

# LA DOCTRINA DE LA CLARIDAD EN EL PENSAMIENTO ILUSTRADO DE ANDRÉS BELLO

FERNANDO QUINTANA BRAVO  
*Universidad de Chile*

## RESUMEN

El autor expone y sintetiza el pensamiento de Bello respecto a lo que se conoce como doctrina de la claridad, la cual está vinculada, en el pensamiento moderno, a la teoría de la verdad. Para ello, se sirve entre otros, en la filosofía de Descartes y el empirismo inglés, del cual Bello recibió fuertes influjos.

Palabras clave: *doctrina de la claridad - verdad - fe - razón*

## ABSTRACT

The author presents and synthesizes the thought of Bello as to what is known as the doctrine of clarity, which is linked, in modern thought, to the theory of truth. For this, he uses, among others, in the philosophy of Descartes and the British empiricism, which Bello received strong influences.

Key words: *doctrine of clarity - truth - faith - reason*

### 1.

La doctrina de la claridad, que llega a Andrés Bello y adquiere en él especial significado, tiene su origen en la teoría de la intuición evidente de Descartes, que es sometida a debate por el empirismo inglés, especialmente por la filosofía escocesa, en la cual se inspira Bello. El tema de la intuición está vinculado a la doctrina del conocimiento, como una de las formas de adquirir el conocimiento. La evidencia, que corresponde a un estado de conciencia en que se tiene algo por cierto de manera indubitable, que resiste el poder de la duda, está vinculada en la época moderna a la teoría de la verdad. Descartes fue quien puso el énfasis en esta forma de establecer la verdad. Esta doctrina la va a recoger el pensamiento ilustrado de los siglos XVIII y XIX, y va a pasar a ser una característica general de las doctrinas de los diferentes autores que estudian los temas del conocimiento y las ciencias. La búsqueda de certidumbre se constituye así en la meta principal de los ensayos teóricos de estos autores. En todas las formas de empirismo, que recorre desde el escéptico Hume, pasando por la escuela escocesa, hasta llegar al utilitarismo de Bentham y John Stuart Mill, se advierte la preocupación por la certeza, esto es, tener algo por cierto de manera indubitable.

Pero la certidumbre es gradual, lo que quiere decir que hay formas de certidumbre que admite cuestionamiento y hay otras que resisten y se mantienen firmes. Este modelo dual

fue planteado por Platón. En la célebre Alegoría de la Caverna, de su diálogo *República*, se describe la escena de los prisioneros forzados a mirar las proyecciones de objetos reales, que no son sino sombras. La sensación o percepción sensorial de los sentidos externos entrega un conocimiento imperfecto, que puede esconder el error o la falsedad. En cambio, la intuición intelectual (o *nóesis*) entrega un conocimiento cierto y verdadero de su objeto (la *idea* arquetípica), del cual los objetos sensibles son sólo copias o imitaciones, que llenan el mundo de las sombras. Descartes, muchos siglos después, va a renovar esta línea de pensamiento. Para él los sentidos externos constituyen un testimonio fluctuante de los objetos exteriores, nunca preciso y definitivo, a diferencia de la intuición intelectual, que reviste caracteres de infalible respecto de su objeto inteligible.

Esta dualidad de mundos, uno perceptible por los sentidos exteriores (vista, tacto, olfato, etc.) llamado mundo sensible, el otro, recogido por los órganos intelectuales, la percepción intelectual o intuición intelectual (*nóesis*), que corresponde al mundo inteligible, se apoya en una división ontológica, que va a ejercer una influencia enorme en la filosofía occidental. Conocemos varias de las formulaciones de esta pareja de términos, como apariencia-realidad y fenómeno-nómeno, entre otras. Unida a esta se encuentra la distinción entre una realidad *en sí* o *por sí* (Platón la nombraba *autó kath' autó*), lo que es por sí mismo y no depende de otro para ser lo que es, y la realidad derivada o dependiente, que depende de otro para ser lo que es. La teología va a ser una de las formas en que van a cobrar singular relieve estas distinciones, por ejemplo, en la concepción de un ser absoluto, *causa sui*, como dicen los medievales. En general, todos estos términos van a ser ampliamente empleados por los pensadores en las diferentes posiciones que defienden, y así, en Descartes, la dualidad va a ser asumida, dándole primacía a los mecanismos intelectuales por sobre el mundo de los sentidos. El intelectualismo cartesiano se va a constituir en el tema del empirismo posterior, porque éste aceptando la distinción entre los dos mundos, el sensible y el inteligible, intenta rescatar la sensación y busca asignarle un rol constitutivo del conocimiento.

