* por Ventura Marín y José Miguel Varas, profesores del Instituto Nacional, el francés Jean Antoine Portès propone un programa de filosofía para el Liceo de Chile basado en los cursos dictados por Laromiguière en París entre 1810 y 1811 (Hanish 1968, p. 90). En 1834 y 1835,

Marín publica *Elementos de filosofía del espíritu humano*, cuyo prólogo destaca una pluralidad de nuevas influencias, críticas de la ideología: la escuela escocesa del sentido común (Dougald Stewart), la escuela rousseauniana conservadora de Maine de Biran (Pierre-Paul Royer-Collard) y la recepción del idealismo alemán en Cousin. Andrés Bello aprueba este segundo libro, alabando la actitud ecléctica de “elegir a ninguna escuela en particular, conservando de ese modo la distancia debida respecto a cada una de ellas”, así como el “conocimiento profundo no de un sistema particular, sino de todas las sectas” y la elección de “los senderos más seguros y menos expuestos a inconvenientes” (Bello en Sánchez 2010, p. 39).

El eclecticismo de Cousin, impulsado por pensadores políticos de corte liberal-autoritario o doctrinario como Pierre-Paul Royer-Collard y François Guizot, propone “un tratado de paz sobre la base de concesiones recíprocas” entre sistemas filosóficos, bajo el supuesto de que “todos los problemas que puede proponer el pensamiento humano han sido sucesivamente elevados por los diferentes siglos y las diferentes escuelas” (Cousin, 1991, p. 22). El sentido y soporte filosófico de este programa no es estable a lo largo de la obra de Cousin (Whistler, 2023), pero en su *Introducción a la historia de la filosofía* (1828) supone que la “verdad absoluta” es la identidad entre “hechos interiores y hechos exteriores” como “dos órdenes de verdades” (p. 45). La historia refleja la naturaleza humana, accesible inmediatamente por la reflexión del sujeto sobre sí mismo, interpretada como introspección.

Esta “identidad entre psicología e historia” (p. 70) muestra “en todas partes, en cada una de las grandes épocas de la historia de la filosofía, el sensualismo y el idealismo, el escepticismo y el misticismo desarrollándose recíprocamente y en un orden casi invariable” (1864, p. 521). La comprensión de cada sistema requiere comprender la cadena (1991 p. 21) de antecedentes y consecuencias cuyo despliegue excede al pensador individual en una historia dividida en épocas por el predominio de uno u otro. Luego, el acceso a cada sistema requiere comprender el conjunto de su historia entendida como “el desarrollo necesario de una necesidad [*besoin*] real del pensamiento” (p. 22).

Cousin propone “absolver” a la filosofía del presunto desprestigio originado tras los ataques de Napoleón y la Restauración, así como por el clima escéptico resultante de la lucha entre sistemas: “La historia de la filosofía es la culminación de la historia [...] es [...] la historia de la historia”. (p. 86). Se propone como solución histórica necesaria, no sólo al conflicto interno entre “sensualismo” (anglo-francés) e “idealismo” (alemán) como sistemas opuestos contenidos en la filosofía cartesiana (Cousin 1991, p. 341), sino más esencialmente entre teocracia y filosofía:

La filosofía hoy no tiene más que una de tres cosas que hacer: o abdicar, renunciar a la independencia, volver a la antigua autoridad, volver a la Edad Media; o seguir agitándose en el círculo de los sistemas desgastados, que se destruyen unos a otros;

o, finalmente, sacar a la luz lo que hay de verdadero en cada uno de estos sistemas, y componer a partir de ellos una filosofía superior a todos los sistemas, que los gobierne a todos dominándolos a todos, que ya no sea esta o aquella filosofía, sino la filosofía misma, en su esencia y en su unidad. (Cousin, 1841a, p. 444)

La composición de filosofía moderna y dogma religioso descansa en que “todo pensamiento implica una fe espontánea en Dios y no hay ateísmo natural” (p. 159). Pues el yo que se diferencia a sí mismo en la reflexión presupone el “pensar espontáneo e instintivo” (p. 155) que es “pensamiento en sí, absoluto, razón eterna [...] afirmación absoluta de la verdad sin reflexión, inspiración, entusiasmo” (p. 153), reconstruido luego en su forma, radicalizando la reflexión, como saber filosófico. El espiritualismo ecléctico aparece como una implosión de la filosofía moderna, una clausura o torsión sobre sí misma que termina imposibilitando todo movimiento posterior.

Varios historiadores (Bréhier 1948; Ardao 1968; Goldstein 2008 y Vermeren 2009) han destacado la subordinación política de la filosofía como esencial al eclecticismo espiritualista. La política no es objeto ni analogía, sino modelo (Adorno, 2005, pp. 37-38) del pensamiento. El eclecticismo no debe entenderse “como una doctrina constituida, que luego serviría a propósitos no filosóficos; participa, tanto en su modo de elaboración como en su arquitectura conceptual, del paradigma político” (Vermeren, p. 36, cf. Ardao, 1950, p. 18). Para Cousin, si “las doctrinas exclusivas son en la filosofía lo que los partidos son en el Estado”, el eclecticismo propone “sustituir su acción violenta e irregular por una dirección firme y moderada que emplea todas las fuerzas, no descuida ninguna, pero no sacrifica a nadie el orden y el interés general” (1841b, p. 151). El eclecticismo es la “moderación en el orden filosófico [...] es la filosofía necesaria del siglo” (1991, pp. 363-364).

Esta analogía remite sincrónicamente a la monarquía constitucional de Luis Felipe de Orleans (1830-1848): “La carta francesa contiene todos los elementos opuestos fundidos en una armonía más o menos perfecta, el espíritu de la carta es [...] un verdadero eclecticismo” (1991, p. 363). Sincronismo que responde al elemento conservador en la interpretación de los doctrinarios franceses sobre la crisis histórica del siglo XVIII que culmina en la Revolución francesa, como una “separación del orden espiritual y del orden temporal” en que “por primera vez, quizás, el orden espiritual se desarrolla totalmente aparte”, pues “la filosofía nunca había aspirado tanto a regir el mundo ni le había sido tan extranjero”, deviniendo así el “espíritu humano, verdadero soberano [...] poseyendo un poder casi absoluto” (Guizot 1985, pp. 301-302)¹.

¹ Hume observó en 1742 que “parties from principle, especially abstract speculative principle, are known only to modern times, and are, perhaps, the most extraordinary and unaccountable phenomenon, that has yet appeared in human affairs” (2021, p. 68).

2.2. ¿Filosofía escocesa o eclecticismo?

Frente a la interpretación del predominio ecléctico, siguiendo a Walter Hanisch (1968), Iván Jaksic sostiene que la corriente filosófica dominante es la filosofía escocesa del sentido común, de la que el eclecticismo espiritualista de Cousin sería una versión francesa (p. 60).

El impacto de la introducción de la filosofía escocesa en Chile es enorme. Determinó el curso futuro de la disciplina, tal como en la Francia de la década de 1820 la filosofía escocesa desplazó a la Ideología. En Chile, la escuela escocesa ofrecía una filosofía moderna que, a pesar de las posturas más extremas, era [...] compatible con las creencias religiosas. Esta aproximación permitía a los filósofos trabajar [...] sin ofender al dogma. (Jaksic, 2013, p. 57)²

La tesis de un predominio de la escuela escocesa es formalmente plausible, pues esta combina una innovadora e influyente recepción antiempírica de la filosofía moderna de la reflexión, que rechaza la mediación de las representaciones o ideas en la percepción (distinguiéndola de la sensación) así como la prioridad de la revelación sobre la razón, defendiendo filosóficamente la racionalidad de la creencia en Dios como consecuencias de las disposiciones naturales de la mente humana, antes que argumentando en favor de la existencia de Dios (Tugby, 2004). Sin embargo, aunque ejerce una influencia en Chile (como en Alemania, Francia y Estados Unidos), no es sostenible asignarle el rol de matriz dominante.

