

## Enrique Molina. La búsqueda de un lugar para la filosofía y la emergencia del “autor”\*

Carlos Ossandón\*\*

### Resumen

La discusión que el chileno Enrique Molina entabla, a comienzos del siglo XX, con Henri Bergson, se presenta como el primer lineamiento de un programa que apunta a precisar un lugar para la filosofía, a construir una obra propia o a ser reconocible una figura que, como la del “autor”, no era entonces muy corriente en el campo filosófico latinoamericano.

**Palabras clave:** filosofía – Enrique Molina - autor

### Resumo

A discussão que o chileno Enrique Molina iniciou no início do século XX com Henri Bergson é apresentada como a primeira linha de um programa que visa especificar um lugar para a filosofia, para construir uma obra própria ou para ser reconhecível uma figura que, como a figura do "autor", não era muito comum no campo filosófico latino-americano naquela época.

**Palavras chave:** filosofia – Enrique Molina – autor

---

\* El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt n. 1150278, se apoya y refuerza las principales tesis desarrolladas por su autor en los dos siguientes artículos: Carlos Ossandón B., “Ensayismo y destino en Enrique Molina”, en: *Literatura y Lingüística* n. 34, 2016, pp. 97-114; Carlos Ossandón B., “Enrique Molina y la ‘cultura del alma’” en: *Revista de la Academia* vol. 24, 2017, pp. 143-159.

\*\*Doctor en Filosofía. Profesor Titular de la Universidad de Chile. Director de revista *Mapocho* de la Biblioteca Nacional de Chile. Ha publicado libros, compilaciones y artículos en el ámbito de la historia de las ideas en América Latina. Se ha interesado igualmente por las relaciones entre filosofía y literatura en la obra de Rubén Darío principalmente, y por la filosofía política contemporánea en las obras de Michel Foucault y Jacques Rancière.

## I

Muy tempranamente, en los inicios del siglo XX, el filósofo chileno Enrique Molina (1871-1964) entabló una discusión con Henri Bergson. Si nos detenemos en el primer texto dedicado al filósofo francés, que es de 1916<sup>1</sup>, llama la atención la relación que establece Molina entre las críticas que organiza contra Bergson y el esfuerzo bastante persistente de dar peso y consistencia a un lugar de enunciación que sea claro, sin equívocos y que pueda operar como criterio universal y normativo a la vez. De entrada, el texto que destacamos se nos presenta como una suerte de guía para la filosofía que se había de practicar.

Es el tema de la “intuición” el que concentra buena parte del interés de Molina. “¿Tendrá la intuición –se pregunta– la llave de los problemas fundamentales que preocupan a los hombres?”<sup>2</sup> ¿Habría que acordar, tal como Molina cree verlo en Bergson, que la intuición “constituye una especie de recinto sagrado que no podemos alcanzar”<sup>3</sup> pero del cual, según el filósofo francés, no podríamos prescindir si lo que se busca es penetrar en la interioridad de lo real? ¿Podemos aceptar sin más que la intuición “se sustrae a todas las condiciones de tiempo y de lugar”<sup>4</sup>, tal como lo había planteado sorprendentemente Bergson en su conferencia de 1911, al diferenciar el elemento “constitutivo” de una filosofía de su “medio de expresión” que sí dependería de distinta manera de su circunstancia?<sup>5</sup>

No se trata, según Molina, de negar ni la genialidad ni la privilegiada pluma de Bergson, pero sí de ponerse en guardia ante un tipo de conocimiento de formas vagas e impenetrables, que no se expresa en proposiciones, que desconfía de los procedimientos propios del análisis, y que conduce finalmente a la incomunicación y también al solipsismo. Aun cuando el texto de Bergson al cual alude Molina evita el encierro simple, único y sin mediaciones en la subjetividad, en la medida que es precisamente la exploración en la profundidad propia la que permite penetrar y recobrar el mundo<sup>6</sup>, es claro que una de las

---

<sup>1</sup>Molina publica tres textos referidos a Bergson, con pocas diferencias entre ellos. Estos son: “La filosofía de Bergson” (1916) / “Dos filósofos contemporáneos: Guyau-Bergson” (1925) y “Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la filosofía bergsoniana” (1935), en *Obras Completas. Vol. I y II*, Concepción, Ediciones Universidad de Concepción, 1994. (Compilación, revisión y estudios preliminares de Miguel Da Costa Leiva).