Descartes representa un giro en la filosofía, en cuanto no sólo asigna a las facultades intelectuales la determinación del conocimiento verdadero, desvalorizando la experiencia sensorial y oponiéndose así a la larga tradición que había comenzado con Aristóteles de valorizar precisamente la *senso-experiencia*, sino también porque elabora una teoría de la verdad que descansa ahora en la evidencia, concebida como fenómeno puramente intelectual. El criterio de verdad es la intuición evidente, que desaloja cualquiera duda.

Interesa para comprender mejor el tema del *common sense* y el rol de la intuición en la filosofía escocesa, el examen que hace Aristóteles de la sensación y del sentido común. En el tratado conocido como *De Anima*, sobre el alma, examina el siguiente problema: cómo explicarse el hecho que sentimos que tenemos una sensación. En *De Anima*, 425 b, 10-15, escribe: "Puesto que sentimos que vemos y escuchamos, es necesario que, o bien por medio de la vista sentimos que vemos, o bien por otro sentido"<sup>1</sup>. Aun cuando Aristóteles se inclinó por la primera alternativa y no indagó propiamente sobre el tema del conocimiento de sí mismo y la identidad del yo, que permanece siempre único y el mismo en la pluralidad de sensaciones, la posición que adopta en este texto le permite sostener que tenemos la capacidad de sentir, ser conscientes, que experimentamos una sensación, y junto con ello, asimismo, que por los mismos sentidos captamos algunas cualidades, por ejemplo, por la vista vemos el color pero también otras cualidades, como el movimiento, que pasan ser comunes, en cuanto compartidas por cualquier observador. Esta doctrina del sentido común es la que va a ser profundamente cambiada por Descartes. Pero antes de ingresar en el examen de este último, hay que hacer

<sup>1</sup> El texto lo tomo de la edición de Ross, W.D., *De Anima*. Oxford, 1963.

notar que esta visión aristotélica permitió distinguir un *sentido interno*, como distinguible de los sentidos externos, con la capacidad de sentir que sentimos. Aristóteles no quería admitir la existencia de un sexto sentido.

En su *Discurso del Método* comienza Descartes puntualizando que el buen sentido, el *bon sens*, “es la cosa mejor repartida del mundo”<sup>2</sup>, pues:

“[C]ada cual piensa estar tan bien provisto de él, que incluso aquellos que son más difíciles de contentar en cualquier cosa, no tienen la costumbre de desear más del que tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino más bien esto prueba que la potencia de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se denomina el buen sentido o la razón, es naturalmente igual en todos los hombres”.

De lo cual se sigue que la diversidad de opiniones no deriva de la circunstancia que unos tengan más razón o buen sentido que otros, sino simplemente del hecho que los seres humanos siguen diferentes caminos y se aplican a cosas distintas.

Este concepto de buen sentido deja atrás el de sentido común que se plantea en la obra aristotélica. No se trata de un sentido interno, que percibe que sentimos, y que sirve para unificar las distintas sensaciones y la percepción de cualidades comunes (los sensibles comunes). En Descartes lo que se afirma es la posesión de una facultad intelectual que permite distinguir lo verdadero de lo falso. Este giro cartesiano va a tener una poderosa influencia, sobre todo en la formación del concepto de sentido común asociado a la intelección de un principio adecuado en una situación de conflicto moral. La otra idea, la de una comunidad de pareceres concordantes, es un recuerdo forjado en torno a la doctrina clásica del sentido común.