Primero, porque el eclecticismo francés, aunque tiene a la escuela escocesa como una de sus fuentes, no se puede reducir a una versión de la escuela escocesa. Si la influencia decisiva de Cousin es el idealismo alemán (especialmente Hegel y Schelling), la doctrina de la espontaneidad originaria de pensamiento tiene consecuencias que exceden a la filosofía del sentido común. Cousin dirige críticas explícitas a Reid desde esta perspectiva: “ausencia de fuerza especulativa, la falta de amplitud, de rigor y de precisión”, pues, si bien

el sentido común es a la vez la base de la ciencia y el punto de retorno [...] no debe confundirse [...] con el desarrollo ilimitado de la reflexión en todas las direcciones, sin más límites que los de las fuerzas de nuestra naturaleza. (Cousin 1991, p. 328)

² Esta visión se puede encontrar también en la enciclopedia electrónica en filosofía de la Universidad de Stanford: <https://plato.stanford.edu/archIves/win2023/entries/philosophy-chile/>

El reconocimiento de la dimensión histórica está también ausente en la escuela escocesa como intrínseca al pensamiento. Por otra parte, una ponderación de la recepción del empirismo de Berkeley en el pensamiento de Bello y, especialmente, el sentido simbólico concedido a la percepción, muestra que “no hay nada esencial en común con la filosofía escocesa del *common sense*” (Ruiz, 1975, p. 29).

Segundo, Jaksic no considera la posibilidad de una filosofía construida desde el punto de vista de sus efectos institucionales y no solo utilizada por su funcionalidad para ciertos objetivos sociopolíticos. Importa a Jaksic reconstruir las condiciones de conformación de la filosofía como campo autónomo y profesional, lo que equivale a despolitizar o enajenar su ejercicio, al menos en su forma explícita y directa, de los conflictos que marcan el presente histórico. En este punto, la interpretación coincide parcialmente con el rol que asignan al eclecticismo Ruiz y Sánchez, pero el funcionalismo asumido por Jaksic distingue externamente entre ideas y realidad, fallando en captar su imbricación o su dialéctica (Goldmann, 1984, p. 48; Williams, 1997, p. 99). Como observa Vermeren, evitar la reducción de los agentes “a no ser más que políticos [...] sin considerar la especificidad de su condición filosófica” (2009, p. 31) requiere una “historia inextricablemente política y filosófica de la filosofía” (p. 35).

El eclecticismo como “política de la filosofía” basada en “la instauración de la enseñanza *laica* en la Francia del siglo XIX” (Vermeren, 2009, p. 177), identifica “dos polos principales que limitan los caminos de la reflexión filosófica [...] las instituciones de enseñanza y la historia de la filosofía” (p. 211). Cousin distingue un sentido académico de la filosofía y otro como “materia de enseñanza pública dada a los jóvenes en nombre del Estado”, o entre la filosofía “en sí misma” y la filosofía “en su relación con la sociedad” (1977, p. 28). La primera es el saber filosófico que “por su propia sublimidad [...] es la gloria y el pantano del espíritu humano”, pues en ella se mezclan “verdades eternas y opiniones particulares”, siendo estas últimas “los diferentes sistemas [y] escuelas que los siglos producen, renovándose, perfeccionándose. La historia de estos sistemas [...] contiene las lecciones de mayor [...] en la enseñanza superior” (p. 28). La enseñanza filosófica escolar implica la posibilidad de discernir “esas grandes verdades, más numerosas y luminosas que lo que uno cree, que alcanzan un consentimiento natural” y componer “una doctrina admirable que ningún filósofo puede reivindicar como su propiedad particular, y que importa depositar, desde la juventud, en la inteligencia de todos” (p. 29).

Si el profesor primario moraliza a los pobres con una educación religiosa ajustada para inculcar valores imprescindibles de la ciudadanía nacional pasiva, el secundario inicia a la juventud de las élites en los límites inevitables del libre pensamiento en el archivo abreviado de una historia de la filosofía, concluida y sabida como totalidad. Si la filosofía es “remate de los estudios secundarios, y reina como disciplina en el sistema de formación de las élites sociales”, marca también

la superioridad de quienes muestran las “capacidades y conciencia subjetiva para abordarla” (Vermeren, 2009, p. 190; cfr. Goldstein 2008).

La filosofía universitaria retoma la metafísica bajo el “reordenamiento en perspectiva de un recorrido histórico” (Vermeren, p. 213), pues la “historia de la filosofía: esto es la filosofía misma” (Cousin, 1872, p. 14), quedando “más allá de todo compromiso filosófico, político y religioso [...] como discurso puro de la razón sobre sí misma” y convirtiendo al filósofo en un “profesional celoso” que sigue un imperativo estatal del perfeccionamiento y transmisión del concepto y de los valores absolutos en “un campo cerrado donde se enfrentan libremente las doctrinas, sin que el cuerpo social sea por ello afectado de modo alguno” (p. 183). Justamente el funcionalismo no puede captar el tipo de filosofía (o, quizás, más bien, contrafilosofía) subyacente en las opciones institucionales necesarias para neutralizar al pensamiento y contenerlo en los goznes del proyecto liberal-autoritario.

2.3. Briseño y Bello: instalación del eclecticismo.

La reestructuración de la práctica filosófica según el paradigma ecléctico se ve reflejada en la evolución de las directrices sobre la enseñanza de la filosofía en la secundaria, clave para determinar la hegemonía de una escuela filosófica, según el mismo Jaksic. En 1837, el rector Montt ordena que Antonio Varas reemplace a Ventura Marín en la clase de filosofía del Instituto Nacional. Varas “enseñó la sicología i la lójica por el tratado de filosofía del literato francés Eujenio Gérúzez” (Amunátegui Solar, 1895, pp. 42-43). En 1833, Eugène Gérúzez, discípulo del ecléctico Jules Villemain y catedrático de elocuencia, habría publicado un *Cours de Philosophie*, para la obtención del bachillerato, con aprobación del Consejo Real. En 1838, la segunda edición francesa fue traducida al castellano en la mismísima Francia como *Nuevo curso de filosofía para uso de los colegios*. Este curso se divide en psicología, lógica, moral y teodicea (acatando la prescriptiva de Cousin que reemplaza la división previa en ideología, gramática filosófica y lógica), cerrando con un breviario de historia de filosofía. Montt había sido distinguido en 1826 por Lozier como el “primero de la clase de filosofía” (p. 8), de modo que el nombramiento de Varas no podía ser filosóficamente ingenuo, marcando abruptamente una redirección del tránsito oficial en filosofía.

La temprana traducción castellana del libro de Gérúzez en Francia tampoco es anecdótica. En el prefacio a la quinta edición, este autor señala que su manual

parece haber hecho algunas conquistas, y apenas me atrevo a decir que, traducido al español, fue a no sé qué provincias de la América del Sur para plantar los

gérmenes de la doctrina que los enemigos de toda filosofía incriminan en Francia bajo el nombre de eclecticismo. Este favor, al menos persistente, me lleva a creer que, al abordar los problemas difíciles, no he excedido los límites dentro de los cuales los espíritus filosófico y religioso pueden siempre estar de acuerdo. (Géruzez, 1846, p. VII)

Esta traducción (publicada por una imprenta con sello real) sugiere que la exportación del eclecticismo puede haber sido parte de una estrategia geopolítica de la monarquía de Julio. Esta operación es coherente con la propagación de la idea de la América-Latina por agentes del gobierno francés entre intelectuales latinoamericanos (Ardao 1986; Rojas Mix 2017), expresada singularmente por Michel Chevalier en sus *Cartas sobre la América del Norte* (1836), donde distingue entre Europa latina-católica y otra teutónica-protestante que se repite en América y que asigna el liderazgo del “grupo latino” en ambos continentes a Francia; nación que no solo debe “despertarlos del letargo en que están sumidos” porque “no están todavía en estado de bastarse a sí mismos” sino también porque “nuestro protectorado ha sido aceptado por ellos” (en Á. García, 2020, p. 246). Ninguna diplomacia cultural de este alcance puede atribuirse a la escuela escocesa.