<sup>2</sup>E. Molina, “La filosofía de Bergson”, Op. Cit., p. 312.

<sup>3</sup>Ibid, p. 314.

<sup>4</sup>Ibid, p. 315.

<sup>5</sup>H. Bergson, *La intuición filosófica*, trad. H. Alberti, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1956, pp. 106-107.

<sup>6</sup>H. Bergson, *Ibidem*, pp. 132-133-135-140-141.

mayores incomodidades que Molina expresa se relaciona con aquello que entraba o dificulta el desarrollo mismo de la filosofía, que es para él por naturaleza comunicable y por lo mismo compartible.

No se podía renunciar, pues, al pensar y al método discursivo. La reacción de Bergson contra “el intelectualismo exagerado”<sup>7</sup> no podía llevarnos a unos encantamientos, a unas oscuridades o misticismos que pusiesen en entredicho lo que la ciencia había conseguido, ni menos aún todo el dispositivo racionante y comunicacional basado en verdades, conceptos, pruebas, y no en meras creencias<sup>8</sup>. Había que contar, entonces, con ese “vicio original de la inteligencia”<sup>9</sup> tan denostado por Bergson. Era preciso, igualmente, criticar las “sutilezas del escepticismo” que se manifestaba en un pragmatismo que, aun reconociéndole su inmanencia y la valorización de la experiencia, negaba “la existencia de verdades objetivas”, asimilando lo verdadero a lo útil o solo a lo que “sirve para la acción”<sup>10</sup>. A la defensa del dispositivo racionante se le une, en este último punto, el resguardo, más allá de los requerimientos siempre apremiantes de la acción (ámbito que - como es evidente y sabido - Molina no soslayará), de un plano irreductible, que en cierto sentido se sostiene a sí mismo, y que es preciso atender con toda la seriedad posible: la objetividad del mundo o el velado recurso a su preexistencia y su expresión en unos enunciados que no son “copia fiel” (la verdad se expresa “de una manera simbólica”, dice Molina,) y cuya validez habrá que examinar a la luz de la razón y de sus operaciones<sup>11</sup>. Se podría decir que Molina, tal como afirmará Adorno varios años después en otro escenario, procurando corregir lo que Lukács parecía haber olvidado, a saber, la precisión de los rasgos propios del ensayismo filosófico, no solo no confiará en la “intuición intelectual” sino también, al igual que Adorno, tampoco en su mezcla con el “concepto”<sup>12</sup>.

La “intuición” no podía reemplazar al “discurso”, la visión directa o el “contacto”, dirá más bien Bergson<sup>13</sup>, no podía negar las posibilidades de la mediación o del rodeo silogístico,

---

<sup>7</sup> E. Molina, *Op. Cit.*, p. 371.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 311- 312.

<sup>12</sup>T. Adorno, “El ensayo como forma” en: *Notas de Literatura*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 15-16. Más adelante Molina repondrá, tal como recuerda Da Costa Leiva, el valor de la “intuición”. Esta revalorización forma parte de los nuevos derroteros que toma su pensamiento.