Tanta importancia adquiere en Descartes el buen uso de la razón, que su preocupación recae sobre el diseño de un método para asegurar el éxito de su empleo. En su *Discours* establece los conocidos preceptos del método. El primero se formula así:

“[N]o recibir jamás alguna cosa como verdadera que yo no la conociese evidentemente que es tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presente tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tenga ninguna ocasión para ponerla en duda”.

Aquí está indicado el camino para la doctrina de la verdad. Lo que se llama muchas veces “evidencia empírica”, esto es la prueba experimental que se da en una *senso-experiencia*, se deja de lado para privilegiar el criterio de la evidencia, que es un estado de conciencia al que se llega desalojando la duda. Duda hay en las opiniones y creencias corrientes de que participa la gente, y que adopta muchas veces la forma de refranes y proverbios, que se emplean como productos de la sabiduría popular. El buen sentido sustituye toda forma de sentido común que se apoye en esas formas de sabiduría, así como ese sentido interno que postulaba Aristóteles, que percibe que sentimos y que unifica la diversidad de sensaciones.

La opinión o creencia en Descartes, al igual que en Platón, representa un grado de saber problemático, porque en su interior hay elementos dudosos, es decir que conducen al error o falsedad. Por eso, dice Descartes, si dos personas discuten, por lo menos una de ellas está en error, cuando menos ambas. La verdad es asequible a todos mediante un acto puro e inmediato

---

<sup>2</sup> El título de la obra indica ya la nueva dirección que se quiere imprimir a los estudios de la ciencia y la filosofía: *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. El centro de interés está en la razón y sus facultades, la cual logrará alcanzar su objetivo si se la aplica bien. Esta obra se encuentra en: DESCARTES, *Oeuvres et Lettres*. Bibliothèque nrf de la Pléiade, Editions Gallimard, 1953, pp. 125 y ss.

de intuición, en que el sujeto ha logrado vencer los prejuicios y errores en que vivía sumergido, muchas veces sin conciencia de ello, como los prisioneros de la Alegoría de la Caverna, de *República* de Platón. La doctrina de la claridad, que se recoge en ese precepto del método, significa que las ideas (o conceptos) poseen como atributos la claridad y la distinción, y ellas son propiamente el objeto de conocimiento.

El empirismo inglés, especialmente la filosofía escocesa, son críticos del pensamiento cartesiano y buscarán reponer la experiencia en la estructura del conocimiento humano. Esto significará volver al tema de la apariencia y la reformulación de nuevos criterios de verdad. No obstante lo distante que se muestran estos críticos del pensamiento cartesiano, el tema de la evidencia se mantendrá de una manera especial. En otras palabras, en Descartes toma cuerpo el proyecto de la época moderna de asignarle a la razón humana un puesto junto a la razón divina. Se abre así un mundo en donde coexisten dos verdades, las verdades de la razón y las verdades de la fe. Las relaciones entre ambas se delinearán de muchas maneras por los distintos pensadores, pero lo característico es la autonomía de la razón para acceder a la verdad y, por lo mismo, al fundamento del conocimiento científico del mundo. En la esfera práctica, el mundo moral y político, se postulan principios o leyes naturales, que la sola razón humana concibe por sí misma como verdaderas, sin la asistencia de la verdad revelada, y sin contradecirla. Uno de los temas discutidos será el de si son las ideas el objeto de conocimiento o las cosas mismas, haciendo sentir aquí la influencia del nominalismo.