En 1845 y 1846, Ramón Briseño, profesor de filosofía en colegios privados y de derecho canónico en el Instituto Nacional, publica (bajo pseudónimo) su *Curso de filosofía moderna. Para el uso de los Colegios Hispano-Americanos, y particularmente para los de Chile: Extractado de las Obras de Filosofía que Gozan Actualmente de mas Celebridad*. Si bien se orienta por la preceptiva ecléctica (partición en psicología, lógica, filosofía moral y derecho natural), advierte en el prólogo que “semejante a la abeja que compone su panal del jugo de todas las flores”, su libro ha “reunido en un solo cuerpo doctrinal las ideas más útiles y claras”, nombrando a “Stewart, Locke, Cousin, Larromiguiere, Jouffroy, Destutt Tracy, Reid, Degerando y [...] al filósofo de nuestro suelo, Marín” (p. VII). Es decir, expresa una recepción heterodoxa del eclecticismo. El segundo volumen contiene una traducción corregida de la sección sobre historia de la filosofía del manual de Géruzez.

En 1845, Briseño sucede a Varas como profesor de filosofía en el Instituto, en 1846 es nombrado miembro de la Facultad de “Filosofía i Humanidades” y, en 1848, el Consejo de Facultad aprueba su *Curso* para la enseñanza en los colegios. En este mismo año, la estructura del “programa para la enseñanza i exámenes de filosofía” elaborado por el mismo Briseño, se apega a la ortodoxia ecléctica, constando de las siguientes partes: Introducción, Psicología, Lógica, Teodicea, Ética o Moral e Historia de la Filosofía. Ese año podría considerarse el inicio oficial del período ecléctico. En 1854 aparece la segunda edición del *Curso* de Briseño, en un único volumen, mucho más alineado con el programa de 1848 y, por tanto, con la versión más definitiva de la doctrina ecléctica. Un informe evacuado por Antonio

García Reyes y Salvador Sanfuentes para validar la continuidad del oficial de este manual, señala que esta versión ha “mejorado considerablemente a la primera” (1859, p. 251).

El final del período ecléctico sería 1886, año en que se retira Briseño y se introduce la enseñanza de la ciencia en la secundaria bajo el nombre de filosofía natural. En Francia, “el gran baluarte de la institucionalización cousiniana fue el plan de estudios de filosofía en el liceo de 1832, reafirmado en 1840 con solo las adiciones más pequeñas y luego básicamente sin cambios hasta 1874” (Goldstein, 2008, p. 192). Letelier testimonia que todavía en 1888

hubo que librar una verdadera batalla entre los que sosteníamos que la asignatura de filosofía debe reducirse a la lógica, esto es, a la filosofía de las ciencias, y los que pretendían, por una desconfianza instintiva y supersticiosa, mantener la antigua amalgama. (En Jaksic, 2013, p. 125)

Más allá de la divergencia sobre la escuela dominante, Sánchez, Ruiz y Jaksic coinciden sobre la principalía censora de Andrés Bello. Según Ruiz, Bello pretende conciliar saber moderno y dogma religioso, lo que se expresaría en su sentencia “todas las verdades se tocan”, pronunciada en el *Discurso de instalación* (1843). Prima, antes que una adscripción filosófica, una política de moderación ante la filosofía para ajustarla a los límites del orden republicano autoritario católico. Esto supone el diagnóstico ecléctico de la filosofía como “campo todavía de agitaciones y contiendas, en que se disputan aún los principios fundamentales” en que “sistemas simultáneos i sucesivos se hacen guerra a muerte, i cuya historia no es más que una serie interminable de combates y ruinas” (Bello en Ruiz, 2013, p. 21). Luego, Bello hace filosofía con “la conciencia de que su cultivo entraña también un peligro político” (Ruiz, 1975, p. 21). Jaksic adhiere a la interpretación de Ruiz sobre el interés de Bello en la “moderación de la actividad filosófica” (2013, p. 61).

La tesis sobre el “ojo vigilante” de Bello fue enunciada ya por Isidoro Errázuriz y relativizada por Lastarria (1968, p. 125), indicando que era parte de la autocomprensión del período. Para Jaksic, el venezolano ejerció poder censor a través de la Universidad de Chile, siendo su principal interés la profesionalización de la actividad intelectual: “logró crear una institución de educación superior que se ubicaba por encima de los conflictos políticos, en la medida que era posible dada la dependencia respecto del gobierno” (2013, p. 89); “logró controlar de forma decisiva el campo, convirtiéndolo en una labor académica que evitara la defensa abierta tanto de la religión como de la política” y “puso su atención en la especialización como un medio para separar la filosofía de la abierta actividad política” (p. 61). Esta tesis se enmarca en una interpretación de la historia de la filosofía chilena basada en la (discutible) tensión entre críticos o comprometidos

y profesionalistas en torno a religión, educación y política (pp. 26-27). Nótese que la sola posibilidad de circunscribir el debate filosófico en la academia solicita una imagen típicamente ecléctica del filosofar.

Cabría matizar, no obstante, la tesis de Bello como principal figura tutelar en filosofía. Briseño tuvo una significativa porción de poder: fue censor de teatro, juez de menores, director de la Biblioteca Nacional, diputado, secretario de la Facultad de Filosofía y autor de la célebre *Estadística bibliográfica* (1862/1879). Ejerció censura por sobre el venezolano: por ejemplo, a propósito de la sección de fisiología en el texto de Rattier en 1848, alabada por Bello (Jaksić, 2013, p. 78; Vidal, 1965, p. 157). Es sabido que la obra filosófica de Bello mantiene una recepción heterodoxa del eclecticismo y es menos compatible con el dogma católico que el trabajo de Briseño. Su *Filosofía del entendimiento* expresa objeciones empiristas a la doctrina de Cousin y a la filosofía escocesa del sentido común (Bello 1948, p. 118 y ss.). Tiene menos apego disciplinario que el chileno³, pero estaba menos dispuesto a ceder en el giro representacional, imprimiéndole un original giro semiótico (Roig, 1982) basado en una tendencia empirista y una supervivencia del espíritu de la ilustración (Ruiz, 1975, p. 38) que delatan la orientación de su formación filosófica en Caracas, documentada en su *Análisis ideológica de los tiempos de la conjugación castellana* (Murillo 1986, p. 83 y ss.). Mientras, en su *Curso*, Briseño supone una facultad de contemplación ajena a la filosofía de Bello.