<sup>13</sup>H. Bergson, *Op. Cit.*, p. 108.

como tampoco la síntesis podía desbancar al análisis. Era la propia filosofía y sus procedimientos la que aquí jugaba su supervivencia. Tal como lo había vivenciado la literatura de fines del XIX ahora parecía llegado el turno para la filosofía. Si el “modernismo literario” en América Latina buscó salvar a la poesía amenazada por el materialismo reinante, descubriendo las posibilidades experimentales o creativas del propio órgano poético, la filosofía si deseaba ser algo más que sierva, “ancillae”, debía hacer otro tanto o al menos evitar su asimilación sin más a otros saberes, objetivos o lenguajes. En esta delicada coyuntura no era la confusa figura del “poeta de lo abstracto”<sup>14</sup> la que podía orientarnos, sino más bien la que se apresta al vuelo filosófico sin dejar de mantener los pies en la tierra y, sobre todo, sin renunciar al dominio de lo inteligible o de un saber que debe expresarse necesariamente en proposiciones que tengan “el carácter psíquico de una representación”<sup>15</sup>. El chileno no desea ser ni poeta ni místico, pero sí filósofo, aun cuando esta opción lo apartase de aproximaciones más “sim-patizantes” como las que proponía una ofensiva que, sin negar la validez o la irreductibilidad de la mirada filosófica (Bergson la defiende expresamente), buscaba discurrir por fuera del criticismo kantiano y sus continuadores a cambio de un embrujo escritural difícilmente resistible.

## II

¿Por qué era importante para Molina defender una aproximación que se apoyaba en la fecundidad probada de las “representaciones” o en un tipo de conocimiento que, en lugar de fundirse con las cosas, pudiese rastrear más bien “las explicaciones de las cosas”?<sup>16</sup> ¿Qué lo llevaba, por otra parte, a no dejarse conducir, como lo insinuaban creaciones literarias recientes, hacia una atrayente y envolvente solidaridad universal e infinita, prestando el “alma a las estrellas, al bosque, al mar”? ¿Qué hay en esta renuncia a este baño de “quietud deliciosa”<sup>17</sup>, e incluso a su propia producción literaria (había ya publicado 10 cuentos), que pudiese tener relevancia para el desarrollo de la filosofía en América Latina o Chile? ¿En qué sentido un cierto perfil

---

<sup>14</sup>E. Molina, Op. Cit., p. 323.

<sup>15</sup>Ibidem, p. 318.

<sup>16</sup>Ibidem, p. 317.

<sup>17</sup>Ibidem, p. 319.

de lo que debieran ser la comunidad filosófica y el filósofo individual se juega en la crítica a Bergson? ¿Es legítimo precisar aquí, en el propio gesto crítico, una determinada politicidad, es decir, siguiendo libremente a Rancière, una cierta modalidad de vínculo entre la filosofía, sus propias inscripciones, y la comunidad a la cual se debe o se aspira? ¿Estamos insinuando que en medio de la supuesta inutilidad de la escritura filosófica se deja ver una política de la filosofía? Estas preguntas nos permiten adelantar una interpretación que se apoya en el nexo que suponemos existente entre la vocación filosófica del chileno, la lectura que hace de Bergson y las demandas de desarrollo de un campo del saber que hemos creído operante en el seno mismo de sus formulaciones críticas. Dicho de otra manera, habría en el joven Molina unas inflexiones, unas advertencias o unas repeticiones que dan cuerpo no solo a un “concepto” de filosofía sino también, y por esa misma vía, a una “política del pensamiento”<sup>18</sup>.

Contextualicemos todavía más lo que estamos proponiendo. Es evidente que no era poca el agua que había corrido bajos los puentes entre el periodo de la Independencia o de la fundación republicana y los comienzos del siglo XX. La escritura ya no cree estar delante de ese “vacío” del periodo fundacional y que busca “llenar”<sup>19</sup> o - en una mirada histórica más amplia - aún menos se enfrenta a esa ficción de la “página en blanco”, “disponible”, sobre la cual había que instalar el “orden letrado”, unas marcas inéditas nunca vistas en el Nuevo Mundo<sup>20</sup>. En el escenario de una “crisis” que tocaba prácticamente todos los aspectos de la vida, que presenciaba la “disolución” del siglo XIX<sup>21</sup>, y que comenzaba a mostrar, por otra parte, la