## 2.

La terminología filosófica de los autores modernos se encuentra recogida en toda la obra de Bello. Pero en dos de ellas se encuentra un pensamiento filosófico más organizado, son *Filosofía del Entendimiento* y *Apuntes sobre la Teoría de los sentimientos morales*, de Mr. Jouffroy<sup>3</sup>. La primera comienza señalando que “el objeto de la Filosofía es el conocimiento del espíritu humano y la acertada dirección de sus actos”.<sup>4</sup> Y añade enseguida que nuestro espíritu “no nos es conocido sino por las afecciones que experimenta y por los actos que ejecuta”. En estas breves líneas aparece el clásico tema de las operaciones de la razón humana. La filosofía griega, pero especialmente Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, había planteado que la razón humana es unitaria, pero se divide en sus operaciones en dos: una, es la *ratio teórica*, otra, la *ratio práctica*. Mediante la primera, se conocen los principios que estructuran nuestro conocimiento del mundo; mediante la segunda, se ponen en obra los principios para una acción correcta en sentido moral.

Como se señaló más atrás, la filosofía moderna se vuelca sobre el propio ser humano y escruta en sus operaciones la verdad y el error. De ahí que tenga importancia el tema que en la antigüedad se conoció como sentido común, esa capacidad que Aristóteles advirtió de sentir que sentimos, pero que no alcanza todavía a una autoconciencia o conocimiento de sí mismo. Descartes, dejando de lado el problema del conocimiento de sí mismo, postula un buen sentido que es la facultad racional de conocer lo verdadero y que lo separa de lo falso. Esta tesis termi-

<sup>3</sup> *Filosofía del Entendimiento*, se publicó completa en 1881, póstuma, integrando un volumen 1 de las *Obras Completas* (Santiago: Imp. por Pedro G. Ramírez, 1881) y los *Apuntes sobre la Teoría de los sentimientos morales*, se publicó en forma de artículos, en *El Araucano*, N° 846, Santiago, 6 de noviembre de 1846; N° 852, de 11 de diciembre de 1842, y número 881, de 23 de junio de 1847. Se incluyó después en las *Obras Completas*.

<sup>4</sup> Cito la versión de *Filosofía del Entendimiento* editada por Fondo de Cultura Económica, de 1948, y con una extensa introducción de José Gaos.

nará imponiéndose, y la recogerán incluso los empiristas. Por eso Bello, que recibe influencias empiristas, define su posición frente al tema del autoconocimiento: el espíritu humano no es conocido directamente, sino sólo las operaciones que realizamos, como el sentido común aristotélico. Pero, en cambio, esto le permite avanzar a la solución del problema de la identidad del yo, es decir la conciencia de ser el mismo en todas sus operaciones y sensaciones.

Aun cuando muchos autores emplean la palabra razón y entendimiento como sinónimas, –considérese, por ejemplo, el *Human Understanding* de Locke– después de Kant las expresiones “entendimiento” y razón” tienen un significado especializado, que algunos autores del siglo XIX recogen. Bello no pertenece a estos autores, sino que adopta la expresión entendimiento de una manera general, de forma tal que puede trabajar con la dualidad de operaciones, la función teórica y la función práctica. En cambio, Kant introduce esa distinción en la estructura de la razón para definir en forma precisa la constitución del conocimiento de la realidad que llevan a cabo las ciencias y las operaciones del intelecto humano que lo hacen posible. Una cosa es el saber científico y otra diferente los principios y supuestos en que se apoya ese saber. De esta manera, al entendimiento corresponden los conceptos que concibe el entendimiento, y a la razón las ideas y los principios generales que hacen posible ese saber científico, como por ejemplo, el principio de la simplicidad de la naturaleza. En suma, las proposiciones científicas, es decir las concepciones científicas no se derivan de modo inmediato de esos principios y supuestos que maneja la razón, aunque éstos las hacen posible.

Bello enfrenta similar problema no como Kant, sino siguiendo en parte la elaboración que hace Victor Cousin (1792-1867) y en parte Dugald Stewart (1753-1828), este último un importante representante de la escuela escocesa. En último término, la experiencia es posibilitada por ciertos principios y conceptos que poseen carácter *a priori*, esto es anteriores a la experiencia. Por ejemplo, si percibo un objeto compuesto de partes, la proposición fundamental o principio “el todo es mayor que las partes” no es derivada de la experiencia sensorial, sino que este principio es anterior, evidente y necesario, y hace posible que yo perciba que efectivamente el todo es mayor que las partes.