Acto del espíritu por el cual, dejando de mirar los fenómenos externos i de considerarse a sí mismo, dirige cuidadosamente la atención hacia la región de lo absoluto, de lo venidero y de lo perfecto, en virtud de esta facultad prodigiosa con que quiso dotarlo el Criador, que es en el orden intelectual lo que la oración en el moral, una elevación del alma ácia Dios, rompe el velo de las apariencias sensibles y contempla el orden eterno del universo; ve con los ojos corporales el movimiento i con los ojos del espíritu el motor de que proviene; i desprendiéndose de los vínculos que le atan a la tierra, percibe de antemano el tipo de verdad y de justicia, que algún día han de calmar la sed de ciencia i de felicidad que durante la vida la aquejan. (Briseño, 1854, p. 32)

En el campo educativo, Bello ejerció un rol menos soberano que lo sugerido por Jaksić: fue más “intelectual orgánico” (García de la Huerta, 2013, p. 148) responsable de elaborar síntesis discursivas para jefaturas políticas (como los Egaña y Bulnes, quienes idearon y promovieron el proyecto de la Universidad de Chile contra la curia liderada por Juan Francisco Meneses, pero también para Portales y para el monttvarismo) que “alto mando intelectual” (para seguir con Gramsci) del bloque oligárquico. Con todo, asumiendo la conflictividad en que se

³ “Briseño muestra más erudición que Bello en sus obras e incluso cita a Kant en la traducción francesa de Tissot” (Hanish, 1965, p. 65)

inscribe la génesis de las instituciones educativas republicanas (Encina, 1949, p. 409 y ss.) y los sesgos de la historiografía consensualista y liberal-autoritaria que la reconstruye (Fielbaum, 2022, p. 49 y ss.), cabe admitir que Bello simboliza el clima ecléctico expresado en su *Discurso de instalación*, en las directivas oficiales sobre la enseñanza de la filosofía y en el modelo de universidad ‘depósito’ y ‘propagadora’, supervisora del sistema escolar e instancia de debate restringido a sabios y letrados que se constituyen como tales desde modos de sociabilidad que reflejan múltiples jerarquías y violencias. Este modelo responde a la necesidad de difusión del saber moderno y apertura del espacio público republicano (Ossandón, 2013, p. 60), pero bajo el férreo control político y la censura religiosa en la improbable república católica.

3. Letelier: desplazamiento político del eclecticismo

Previo a exponer la crítica que Letelier dirige a lo que denomina eclecticismo en *Filosofía de la educación*, corresponde contextualizar los alcances de esta crítica en el desplazamiento de la matriz tutelar articulada por Bello desde el cuño ecléctico en su *Discurso de instalación* y expresado en el diseño del sistema educacional republicano inicial. Esta inscripción permite captar que el combate contra el eclecticismo –dada a la persistente autoridad y pese a la frontalidad de las objeciones filosóficas de Letelier– está plagado de modulaciones estratégicas y sutilezas tácticas.

Letelier no solo apoyó el golpe contra Balmaceda, sino que, radical, masón y bombero de primera hora, había forjado una sólida red de relaciones en la clase dirigente al paso de una brillante trayectoria en el Estado. Esto le permitió avanzar en la creación del Instituto Pedagógico e imprimir un sello positivista a la educación secundaria y a la enseñanza de la filosofía, con relativa independencia de las crisis políticas e incluso ante oposiciones internas desde la universidad. Pudo introducir reformas en programas y textos de estudios en el Consejo de Instrucción Pública y ser nombrado rector de la Universidad de Chile por Pedro Montt, aunque ello significó al presidente la caída de sus dos primeros gabinetes (Donoso, 1952, p. 97).

La política científicamente conservadora de Letelier ha sido justamente criticada por su sesgo antidemocrático y antipopular (Castillo, 2014). Cabe afirmar que su adscripción republicana esta tensionada “por el ideal sociológico de cohesión social y por un intento de clausura científica de la opinión y la lucha política a través de la acción [...] del Estado”, así como por una “preocupación central [...] por las élites y por la educación republicana, laica y secular de las élites” (Ruiz 2010, p. 35).

Sin embargo, después de 1891, Letelier rechazó el ensañamiento judicial contra los derrotados (Enríquez, 1957, p. 57), tomó distancia de la coalición oligarca (Letelier 1895, p. 88) y, a partir de “Los pobres” (1896), modifica su ingenuidad inicial sobre la estructura social (Letelier, 1886; Jobet, 1956), admitiendo una lucha de clases activada por el empirismo egoísta de la política burguesa y la consiguiente autoorganización de la clase obrera (Letelier, 1957 p. 138). Influenciado por Bernstein y Bebel, lidera el giro socialdemócrata del radicalismo en 1906 contra la opción liberal propuesta por Enrique Mac-Iver (Jobet, 1956, pp. 61-63). Bajo su rectorado se funda la Federación de Estudiantes de Chile, eslabón clave en los movimientos populares que desembocan en el momento constituyente de los veinte que permite a la Universidad de Chile en 1931 alcanzar autonomía presupuestaria y política (Mellafe *et al.*, 1992, p. 149 y ss.).

La defensa de Letelier de la educación pública y, especialmente, de la instrucción primaria obligatoria, se verificó directamente contra conservadores católicos como Zorobabel Rodríguez (Stuven, 2011), pero era imprescindible remover la empalizada ecléctica. Aquí no hay un solo punto de divergencia, sino una diseminación estratégica en que caben solapamientos y ataques indirectos.

Tácticamente, Bello es citado por Letelier en *Filosofía de la educación* a propósito de su gramática, aprobatoriamente dado el carácter inductivo de su método (1927, p. 518). Letelier toma partido públicamente en contra de las tesis de Domeyko, valorando el estatuto de 1842 y criticando la reforma de 1879, pues respondía, a su juicio, a una reducción economicista de la educación superior (Letelier, 1903). Reconociendo a Cousin como autoridad en educación, sin abordar su sistema filosófico, sostiene que la universidad debe promover internamente el debate crítico y eliminarlo en el resto del aparato educativo (1927, p. 513). Solo polemiza con Cousin por el programa de enseñanza filosófica escolar, rescatando la psicología (con fisiología), la moral (social), la historia (positivista) de la filosofía y, lo más importante, la lógica como metodología de la ciencia. Teología y metafísica, basadas en “hipótesis, creencias y suposiciones” (1927, p. 412), son excluidas porque no aumentan el conocimiento, sembrando escepticismo y sectarismo.

El desacuerdo con la matriz ecléctica asoma esencialmente en las relaciones entre universidad y política. Para Letelier, la universidad obedece a una ley que no entra en transacciones con el control político, sino que precede a la política y viene de las “necesidades de la cultura”. Frente a la conocida obsecuencia con que se cierra el *Discurso de instalación*, Letelier considera que el desarrollo de la universidad puede y debe ir más allá de los límites trazados por el poder político: “No son las universidades instituciones artificiales de los gobiernos. [...] la enseñanza superior [...] se desarrolla [...] conforme a las necesidades de la cultura lo exigen” (1927, p. 479). Si la democracia republicana debe organizar la instrucción bajo una única filosofía y si la universidad debe asegurar tal unidad, las

declaraciones del *Discurso* de Bello sobre las ciencias y la literatura o la presencia de las ciencias eclesiásticas en la universidad, son inaceptables; también la imagen de universidad-depósito-y-propagadora frente a otra productora de saber: pero, veremos, la objeción esencial es el encapsulamiento político del pensamiento y su consiguiente pérdida de gravedad.

4. Letelier: crítica filosófica del eclecticismo

La crítica del maulino Valentín Letelier al eclecticismo en *Filosofía de la educación* se inscribe en una argumentación para defender lo que denomina un “sistema integral de educación positiva” fundado en la enseñanza de la ciencia (1927, p. 179). Si la instrucción debe ser una y homogénea, es necesario que se inspire en una filosofía general o fundamental. Siguiendo a August Comte, afirma que solo hay tres filosofías fundamentales –teología, metafísica y ciencia–, pues no hay más que tres modos de explicar el mundo: seres sobrenaturales, causas ocultas y leyes observables. El eclecticismo designa la filosofía implícita en el sistema clásico de instrucción, en decadencia, pero prevaleciente, que debe ser reemplazado:

La escuela clásica es en la instrucción la aplicación de esa filosofía ecléctica, que, para no romper con la teología, que le inspira el respeto de la ancianidad, ni con la ciencia, que se impone con la evidencia de sus verdades incontestables, trata de conciliar la una con la otra, de mantenerse a modo de suprema directriz de ambas, y de evitar los choques de la primera con el espíritu naciente del siglo, y los choques de la segunda con el espíritu sobreviviente del pasado. (p. 206)

Esta educación imperante tiene como eje las lenguas y autores clásicos, agregando el conocimiento de matemáticas y ciencias naturales de modo inorgánico o carente de principio. Es una educación literaria orientada al cultivo de la oratoria y del buen gusto. Letelier evita dirigir directamente sus críticas a algún autor particular –fuera de una alusión a Rollin–. El clasicismo, reconoce Letelier, “ha prestado a la edad moderna un servicio inapreciable” por cuanto “desde el día en que se rompió la unidad religiosa [...] el estudio de las letras se impuso como un avenimiento entre todas las sectas” (p. 190). Una vez que surge la nueva doctrina positiva para restaurar el orden, el sistema clásico opone resistencia y aparece como una posibilidad por sí mismo: “el sistema clásico, *modus vivendi* entre doctrinas antagónicas que, para no ofender a ninguna, prescinde de todas ellas y reduce la instrucción a una simple preparación literaria, se impuso a los repúblicos más tolerantes” (p. 190).