---

<sup>18</sup>Inspirados en esa “política de la literatura” que destaca Rancière, se podría señalar que, de un modo similar, una “política del pensamiento” atiende menos las intenciones o representaciones políticas de los enunciados y más el tipo de intervención o vínculo que estos enunciados, su gramática o articulación, mantiene con las formas u organizaciones básicas del decir, pensar, observar o hacer común. Véanse, al respecto, libros tales como *El reparto de lo sensible*, *La palabra muda*, *La lección de Althusser* o *Política de la literatura*.

<sup>19</sup>J. Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México D.F., FCE, 2003.

<sup>20</sup>C. Sánchez, *El conflicto entre la letra y la escritura, Legalidades / contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano-América y América-Latina*, Santiago, FCE, 2013.

<sup>21</sup>Cfr. Federico de Onís, *Antología de la poesía española e hispanoamericana*, New York, Las Américas Publishing Company, 1961.

configuración de un nuevo espaciamiento cultural y social, ¿no cabía buscar un nuevo posicionamiento para la filosofía, enfrentada a una modernidad que avanzaba sin mayores miramientos, que problematizaba los arrimos tradicionales y también las formas más institucionales de relación entre cultura y poder; una modernidad desigual y contradictoria que generaba unas desorientaciones sociales y existenciales que el siglo XIX no había conocido con tal radicalidad?<sup>22</sup> ¿No era preciso reexaminar el aporte y el lugar de la filosofía en un escenario que asistía a la irrupción de nuevas e inquietantes figuras: Nietzsche, Schopenhauer, Tolstoi, Marx (*El Capital* es traducido al español para América Latina a fines del XIX) y donde hasta el imperio de la razón parecía tambalear con Bergson?

Si bien el dominio literario será - creo - más sensible que el filosófico a las graves cuestiones que planteaba aquel crítico clima cultural o epocal de comienzos del XX, y que Molina - nunca ausente de su entorno más cercano - no parece ser la consciencia más aguda de estos procesos ni llega tan lejos como Rodó con su *Ariel* (1900) ni tiene la originalidad crítica de Mariátegui, hay que reconocer que sus primeros textos muestran un interesante sentido de ubicación al subrayar un nuevo y más “autónomo” lugar para la filosofía; un lugar que, aunque todavía afincado en un positivismo o cientificismo cuyas raíces se remontaban a la segunda mitad del siglo XIX, debía orientarse ahora en un sentido distinto y sin conminaciones políticas directas. Una filosofía que ya no se reconocía como instrumento o base en la construcción o salvaguarda del orden deseado (como lo había sido el positivismo precisamente, más visiblemente en México o en Argentina).

En la defensa de un ámbito filosófico que operase sin un juez exterior que lo condujese, no había por qué no atender, sin embargo, y simultáneamente - aunque fuera de una relación “orgánica” o “directa” con la política - demandas varias, no aislando la filosofía o las humanidades de los contextos que las requerían<sup>23</sup>. Había

---

<sup>22</sup>Es particularmente expresivo en esta dirección el “Nadie dijo nada, nadie dijo nada” del poema *Nada* (1904) de Carlos Pezoa Véliz, en: *El Pintor Pereza*, Santiago, LOM, 2006, p. 32.

<sup>23</sup>Son ilustrativas en esta dirección las críticas de Molina a las tesis del historiador Francisco Antonio Encina en el contexto del Congreso Nacional de Educación Secundaria de 1912 (cfr. J. M. Pozo,

igualmente que dialogar y no solo aplicar lo que venía de la tradición filosófica, y de este modo “ensayar” aproximaciones que fuesen singulares, lo que suponía dar otro espesor a las cuestiones propiamente teóricas: ya no era permitido quedar al margen de la discusión más exigente en el plano filosófico o de la especulación como tal.