Me interesa enfatizar el concepto de evidencia que adopta Bello. En un extenso comentario a la posición que adopta Dugald Stewart frente a este tema, el de la constitución de la experiencia, se muestra en toda su fuerza el concepto de evidencia. Si Hume quiso oponerse al cartesianismo tratando de mostrar que las ideas tienen su origen en la experiencia, la escuela escocesa trata de rescatar el tema de la evidencia, esto es la presencia de ciertos elementos o principios de que somos conscientes con certidumbre absoluta.

En la interpretación que hace Bello de la filosofía de Stewart, a cada proposición sobre el mundo empírico se reconocen dos clases de juicios implícitos, “sin los cuales todo juicio de la razón es imposible”. La primera clase de estos juicios son: el juicio constante de nuestra propia identidad, el juicio que distingue las afecciones originales y los contenidos de la memoria o anamnesis, y el juicio que da a la memoria o anamnesis la representación de sus originales. El viejo tema del sentido común aristotélico es convertido aquí en la autoconciencia, esto es el saber que es uno mismo y que conserva su identidad en cada acto de percepción sensorial, lo que permite en seguida reconocer los contenidos de memoria como los mismos de las percepciones actuales. (Kant habla de la *apercepción trascendental* para referirse a este problema). A estos juicios implícitos Stewart los denomina *elementos primarios de la razón humana*. La función es la de hacer posible los juicios de experiencia, y que son por lo mismo *a priori*, anteriores a toda experiencia.

La segunda clase de juicios implícitos lo forman los axiomas. Tales son “el todo es mayor que cualquiera de sus partes”, “dos cosas que separadamente son iguales a una tercera, son también iguales entre sí”, “si a cantidades iguales se añaden cantidades iguales, resultan de esta adición cantidades iguales”. Bello agrega que no ve razón para reducir el grupo de los

axiomas solamente a los matemáticos, sino hay que extenderlo a esos principios tales como “una misma cosa no puede ser y no ser a un mismo tiempo”, es decir las llamadas leyes o axiomas del pensamiento y que constituyen los principios fundamentales de la Lógica Formal.

Comentando la función de estos axiomas, escribe:

“Locke y Dugald Stewart han demostrado que los axiomas no son principios, en el sentido de premisas de conocimientos fundamentales de que se derivan otros conocimientos en las ciencias demostrativas; y Dugald Stewart ha hecho ver que si los varios teoremas son como las piedras que forman el edificio de una ciencia, los axiomas son como la mezcla o cimiento que los une y hace de ellos un todo sólido y consistente. Esto es muy fácil de concebir, desde que se consideran los axiomas como fórmulas racionales. Estas fórmulas no hacen más que representar ciertos procedimientos intelectuales, y afirmar su legitimidad como un hecho de la razón humana que no es imposible desconocer”<sup>5</sup>.

Todos estos principios son universales, representan conexiones necesarias y verdaderas y proporcionan certidumbre absoluta, como lo reconoce Bello. La manera de adquirir esta certidumbre es mediante la intuición, y por eso habla de “percepciones intuitivas”.

Este es el punto que quería destacar, porque renueva de manera distinta el intuicionismo cartesiano. Al pasar del dominio del conocimiento de la naturaleza y las ciencias al dominio de la moral puede apreciarse cuánta importancia adquiere este intuicionismo. La vieja distinción entre una razón teórica y una razón práctica, que parte con la filosofía griega, y que retoma aquí Bello, plantea dificultades en cuanto a los principios y en cuanto a los métodos. Aristóteles fue partidario de un dualismo metodológico, en cuanto, como lo afirma al comenzar la *Ética Nicomaquea*, en la materia ética no cabe aplicar los métodos deductivos y demostrativos de las ciencias matemáticas, pero esto no cancela el empleo de la intuición. Los principios éticos son verdaderos, y como los axiomas euclidianos, no necesitan demostración. A continuación se hará un breve examen del estudio de Bello sobre el pensamiento ético de Jouffroy.