La anarquía mental necesaria para disolver las certezas teológicas, pertenece al pasado. Si fue necesaria “la más absoluta libertad”, en la “Edad Contemporánea, encontrada ya la filosofía definitiva, la de la ciencia, [...] se necesita adoptarla como base exclusiva y general de la enseñanza, a fin de reestablecer la unidad” (p. 657). Luego, en rigor, la contemporaneidad es todavía un tiempo irresoluto, transitorio o suspendido, que tiene su propia filosofía, que Letelier llama eclecticismo, pues “ninguno de los sistemas de filosofía predomina [...] el intelecto contemporáneo se encuentra inspirado por una filosofía ecléctica formada por la amalgama de las tres [...] Todos tenemos algo de teólogos, algo de metafísicos y algo de científicos” (p. 204).

Si en el eclecticismo todos los sistemas son equivalentes y compatibles, no hay jerarquías u orden, para Letelier hay razones para inclinarse por uno de ellos. No solo el sistema positivo sería socialmente más útil y permite fundar un sistema homogéneo de instrucción pública (1927, p. 273 y ss.): “a diferencia de las doctrinas metafísicas, que se contradicen, chocan y se eliminan recíprocamente” (p. 461). Más esencialmente, el eclecticismo ignora el progreso como “ley del desenvolvimiento humano” (p. 275) que “no está en la mano del hombre impedir o neutralizar”, pues las “necesidades de la cultura” responden a una ley “semejante a las de la naturaleza” (pp. 274-275), una ley fundamental: si “las sociedades [...] se han emancipado en parte del régimen tradicional, es porque en parte se han ya sometido a un régimen nuevo” (p. 160).

Esta crítica positivista al eclecticismo no remite directamente a la corriente filosófica espiritualista, que podría interpretarse como extensión ilegítima del anarquismo metafísico. La ontología del presente que propone Letelier en *Filosofía de la educación*, supone desarrollos previos que remiten a *De la ciencia política en Chile* (1886) y *¿Por qué se rehace la historia?* (1888). En el primer libro, se puede hallar la inquietud ante un presente que amenaza con eternizarse. Esta inquietud combina una doble consideración contra el principio ilustrado revolucionario y contra al teológico conservador. En el otro, encontramos una distinción entre experiencia histórica del progreso y ley natural del desarrollo de las sociedades, que tiene estatus especulativo, abriendo la posibilidad de un presente que suspenda o derogue el avance del tiempo, haciendo imperceptible el sentido de la historia. Por cierto, estos argumentos tienen antecedentes significativos en la filosofía de Comte (1839, p. 82 y ss.; 2004, p. 121; 1877, p. 399).

Luego, ‘eclecticismo’ designa en Letelier la manifestación —en una filosofía de la historia como el positivismo— de la irreductibilidad de la duración o ‘temporeidad’, es decir, del “estado transitorio en que la mente se encuentra” (1927, p. 316). Un residuo histórico no contemplado en el ideario moderno de progreso histórico. O, más bien, una magnitud idéntica a tal historia, pero de signo contrario, un peligro inscrito en ella, una obstinación, en que las fuerzas contrapuestas que la movilizan se neutralizan y, extenuándose, acaban por paralizarla.

Este aspecto, veremos, es clave para leer el sentido filosófico de dicha crítica. Letelier parece haber pensado que este estado es insoportable o insostenible para el espíritu y que toda lucha contra el eclecticismo es una lucha del espíritu por su propia posibilidad. El eclecticismo genera estragos sobre la posibilidad misma de constituir al sujeto como entendimiento o inteligencia unificadora: “toda confusión, toda duda, toda lucha interna del espíritu, son ocasionadas en general por la dificultad que siente para asimilarse dos o más nociones heterogéneas” (p. 414).

Letelier asume, entonces, una estructura normativa del sujeto como principio de unidad que, si bien no se basta a sí mismo, debe controlar el proceso social de su constitución. El concepto de “educación refleja” es el nombre del fundamento de ese proceso que, como fondo constante, acontece fuera de régimen o contexto institucional: “la sociedad vive enseñando y el hombre vive aprendiendo” (p. 8). De ahí que la homogeneidad de los contenidos asimilados en el aprendizaje sea esencial para asegurar la necesaria función de unidad del sujeto y requiera de dirección política.

Solo el régimen educativo de la ciencia positiva puede satisfacer el imperativo de unidad constitutivo sin atentar contra la libertad y, por tanto, fundar la obligatoriedad de la instrucción pública. Se sigue que la orientación correcta en la propia posición histórica es esencial para satisfacer las necesidades espirituales en la instrucción. Es necesario ilustrar a las inteligencias en la verdad histórica sobre sí mismas que supone una perspectiva filosófica, ante todo, una historia de la filosofía:

la historia de la filosofía forma la parte más importante de la historia del desenvolvimiento intelectual, [...] rama principalísima de la sociología. [...] A la historia de la filosofía debe la filosofía misma una de sus verdades más fundamentales, cual es que el espíritu humano empieza sus investigaciones con métodos subjetivos, que dan lugar a mil religiones y sistemas contradictorios, y las adelanta y perfecciona con métodos objetivos, que lo encaminan derechamente a las ciencias. (p. 412)

La atrofia del sujeto y sus poderes intelectuales bajo el eclecticismo tiene efectos morales y políticos. Con sus perniciosos efectos sobre la función unificadora del entendimiento, atenta contra la posibilidad del cultivo de la virtud cívica, esencial para el autogobierno democrático. La dificultad por asimilar doctrinas heterogéneas acaba por dividir al sujeto entre los grandes partidos teológico y científico, solicitando una decisión que se origina en una vacilación fundamental:

una filosofía heterogénea, formada de unos cuantos dogmas teológicos, de algunas conclusiones ergotísticas y de una peregrina psicología [...] no es la más propia para deshacer el caos social en que vivimos. [...] esta filosofía [...] sujetándolo

todo a discusión y sugiriendo pie de prueba para todos los sistemas, hace vacilar todas las creencias y forma espíritus vanos, vacilantes y sin fe. (p. 215)

Para Letelier “en el presente estado mental, no hay espíritu honrado alguno que pueda preciarse de permanecer fiel a la pureza de una doctrina” (p. 158). En esta impureza del presente, el sujeto es reclamado por lealtades contradictorias y, obligado a la traición, arruina su integridad. A la heterogeneidad de la educación ecléctica cabe atribuir “las incertidumbres de juicio, la falta de fe y de perseverancia, las flaquezas de ánimo, el miedo a las reformas radicales y los transfugios, renegaciones y apostasías [...] que aquejan el carácter del hombre contemporáneo” (p. 160). Luego, el eclecticismo tiene la singular textura del simulacro pues “no ha conseguido más que crear al espíritu contemporáneo una situación artificialmente falsa” (p. 159).