En el escenario que describimos ya no bastaba la docencia ni el compromiso político o militante: ahora había que escribir (sin dejar de hablar). Esto es decisivo en Molina. Su obra es precisamente la expresión de un pensamiento y de una subjetividad que es a la vez habla y escritura. “A mi espíritu -dice Molina- lo embargaba la emoción de trascender la función estrictamente escolar y expresarse en el verbo hablado y escrito”<sup>24</sup>.

### III

De un modo parecido a lo que comenzaba a apreciarse en otros campos, aunque ciertamente con ingredientes propios, más allá del ya viejo paradigma de la “república de las letras” aunque conservando aspectos del clásico “bien decir” bellista, la filosofía en Molina va a ensayar -dando ahora una mirada más amplia de su obra- un tipo de validación que, junto con concebir a ésta como un acontecimiento del pensar-hablar-escribir, incluye en su singularidad la emergencia de un “autor”. Se trata de una atrevida apuesta de Molina que supuso la no fácil fijación de un “locus”, de una modalidad de enunciación, de un mayor control sobre el discurso o, mejor aún, de un cierto modo de ser del discurso mismo, en términos de Foucault<sup>25</sup>.

Es evidente que este nuevo sujeto filosófico se construyó de a poco y que en esta

---

*Dimensión histórica de Chile 6/7, Chile*, UMCE, Santiago 1989-1990). Se podría decir, en términos más generales, que en la relación que establece Molina entre la precisión de un lugar para la filosofía y el diálogo con la diversidad de manifestaciones propias del mundo, se cifra uno de sus aportes más interesantes. Contribuye así a destrabar por adelantado aquella perspectiva o modalidad de trabajo que asocia el desarrollo de la filosofía “profesional” con la desafección práctica por los problemas del presente o del entorno más cercano.

<sup>24</sup>E. Molina, *Lo que ha sido el vivir (Recuerdos y reflexiones)*, Prólogo de Mario Rodríguez Fernández, Editorial Universidad de Concepción, Concepción, 2013, p. 145.

<sup>25</sup>M. Foucault, “Qu’ est-ce qu’ un auteur?”, en: *Dits et écrits. T. I.*, Paris, Gallimard, 2001.

trayectoria sus representaciones no son lo único a destacar a pesar de la valorización que sobre ellas hizo Molina. Sin menoscabo de las novedades que trajeron consigo las primeras incursiones anti-bergsonianas de Molina, de sus deseos de dialogar sin complejos con lo más avanzado de la filosofía europea, de no resignarse a la amplificación sin más de lo producido en las grandes metrópolis, es evidente que todo esto, así como el empeño por destacar los protocolos discursivos consabidos de la filosofía, no son aun completamente suficientes para la emergencia más nítida o menos fragilizada de un “autor”.

En su texto *La herencia moral de la filosofía griega* de 1935/1936, Molina avanza un paso más en esta dirección, que lo aleja de rasgos importantes de la ensayística decimonónica en consonancia ahora con las aperturas que afectaron a distintos campos y prácticas en las primeras décadas del siglo XX. El elemento curioso de este nuevo emplazamiento es que, en su distanciamiento del XIX, Molina apela a una vieja tradición, aquella que unía el saber con la conducta, la vida o la experiencia práctica. Y esto porque es básicamente el “arte de vivir”, la “cultura” o el “cultivo” del “alma”, lo que le dará carácter o sello al libro de Molina sobre la filosofía griega, proyectándose en su obra posterior. Es este un giro, un punto de inflexión, que no sería justo pasar por alto, que se vincula con un determinado concepto de la filosofía, quizá no muy alejado de las exigencias existenciales o de esa “forma de vida” que en relación con la filosofía destacó mucho después Pierre Hadot<sup>26</sup>.