### 3.

Los *Apuntes sobre la Teoría de los Sentimientos Morales*, de Jouffroy no es el único texto de Bello sobre temas éticos o religiosos. Jouffroy (1792-1842) fue conocido en Francia como el principal propagador de la filosofía escocesa, y en Chile llegó a formar parte de los programas de estudio de filosofía, especialmente por acción de José Joaquín de Mora<sup>6</sup>.

Antes que nada, hay que hacerse cargo de esta expresión *sentimiento moral*, que corresponde al *moral sense o moral sentiment*, terminología que introdujo Hume en su obra dedicada al estudio de los principios de la moral<sup>7</sup>. Para comprenderla mejor, hay que hacer la siguiente reflexión. La moralidad hay que establecerla considerando distintas oposiciones. Una de ellas es la que se establece entre la razón y pasiones. Estas últimas conforman un mar agitado, y la razón se enfrenta a éste tratando de imponer una pauta o norma. Una de

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 338-342.

<sup>6</sup> Theodore Jouffroy fue el traductor y prologuista de las obras de Thomas Reid, con el título *Oeuvres Complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise*. París, 1829-1836, en 6 tomos, y también tradujo los *Outlines* de Dugald Stewart, con el título de *Esquises de philosophie moral par Dugald Stewart*. París, 1826.

<sup>7</sup> Tengo aquí presente especialmente HUME, David, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Versión de Selby-Bigge, 1961.

las dificultades se plantea cuando se trata de determinar el origen de esta pauta o norma. Los autores modernos, alejándose de la religión, buscaron las normas en principios puramente racionales, como Hobbes o Kant. Hume, en cambio, propuso ese sentimiento moral, una dimensión irreductible del ser humano, que se manifiesta en el sentimiento de aprobación o rechazo de ciertas acciones, que permite captar el bien moral. Para Hume las ideas morales no tienen su origen en la razón.

En todos estos debates subyace un problema, que es el de la relación entre religión y moral. De hecho, la mayor parte de los autores modernos adoptan la posición de buscar las fuentes de la moral fuera del campo religioso. Esto llega a Bello, y en el escenario que le tocó vivir en Chile del primer tercio del siglo XIX en adelante, el tema va a cobrar renovado impulso, que va a rematar, por obra del liberalismo, en la separación de la Iglesia y el Estado. La posición la adoptan muchos autores tácitamente, sin debatir el punto, no como Kant que dedicó una obra especial a discutir la separación de la religión y la moral. En Bello, así como en la *Filosofía del Entendimiento*, se limita a consignar que la filosofía se distingue y separa de la teología, de la misma manera en la esfera moral hay que entender que la religión y la moral tienen fuentes y cursos separados.

Los comentarios a la obra de Jouffroy le permiten a Bello afirmar el carácter eminentemente finalista de la vida humana y la universalidad y necesidad de los principios morales, que se captan por intuición evidente. Esto último significa discutir el sentido moral como una facultad especial que se constituye en el órgano de la dirección de la conducta moral, pero irreductible, de la cual no se puede dar una explicación más precisa. En cambio, en Bello la intuición intelectual de los principios garantiza la certidumbre de la acción. En cierto modo estamos aquí próximos al concepto de buen sentido de Descartes, esa facultad intelectual que distingue lo verdadero de lo falso, y por lo mismo es el órgano de la decisión correcta. Esto no es exactamente lo mismo que la clásica prudencia (*phronesis*) griega o latina (*prudentia*, en Tomás de Aquino), que es una forma de deliberación para el acierto moral.