Si bien Letelier se cuida de referir a la escuela de Cousin, transita sin solución de continuidad a la dimensión política para conectar eclecticismo y monarquía constitucional: “porque antes se suponía que la divinidad [...] gobernaba arbitraria y despóticamente; pero desde que la ciencia descubrió las leyes de la naturaleza, el eclecticismo empezó a enseñar que la providencia obra respetándola” (p. 206). La política se enreda en un contratiempo que desorienta al pensamiento y confunde las identidades, llevando a una parálisis conveniente a las fuerzas retrógradas de la historia: “se nota en el fondo de la política ordinaria de cada Estado una esencia de transacción ecléctica entre tendencias opuestas” (p. 190).

Esta consecuencia política del eclecticismo se desarrolla en “Ellos i nosotros, o sea los liberales y los autoritarios” (1895). Letelier observa la fragilidad de la distinción entre partidos: “todos somos más o menos conservadores y más o menos liberales” (p. 12). Desde su posición militante, manifiesta la urgencia de disponer de un criterio de distinción, en una época en que el conservadurismo se presenta tácticamente al público levantando banderas de libertad y denunciando el autoritarismo en la política de fortalecimiento del Estado y la instrucción pública.

Letelier supone una concepción positivista de la política que rompe con intuiciones liberales, rechazando la libertad como principio absoluto, pues la política debe “desarrollar [...] el orden satisfaciendo las necesidades sociales” sea por la autoridad sea por la libertad. Luego, “no es poner tachas a una política [...] decir que [...] viola la libertad, si a la vez no se demuestra que es contraria a tales necesidades” (1927, pp. 673-674). Si “es tan indispensable la libertad para desarrollar las facultades humanas como lo es la autoridad para satisfacer las necesidades sociales” los radicales, sostiene, “nunca, hasta nuestros días, pensamos en suprimir alguno de los dos principios para dejar el otro como único fundamento del Estado” (1895, p. 24).

Letelier distingue una dimensión espiritual de las necesidades sociales y, de hecho, la necesidad fundamental de las sociedades modernas es espiritual, es

la adhesión común a una filosofía pública: “cuando la industria y el comercio [...] invitan a los pueblos a la confraternidad universal, solo las doctrinas los separan y los dividen” (p. 675). El progreso material es compatible con una permanente división espiritual, pero “la sociedad es tanto más perfecta cuanto más uniformes son las doctrinas dominantes” (p. 657) y la historia presiona por una nueva unidad bajo la égida de la ciencia.

Habiendo despejado la retórica individualista de los librecambistas que opone abstractamente libertad individual y acción estatal, el problema fundamental es arbitrar la lucha entre poderes sociales o partidos, concretamente, entre teocracia y república. La política es pugna entre fuerzas espirituales. Letelier afirma que “con un poco, muy poco de filosofía se puede tener toda la luz necesaria para aclarar la duda” (1895, pp. 10). Si la equivalencia teología = orden absoluto = pasado se opone a la equivalencia entre ciencia = progreso u orden progresivo = futuro, concluye que los defensores del “desarrollo de la cultura y de las facultades humanas son liberales, [...] los que sustentan la política adversa son conservadores” (pp. 13-14).

La ignorancia de esta verdad se debe a la hegemonía de “la enorme masa de los políticos empíricos que forman el liberalismo” y que “que no sigue con fijeza ninguno de los dos ideales fundamentales de la política” (p. 14). Valora el “elemento moderador” aportado por los liberales, pero les critica “guiarse por un ciego empirismo, sin ideal positivo [...] sin una estrella que le marque en el horizonte el rumbo” (p. 15). Los liberales participan de la corrupción moral engendrada por el eclecticismo:

por vivir de transacciones y acomodos, política que el liberalismo juzga erróneamente indispensable para conservar su situación media entre los [...] partidos [...] fundamentales, no se desarrollan en su seno [...] caracteres morales de temple superior [...] convendría que todos los hombres públicos se decidiesen en uno u otro sentido, con el entusiasmo que la fe en la verdad inspira. (p. 16.)

5. Historia y gravedad: sentidos filosóficos de la crítica

Si la filosofía dominante en la época liberal es el eclecticismo y este implica justamente un equívoco sobre la historia, cabe estrechar el vínculo entre liberalismo y eclecticismo, si consideramos que Letelier explica el eclecticismo como una indebida intervención de la política de las transacciones en la decisión sobre los principios de la educación: “Confundiendo la política, que no puede vivir sino de

transacciones, con la educación, que no debe vivir sino de la verdad absoluta, los organizadores de la instrucción pública han intentado conciliar los más opuestos sistemas” (1927, p. 159).

No es que el eclecticismo simplemente fundamente al liberalismo, sino que ambos serían expresión de una confusión epocal entre filosofía y política, entre verdad y poder, una perversión de sus relaciones. Eclecticismo y positivismo, liberalismo o radicalismo, son polos disyuntivos que dependen de una decisión sobre las relaciones entre filosofía y política. El liberalismo ecléctico sería una inflación de la política que, al tener como resultado la suspensión del sentido y la relativización de la historia, es, a la vez, la reducción de la política a una “vil lucha de intereses o de pasiones” (1895, p. 15).

Esta confusión tiene –y tiene que tener–, a su vez, un vector internamente filosófico. El eclecticismo expresa una inflación especulativa o filosófica de lo que Letelier llama empirismo, siguiendo a Comte. No una doctrina epistemológica, sino el predominio irreflexivo de los efectos dispersivos de la experiencia sobre el discurso y el saber. Empirista es la política opuesta a la científica, pues se limita a corregir los efectos sin investigar y resolver las causas; es el gobernante que, ante la emergencia del socialismo, “imagina que pueda exterminarlo mediante una política de hostilidad o anularlo mediante la eliminación de sus caudillos” (1957, p. 138.). Empirismo es el pensamiento bajo el régimen de la inmediatez, la casuística y la incoherencia incapaz de aprehenderse a sí mismo. Es empírico el saber de sentido común y precientífico que transmite la educación refleja. El eclecticismo transporta insensiblemente los hábitos del pensamiento empirista al terreno del pensamiento, otorgándole amparo filosófico.

Esto supone una distancia de la filosofía sobre sí misma o, como lo han llamado Oyarzún y Catalán, un desdoblamiento de la filosofía en máximo y mínimo, en gran saber y pequeño saber, en sistema y “discreta operación”. Este mínimo “asume la ambigüedad del poder”, su escisión en facciones antagónicas y su desnudez de toda insignia, de todo nombre, lo que supone la imposibilidad de “contar con identidades permanentes” (Oyarzún y Catalán, 2006, p. 160.). La filosofía, desdoblándose como discreta operación, se acredita a sí misma como “el poder que confiere y distribuye los nombres, incluido el suyo propio” (p. 163) al punto que “parece sustraerse en el momento mismo de su ejercicio” (p. 162). Este saber discreto, reservado, como lugar de enunciación filosófica de Letelier, permite distinguir una apropiación del positivismo como “adhesión escolástica” y como “plataforma y aparato discursivo eficaz” (p. 162).

Si entiendo bien, ese pequeño saber no es puramente conceptual, sino, necesariamente, saber de experiencia: de la contingencia y transitoriedad de toda relación entre las fuerzas y sus sentidos. Marcando su distancia del empirismo, al

designar el colapso de lo empírico sobre sí y el momento de emergencia del sujeto como distancia en el movimiento de recuperación o repliegue ante lo fragmentario o contradictorio de la experiencia.