Esta línea se va a reforzar en el texto *La sabiduría de los griegos* de comienzos de la década del 50, donde hace aún más patente esa “avanzada” ética encabezada por el Sócrates de Platón, para resaltar a continuación las figuras de Epicteto, Séneca y el emperador-filósofo Marco Aurelio. Una propuesta que refuerza su singularidad atenuando el lugar marginal que estos autores suelen ocupar en las historias de la filosofía<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup>P. Hadot, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, AlphaDecay, 2009.

<sup>27</sup>Cfr. M Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I.*, Barcelona, Anagrama, 2007.

La moral, o la dirección que es preciso dar a la vida, el “arte de vivir” con todas las duras exigencias que le están asociadas, es pues la perspectiva que organiza las aproximaciones de Molina a la historia de la filosofía. Es también la tónica o el emplazamiento a partir del cual el chileno define parte importante de su propia filosofía. No será raro entonces que, en su estudio sobre Nietzsche, Molina haga una crítica a los excesos, unilateralidades y oscilaciones de una moralidad cuyas facetas destructoras o transvalóricas no se asientan, según su opinión, en las necesidades de la “convivencia social”<sup>28</sup>.

Esta trayectoria alcanza uno de sus puntos más altos en *De lo espiritual en la vida humana*, cuya primera edición es de 1937, y en su *Confesión filosófica* que se publica en 1942. En estas obras Molina buscará precisar lo que define como su planteamiento más genuino: la cuestión de la “espiritualidad” y nuestra propia “realización espiritual” como destino. Este es un aspecto decisivo y que se hará muy nítido en el transcurso de su obra, sobre todo cuando nuestro filósofo se desprenda de parte de los dejos positivistas o cientificistas que exhibió en sus textos más tempranos. En la “espiritualización” de su propia vida, en el estrecho vínculo entre la reflexión teórica y el cuidado de sí, no sin a veces dramáticas tensiones y “luchas internas”, se explica, según lo recuerda Mario Rodríguez Fernández y el propio Molina, su núcleo existencial más importante<sup>29</sup>.

Para llegar a contar con una “obra” -si es que se puede hablar de la plena realización de tan difícil objetivo-, Molina experimentó –como vemos- un proceso de formación o de decantación que se hace visible desde sus primeros libros hasta sus últimos, todo lo cual queda más existencialmente fijado en su autobiografía ya citada. Dicho desde otro ángulo, habrá que aceptar que la construcción de una obra reconocible, de un decir que se puede precisar, o de una escritura o de un estilo que lleva consigo un pensamiento que con sus aciertos y límites pone en tensión preguntas fundamentales para la condición humana, no se dio graciosamente ni de una vez en

---

<sup>28</sup>E. Molina, “Nietzsche, dionisiaco y asceta”, *Obras Completas. Vol. II...*p. 575.

<sup>29</sup>M. Rodríguez Fernández, “Molina”, en: E. Molina, *Lo que ha sido...*, p. 104.

Molina. Esto exigió de un proyecto o un programa filosófico que permitió la emergencia de una figura que, como la del “autor” precisamente, no era entonces muy corriente en el campo filosófico latinoamericano o nacional. Una figura que se relaciona o coexiste con emergencias parecidas en otros campos, tal como se aprecia en el dominio literario en el seno de las sensibilidades modernistas y vanguardistas de fines del XIX y las primeras décadas del XX.