Jouffroy trata de oponerse a los sistemas morales racionalistas, que se estructuran en torno a un orden inteligible, y también a las ideas utilitaristas, que han sido expuestas especialmente por Bentham. Bello también discute esas doctrinas, pero en definitiva, aceptando la noción de utilidad, que lo conduce a establecer la idea del mayor bien posible, el fin de la vida es la realización del bien humano, que es el mayor bien posible que se puede alcanzar en esta vida. El siguiente párrafo expresa en general el pensamiento de Bello en esta parte:

“Lo que cada hombre concibe fácilmente y lo que no puede menos de concebir, es que lo que pasa en él, pasa en todas las criaturas de su especie; que, como todas ellas tienen una naturaleza semejante a la suya, todas aspiran como él a la mayor suma de felicidad posible; que estas aspiraciones se cruzan; y que, cruzándose, o es menester que las de otros humanos cedan a las tuyas, o que haya una especie de transacción o avenimiento entre todas. Como las aspiraciones ilimitadas de cada individuo encuentran resistencias insuperables en las aspiraciones ilimitadas de todos los otros, y como cada individuo es débil en comparación del conjunto, la razón no tarda en decir a cada hombre: *no debes*, es decir, *no puedes en el interés de tu mayor felicidad posible*, permitirte a ti mismo lo que, permitido a cualquier otro hombre en circunstancias semejantes, sería pernicioso a todos. He aquí un principio que la razón abraza como evidente, principio que sólo formula de un modo más exacto, aunque menos claro para el común de los hombres, aquel otro, reconocido por los pueblos ilustrados de la antigüedad: *Quod tu tibi nolis, alteri ne feceris*”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> BELLO, Andrés, *Apuntes sobre la Teoría... cit.* (n. 3), pp. 573-574.

Este párrafo merece varias observaciones. Desde luego, la natural igualdad de todos los seres humanos, de lo cual se sigue que cada cual llega a establecer que lo que sucede con uno sucede igualmente a otro. Es decir, el particularismo de la impresión de ciertos fenómenos no impide la universalidad del mismo. Este argumento ha sido varias veces empleado. En este caso se trata de que todos y cada uno tengan la misma aspiración o deseo universal de la mayor felicidad posible. Pero ocurre que en una comunidad de vidas, que es la sociedad humana, las aspiraciones y deseos de cada cual se cruzan, como dice el texto, con las aspiraciones y deseos de cualquiera otro. Por lo cual se hace necesario de una transacción o avenimiento, es decir de una conciliación de todos con todos, en que se llega aun punto de mutua aceptación. De este modo, el egoísmo natural que constituye el impulso básico de la vida, se sujeta y se fijan límites, con vistas a la plenitud del otro. Surge así una forma de respeto moral al otro, que consiste en aceptarlo en su aspiración y deseo básico de mayor felicidad posible. Este sería el fundamento del pacto social, que da la base de la organización política de la sociedad

La reflexión que hace Bello, en cuanto a que cada cual no debe, es decir, no puede en el interés de su mayor felicidad posible permitirse así mismo lo que permitido a cualquiera otro sería pernicioso para todos, ha sido ya utilizado por otros autores. Se trata en el fondo de un argumento de consecuencias. Esto es, la convivencia humana sería imposible si la libertad de cada cual fuese total. Es decir, si cada cual tuviese una libertad a llevar a su máxima plenitud lo que aspira y desea, al universalizarse se llega a una situación de imposibilidad práctica. Un argumento similar empleó Hobbes para mostrar que la guerra universal de todos contra todos hace imposible la vida humana, y de ahí la necesidad racional de establecer límites racionales no sólo a la vida instintiva, sino también a la realización de las aspiraciones y deseos. La libertad, en sentido negativo, que consiste en no tener obstáculos a la realización de la propia voluntad, cede su lugar a una libertad positiva, de autorrealización. Este concepto se va a mostrar como un concepto eje de la vida moral y política. La libertad del hombre americano va a ser la preocupación de los escritos de Bello. Para lograr su plenitud, el proyecto educativo.

Considérense algunos pasajes del célebre *Discurso pronunciado en la Instalación de la Universidad de Chile*, de 17 de septiembre de 1843, en donde dice:

“La universidad, señores, no sería digna de ocupar un lugar en nuestras instituciones sociales, si (como murmuran algunos ecos oscuros de declamaciones antiguas) el cultivo de las ciencias y de las letras pudiese mirarse como peligroso bajo un punto de vista moral, o bajo un punto de vista político”<sup>9</sup>.