Este lugar mínimo de la filosofía no prejuzga entre eclecticismo y positivismo: en este punto, son indiscernibles. Si ocupa estratégicamente, para instaurarse como árbitro, una posición previa a cualquier toma de partido –decisión– y si es posible describir igualmente la actitud ecléctica, en su gesto distintivo, corresponde, entonces, preguntar por la diferencia o reserva ante el eclecticismo, de modo que sea posible escamotearlo y optar, en cambio, por el positivismo como curso forzoso de la filosofía. Lo que incline la balanza no puede ser, inmediatamente, la ciencia –máxime bajo una cuestionable interpretación positivista que la separa de la metafísica– o el juicio sobre su utilidad social, pues, en parte, una definición de ello es, precisamente, lo que está en juego.

Es la relación con la temporalidad (o temporeidad) lo que debe examinarse para entender la decisión en favor del positivismo. Si el concepto, imagen o mito del progreso es el criterio primario, anida en ello un movimiento más esencial: el rechazo a un presente que pretende devenir eternidad, cancelando la productividad del tiempo. Un presente solo puede pretenderse absoluto ejerciendo violencia: negando, reprimiendo el sentido extático de la temporalidad (Heidegger, 1998) que impide el repliegue absoluto del sujeto sobre sí. Previo a la adscripción positivista al ideario de progreso es necesaria una reactivación de la historia como historicidad, figurada como campo de conflicto hilvanado, no obstante, previamente, por el pespunte de la verdad.

El lugar nimio de la filosofía conjuga entonces el repliegue ante el padecimiento del tiempo descompuesto en presentes tiránicos con una apertura a la verdad como advenimiento histórico: el sujeto que aparece como distancia en el retardo del primer movimiento debe ceder en su pretensión de retención absoluta. En esta síncope o contradanza, la ciencia podría contar como un afuera que satisface el movimiento de apertura, no obstante todavía puede verse capturada en su potencia por una inscripción en la subjetividad: el positivismo insiste, hemos visto, en el orden de los contenidos históricos, en el principio de autoconstitución del sujeto con su exigencia de unidad.

Con Deleuze y Guattari, podríamos reconocer en el juego de eclecticismo y positivismo esas dos cabezas del pensamiento bajo la imagen que le impone la forma Estado, remitiendo a

los dos polos de la soberanía: un *imperium* del pensar-verdadero [...] que constituye la eficacia de una fundación (*muthos*); una república de los espíritus libres, que procede por pacto o contrato [...] que aporta la sanción de un fundamento (*logos*). (1994, p. 380)

Cabe asignar el eclecticismo al modelo de la república de espíritus libres, del fundamento sin verdad; el positivismo al modelo eficaz del pensar-verdadero sin fundamentación.

Si debe atribuirse, según estos autores, precedencia al eclecticismo como recepción institucional del idealismo alemán, respecto del positivismo, es porque identifica pensamiento y Estado. “Es necesario que el Estado realice la distinción entre legislador y sujeto en condiciones formales tales que el pensamiento [...] pueda pensarlos en su identidad” y si esa fue “la gran operación de la ‘crítica’ kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo”, no debería “extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado” (p. 381).

Sin embargo, aunque estas dos figuras “antitéticas y complementarias, [que] se necesitan la una a la otra” y que tienen muchos intermediarios y transiciones, Deleuze y Guattari advierten que “para pasar de la una a la otra, se necesite un acontecimiento de otra naturaleza, ‘entre’ las dos, y que se oculta fuera de la imagen, que se produce fuera de ella” (p. 380). Este acontecimiento –formalmente afín al mínimo filosófico, al discreto saber– es el que importaba rescatar como núcleo de la crítica al eclecticismo en Letelier, a pesar de su reinscripción o capitalización ulterior por una filosofía de la historia. Se puede registrar en la crítica al eclecticismo de Letelier un contrapensamiento intersticial, no transicional: ese “pensamiento privado [...] en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera”, que si “habla desde una soledad absoluta, es una [...] extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera [...], que solo existe gracias a él, incluso si todavía no existe” (p. 382).

Lo privado refiere primero al insostenible repliegue, ajenidad o sustracción ante un pensamiento-funcionario que inscribe los movimientos bruscos y velocidades del pensar, su atención nómada al accidente, en los vectores compositibles de doctrinas que permiten distribuir y localizar, medir distancias y alterar peligros: doctrinas como el eclecticismo y el positivismo. En segunda marcha, el sentido de lo privado adumbra el criterio que inclina la balanza en favor del positivismo para Letelier, si el espiritualismo ecléctico se distingue por esa pérdida de gravedad que Deleuze y Guattari atribuyen a la imagen estatal del pensamiento:

el pensamiento solo pide eso: que no se le tome en serio, puesto que de esa manera puede pensar mejor por nosotros, y engendrar siempre sus nuevos funcionarios; cuanto menos en serio tomen las personas al pensamiento, más piensan conforme a lo que quiere el Estado. (p. 381)

Un pensamiento privado en su repliegue y solo bajo esa condición, recupera dicha gravedad, su peligro y potencia. Cabe reconocer, de todos modos, el sentido del rechazo al eclecticismo como función del mismo horizonte en que este se

despliega (un horizonte al que no dejamos de remitirnos todavía) si, a partir del siglo XIX “el pensamiento ‘salió’ ya de sí mismo [...] ya no es teoría [...] es en sí mismo una acción —un acto peligroso”, condición que, por tanto, no pudo ser ignorada por “aquellos que afirmaron que no hay filosofía sin elección política, que todo pensamiento es ‘progresista’ o ‘reaccionario’” (Foucault, 1993, p. 319).

El positivismo, a juicio de Letelier, hace justicia a la gravedad del pensamiento, a su peligro, mientras el eclecticismo expresa el horror a esa gravedad. Se entrevé este interés filosófico irreductible en el pensamiento de Letelier, a pesar de hallarse las gestualidades y declamaciones en favor de la filosofía del lado del eclecticismo espiritualista. El prólogo a la segunda edición de *Filosofía de la educación* declara la pretensión de “componer [...] una obra que sirviese para imprimir una tendencia científica e inspirar un espíritu filosófico no solo a los maestros, profesores y rectores, sino también a los gobernantes, a los legisladores, a los educacionistas” (1927, p. xvi). Del pensamiento de Letelier, especialmente de su crítica al eclecticismo, “permanece vivo [...] su principio respecto de la necesidad de una filosofía para operar con fruto en la realidad, sea como maestro, como gobernante o como político” (Munizaga 1992, p. 194).

Referencias

- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Amunátegui Solar, D. (1891). *El Instituto Nacional bajo los rectorados de don Manuel Montt: don Francisco Puente i don Antonio Varas (1835-1845)*. Imprenta Cervantes.
- Ardao, A. (1968). *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Universidad de la República.
- . (1986). Panamericanismo y latinoamericanismo. En L. Zea (coord.), *América Latina en sus ideas*, (pp. 157-171). Siglo XIX.
- Bello, A. (1948). *Filosofía del entendimiento*. FCE.
- Biagini, H. (2013). Espiritualismo y positivismo. En A. Roig (ed.). *El Pensamiento Social y Político Iberoamericano del Siglo XIX*. Trotta-CSIC.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto.
- Bréhier, E. (1948) *Historia de la filosofía*, II. Sudamericana.
- Briseño, R. (1854). *Curso de filosofía moderna*. Julio Belin.