La emergencia, aunque no súbita, de esta nueva figura del “autor” significó, en la práctica, superar la indistinción entre política y cultura, ir más allá de la incorporación a un sujeto nacional o continental o de la urgencia por proponer reformas culturales o políticas, aspectos todos importantes de la ensayística decimonónica<sup>30</sup>. Todo esto sin que la “autonomía” ambicionada para la filosofía, en la distancia que establece respecto de los referentes nombrados, no deje de expresar una política, un determinado modo de relación o de inserción en el mundo moderno. Encarnando un humanismo abierto y de viejo cuño, no alejado de una cierta mundaneidad, de la polémica, del diálogo con los lectores (sus “confesores” los llama) y de unas angustias existenciales que no teme expresar, la nueva figura del “autor” es ciertamente inseparable de los rasgos o formas que va tomando un discurso cada vez más advertido de sí, de su diferencia respecto de la modalidad didáctica o de aplicación, y de la necesidad de precisar una mirada cuyo sesgo inequívocamente filosófico no le impide franquear límites o dialogar con un amplio abanico de autores. Junto a sus trabajos sobre Nietzsche, Heidegger o Sartre, o las traducciones de Kant, están también sus referencias a Shakespeare, Goethe u Oscar Wilde, por un lado; y a José Enrique Rodó, José Ingenieros, Leopoldo Lugones (con quien tendrá una dura polémica) o Gabriela Mistral, por el otro.

En las distintas escenas descritas se delinea así una subjetividad que busca inventarse y reconocerse en lo que dice. Una subjetividad que entretejida en su decir-contando con esta mediación-, busca desde temprano acceder a ese “momento

---

<sup>30</sup>D. Lagmanovich, “Hacia una teoría del ensayo hispanoamericano”, en: I. J. Lévy y J. Loveluck (Editores), *El ensayo hispánico*, Columbia, University of South Carolina, 1984.

crucial del crítico” destacado por Lukács: “el momento de su destino” o de su posición ante el mundo, que se da cuando este entretelado, cuando la conjunción entre lo experiencial y lo discursivo, entre el “alma” y la “forma”, logran una estabilización que nunca fue definitiva para quien se definió como un “buscador de caminos”<sup>31</sup>.

## Bibliografía

- C. Pezoa Véliz, *El Pintor Pereza*, Santiago, LOM, 2006.
- C. Sánchez, *El conflicto entre la letra y la escritura, Legalidades / contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano-América y América-Latina*, Santiago, FCE, 2013.
- D. Lagmanovich, “Hacia una teoría del ensayo hispanoamericano”, en: I. J. Lévy y J. Loveluck (Editores), *El ensayo hispánico*, Columbia, University of South Carolina, 1984, pp. 17-28.
- E. Molina, *Lo que ha sido el vivir (Recuerdos y reflexiones)*, Prólogo de Mario Rodríguez Fernández, Editorial Universidad de Concepción, Concepción, 2013.
- E. Molina, *Obras Completas. Vol. I y II*, Concepción, Ediciones Universidad de Concepción, 1994. (Compilación, revisión y estudios preliminares de Miguel Da Costa Leiva).
- Federico de Onís, *Antología de la poesía española e hispanoamericana*, New York, Las Américas Publishing Company, 1961.
- G. Lukács, “Sobre la esencia y forma del ensayo”, en: *El alma y las formas*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 15-39.
- H. Bergson, *La intuición filosófica*, trad. H. Alberti, Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1956.
- J. Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en*

---

<sup>31</sup>G. Lukács, “Sobre la esencia y forma del ensayo”, en: *El alma y las formas*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975; E. Molina, “Confesión filosófica”, en: *Obras Completas. Vol II...*, p. 490.

*el siglo XIX*, México D.F., FCE, 2003.

J. Rancière, *La palabra muda. Ensayo sobre las contradicciones de la literatura*, Trad. Cecilia González, Argentina, Eterna Cadencia, 2009.

J. Rancière, *Política de la literatura*, Trad. M. G. Burello, L. Vogelfang, y J.L. Caputo, Argentina, Libros del Zorzal, 2011.

J.I.Pozo, *Dimensión histórica de Chile 6/7, Chile*, UMCE, Santiago 1989-1990.

M. Onfray, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I.*, Trad. M.A.Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2007.

M.Foucault, “Qu´est-ce qu`un auteur?”, en: *Dits et écrits. T. I.*, Paris, Gallimard, 2001.

P. Hadot, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, AlphaDecay, 2009.

T. Adorno, “El ensayo como forma” en: *Notas de Literatura*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36.