Un estudioso del pensamiento de Bello, como Iván Jaksic comenta en general la postura de bello en estas palabras:

“Entre la diversidad de maneras de concebir el estudio y la difusión del filosófico, la perspectiva de Andrés Bello resultó la más exitosa, pero este éxito no puede entenderse en un plano puramente filosófico. Bello mantuvo no solo a la disciplina, sino también a la Universidad aparte de las pugnas político-ideológicas, y en este esfuerzo recibió el fuerte y consistente apoyo del Estado. Mientras estuvo a la cabeza del establecimiento, sus oponentes no pudieron sino reconocer (aunque en esto estaban de acuerdo) que Bello había instalado el mecanismo más efectivo para guiar el desarrollo de la filosofía en una dirección apolítica”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> La cita la recojo de la edición que ha hecho SQUELLA, Agustín, *Escritos Jurídicos, políticos y universitarios*. Santiago: Lexis Nexis, 2005, p. 194.

<sup>10</sup> JAKSIC, Iván, “Racionalismo y fe: la filosofía chilena en la época de Andrés Bello”, en: *Historia*, N° 29, pp. 89-123, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile. 1995-1996.



Si se quiere comprender este apoliticismo de la institución universitaria y con ella el cultivo de la filosofía, las letras y las ciencias, hay que recurrir a esa noción de libertad de autorealización que aparece esbozada antes. Esto también lleva a entender el comentario que Bello escribió sobre la obra de Ventura Marín, Director del Liceo, de tendencia liberal, en cambio él, Director del Colegio, de tendencia conservadora: el estudio de Marín “consigue la unión amigable y estrecha (entre) la liberalidad de los principios con el respeto religioso a las grandes verdades que sirven de fundamento al orden social”<sup>11</sup>. La instalación del Liceo de Chile, a cargo de Mora, y el Colegio de Santiago, a cargo de Bello, dio la ocasión para que se enfrentaran dos formas políticas. Pero la discusión filosófica mostró entonces una capacidad para dar un marco teórico adecuado para enfrentar las divergencias políticas y aún fijar un derrotero a la construcción de la República. La filosofía escocesa ofrecía el intuicionismo y la búsqueda de una realización libre, para la cual la formación en filosofía, letras y ciencias resultaba indispensable. He aquí, entonces un ideario humanista, que busca la perfección humana por sobre todo. El éxito de Bello, entonces, es el éxito de un programa de perfección humana. Las grandes oposiciones entre los productos de la razón humana, ciencias y letras, y la fe, no deben ponerse en contradicción excluyente, sino de complemento. Ambas son dimensiones humanas, que deben complementarse y no excluirse mutuamente<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> BELLO, Andrés, *El Araucano*, Santiago de Chile 12 de diciembre de 1834 (N° 22) y 9 de octubre de 1835. La obra de Ventura MARÍN es *Elementos de la filosofía del espíritu humano - Elementos de Ideología*, 1834-1835.

<sup>12</sup> La importancia de la filosofía en la cultura chilena ha sido estudiada, entre otros por RUIZ, Carlos, *Moderación y filosofía: notas de investigación sobre la filosofía de Andrés Bello*, en: *Teoría*, 5-6. Santiago: 1975, pp. 15-39; él mismo, *Política de la moderación: notas de investigación sobre las ideas filosóficas y políticas de Andrés Bello*, en: *Teoría*, 1. Santiago: diciembre 1976, pp. 9-26; ÁVILA MARTEL, Alamiro de, *Mora y Bello en Chile*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1982; También los trabajos de Simón COLLIER, Ricardo DONOSO y Alfredo JOCELYN-HOLT LETELIER. El propio Iván JAKSIĆ vuelve sobre estos temas en *Bello: la pasión por el orden*. Santiago: Editorial Universitaria, 2001.