- Castillo, V. (2014). Libertad y autoridad, república y religión: el debate público en Chile a fines del siglo XIX. En A. Stuvén (ed.), *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?* UDP.
- Comte, A. (1839). *Cours de Philosophie Positiv, IV*. Bachelier.
- . (1875-1877). *System of Positive Polity, IV*. Longmans, Green.
- . (1942). *Primeros ensayos*. FCE
- . (2004). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Andrómeda.
- Cousin, V. (1840). *Œuvres, I*. Société Belge de Librairie.
- . (1841a). *Œuvres, II*. Société Belge de Librairie.
- . (1841b). *Œuvres (X)*. Société Belge de Librairie.
- . (1864). *Histoire Générale de la Philosophie depuis les Temps les plus Anciens Jusqu'à la Fin du XVIIIe Siècle*. Didier et Cie.
- . (1872). *Du Vrai, du Beau & du Bien*. Didier et Cie.
- . (1977) Discours. En *Défense de L'Université et de la Philosophie*. Solin.
- . (1991). *Cours de philosophie: Introduction à l'histoire de la philosophie*. Arthème Fayard.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Donoso, R. (1952). *Alessandri. Agitador y demoleador, I*. FCE.
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). (2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Siglo XXI/CREAF.
- Encina, F. A. (1949). *Historia de Chile, XVI*. Nascimento.
- Enríquez, H. (1957). Letelier, el político. *Anales de la Universidad de Chile*, 105, 55-63.
- Fielbaum, A. (2022). *Las razones y las fuerzas. Ensayos sobre filosofía en Chile*. Doble Ciencia.
- Foucault, M. (1993). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Francovich, G. (1945). *La filosofía en Bolivia*. Losada.
- García de la Huerta, M. (2013). Andrés Bello: "intelectual orgánico" de la república conservadora. En C. Ossandón y C. Ruiz (coords.), *Andrés Bello. Filosofía pública y política de la letra* (pp. 140-160). FCE.
- García San Martín, Á. (2020) Estudio preliminar. Francisco Bilbao, lector de Lamennais. En A. García San Martín (Ed.). *Escritos políticos de Lamennais*. CENALTES.
- García Reyes, A., y Sanfuentes, S. (1859). Informe. *Anales de la Universidad de Chile*, 16(1), 250-253.
- Gaos, J. (1943). *El pensamiento hispanoamericano*. El Colegio de México.
- Gérusez, E. (1846). *Cours De Philosophie. Rédigé d'après le Programme pour le Baccalauréat*. J. Delalain.

- Goldmann, L. (1984). *Las ciencias humanas y la filosofía*. Nueva Visión.
- Goldstein, J. (2008). *The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750-1850*. Harvard UP.
- Guadarrama González, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Ciencias Sociales.
- Guizot, F. (1985). *Histoire de la Civilisation en Europe*. Hachette.
- Guadarrama González, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo, método e historia*, vol. 1. Universidad Católica de Colombia.
- Hanish, W. (1965). Tres dimensiones del pensamiento de Bello: religión, filosofía, historia. *Historia*, 4, 7-163
- . (1968) "Rousseau, la ideología y la escuela escocesa en la filosofía chilena, 1828-1830". *Historia*, 7(1), 89-146.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- Hume, D. (2021). *David Hume: Essays, Moral, Political, and Literary*, 2 Vols., Tom L. Beauchamp y Mark A. Box (Eds.). Clarendon Press/Oxford Press.
- Jaksić, I. (2013). *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*. UDP.
- Jobet, J. C. (1956). *Los precursores del pensamiento social de Chile, II*. Universitaria.
- Láscaris, C. (1965). *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. Editorial Costa Rica.
- Lastarria, J. V. (1968). *Recuerdos literarios*. Zig-Zag.
- . (2014). *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*. Biblioteca Saavedra Fajardo.
- Letelier, V. (1886). *De la ciencia política en Chile*. Imprenta Gutemberg.
- . (1888). ¿Por qué se rehace la historia? Imprenta Libertad Electoral.
- . (1895). *La lucha por la cultura*. Imprenta i Encuadernación Barcelona.
- . (1903). Bases jenerales de reorganización de la Enseñanza Nacional. *Anales de la Universidad de Chile*, 112, 291-301.
- . (1927 [1892/1911]). *Filosofía de la educación*. Cabaut y Cía.
- . (1957). Los pobres. *Anales de la Universidad de Chile*, 105, 137-144.
- Mellafe, R., Rebolledo, A., y Cárdenas, M. (1992). *Historia de la Universidad de Chile*. Universidad de Chile.
- Munizaga, R. (1992). El pensamiento vivo de Valentín Letelier. En *Ensayos filosóficos*.
- Murillo, F. (1986). *Andrés Bello: historia de una vida y de una obra*. La Casa de Bello.
- Nuccetelli, S., Schutte, O., y Bueno, O. (Eds.). (2010). *A Companion to Latin American Philosophy*. Blackwell.
- Ossandón, C. (2013). Andrés Bello: experiencia histórica y transición cultural. En C. Ossandón y C. Ruiz (coords.), *Andrés Bello. Filosofía pública y política de la letra* (pp. 43-64). FCE.

- Oyarzún, P. y Catalán, G. (2006). Letelier, educación y un poco de filosofía. *Archivos*, 1, 136-164.
- Paim, A. (1991). *A Filosofia Brasileira*. Biblioteca Breve
- Piaia, G. (2022). Historicism and Eclecticism: The Age of Victor Cousin. En G. Piaia, G. Micheli y G. Santinello (Eds.), *Models of the History of Philosophy*, IV, *The Hegelian Age* (pp. 341-434). Springer.
- Roig, A. A. (1961) “Notas sobre el eclecticismo en la Argentina”, *Revista de Historia Americana y Argentina*, III (5-6), p. (III), 159-182.
- _____. (1972a). *El espiritualismo argentino entre 1859 y 1900*. Cajica
- _____. (1972b). Amédée Jacques, un ecléctico francés en el Río de la Plata. Un capítulo de la influencia del pensamiento francés en América Latina. *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, 19, 143-156.
- _____. (1982) Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Rojas Mix, M. (2017). *Los cien nombres de América*. Pehuén
- Ruiz, C. (1975). Moderación y filosofía. *Teoría*, 5-6, 15-39.
- _____. (1976). Política de la moderación. *Escritos de Teoría*, 1, 9-26.
- _____. (2010). *De la república al mercado*. Lom.
- _____. (2013). Filosofía y entendimiento en Andrés Bello. En C. Ossandón y C. Ruiz (coords.), *Andrés Bello. Filosofía pública y política de la letra* (19-42). FCE.
- Ruiz, C., y Sánchez, C. (1991). L’eclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marín et d’Andrés Bello. *Corpus*, 18, 183-195.
- Salazar Bondy, A. (1954). *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Unión Panamericana.
- _____. (1968). ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI.
- Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia*. CERC-CESOC.
- _____. (2010). Ideología y Claridad. Las opciones del pensamiento de Ventura Marín y Miguel Varas. *La Cañada*, 1, 23-42.
- Sasso, J. (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Monte Ávila.
- Serrano, S. (1994). *Universidad y nación*. Universitaria.
- Stuven, A. M. (2000). *La seducción de un orden*. Ediciones UC.
- _____. (2011). Estado docente y libertad de enseñanza: el conflicto por el control del espacio público chileno en el siglo XIX. En J.J. Brunner y C. Peña (eds.), *El conflicto de las universidades* (pp. 83-109). UDP.
- Tuggy, D. (2004). Reid’s Philosophy of Religion. En R. van Woudenberg y T. Cuneo (eds.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid* (pp. 289-312). Cambridge UP.
- Vermeren, P. (2009). *Victor Cousin. El juego político entre la filosofía y el estado*. Homo Sapiens.

- Vidal Muñoz, S. (1965). Ideas filosóficas de don Andrés Bello. *Atenea*, XLII, t. CLX, 410, pp. 152-176.
- Whistler, D. (2023). Becoming Cousin: Eclecticism, Spiritualism and Hegelianism Before 1833. En Kirill Chepurin *et al.* (eds.), *Hegel and Schelling in Early Nineteenth-Century France*, v. 2 (pp. 15-42). Springer.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Península.
- Zea, L. (1949). *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al positivismo*. El Colegio de México.
- . (1976). *El pensamiento latinoamericano*. FCE.