

El segundo libro que se incluye en la serie es la novela de Antonio Rabinat, *A VECES, A ESTA HORA*, que fue finalista del Premio Biblioteca Breve 1964. Rabinat, que se había hecho presente en el mundo literario español hace algunos años con la novela *LOS CONTACTOS FURTIVOS* —Premio Internacional de Primera Novela— intenta en la presente convertir en protagonista de un relato, al menudo y fragmentario acontecer en el seno de un grupo de personajes y en un

tiempo precisamente limitado. Y en la imaginación del lector se grabarán seguramente, a partir de sus propios recuerdos e imaginaciones, las características de unos lugares y unos ambientes apenas descritos, pero eficazmente transportados por la corriente del relato. Con esta forma particular de novela colectiva, en *A VECES, A ESTA HORA*, Rabinat se inserta en el frente de la más interesante joven novela española contemporánea.

SOBRE LA FILOSOFIA DE LA TOLERANCIA

por ALFRED STERN

Del California Institute, Pasadena, California

La lucha de los negros norteamericanos por sus derechos humanos y cívicos, cien años después de su liberación oficial por Lincoln, es una lucha contra la intolerancia de una sección importante de la población blanca de los Estados Unidos. Quien trata de definir la tolerancia filosóficamente e históricamente, clarifica también su triste antítesis. No somos tan socráticos como para creer que conocer la virtud significa también practicarla. Sin embargo, la clarificación de los conceptos es siempre útil para este ser que no debería llamarse *animal rationale*, sino por lo menos *animal rationis capax*.

TOLERANCIA: introducción histórica

El vocablo de tolerancia nació en el siglo XVI, durante las guerras de religión entre católicos y protestantes. De ahí que los tratados clásicos en torno a este tema —el *Essay on Toleration* (1667) de John Locke y su *Epistula de Tolerantia* (1698) que en su versión inglesa se conoce como *Letter concerning Toleration*, y el *Traité sur la Tolerance, à l'occasion de la mort de Jean Calas* (1764) manejen éste con propósitos de orden religioso exclusivamente. Locke formuló un principio básico de tolerancia religiosa cuando escribió en su *Letter* que “las opiniones especulativas... y artículos de fe... los cuales sólo son necesarios para creerlos, no pueden ser impuestos a ninguna iglesia por las leyes del país; pues es absurdo que las cosas tengan que ser ordenadas por leyes que el hombre no tiene potestad para promulgar; y el creer que esto o aquello es lo verdadero no depende de nuestra voluntad (1) .

Todo esto no deja de ser un sano principio de tolerancia, pero que no privó a su autor, John Locke, el

negar una igualdad de derechos civiles a católicos y musulmanes por el hecho de deber obediencia a soberanos distintos. Y a pesar de haber proclamado que el creer que algo es verdad no depende de nuestra voluntad, Locke, el filósofo de la tolerancia, declaraba enfáticamente que aquellos que no creyeran en Dios no debían ser tolerados. “Las promesas, pactos y votos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener valor frente al ateo”, escribió Locke, ya que “aquellos que por obra de su ateísmo socavan los cimientos de la religión y la destruyen, no tienen un pretexto religioso sobre el cual exigir el privilegio de una tolerancia” (2) .

La idea de que no era necesaria religión alguna para justificar la tolerancia, sino sólo la ética, no fue cosa de Locke, dado que para éste la ética carecía de autonomía y seguía siendo una parte de la religión. Y la religión no se consideraba un asunto privado, ya que, como dijo Locke, “todos los hombres saben y se dan cuenta de que Dios debiera ser adorado públicamente” (3) . Locke pidió también algo de tolerancia hacia los judíos. Refiriéndose a los países donde la intolerancia religiosa había producido guerras sangrientas —Alemania, Inglaterra, Francia y Holanda—, Voltaire escribió lo siguiente: “Hoy (1763), sin embargo, la diferencia de religiones no es motivo de perturbación en esos estados: los judíos, el católico, el griego, el luterano, el calvinista... viven como hermanos en tales regiones y contribuyen por igual al bienestar de la sociedad” (4) . En su condición de filósofo, Voltaire, era capaz de superar sus antipatías personales. Aunque detestaba las ideas de Helvetius, Voltaire declaró que lucharía en favor del derecho que asistía a su oponente para expresarlas.

Contrariamente a Locke, Voltaire no dudó ni un instante en incluir a los ateos en su súplica por la tolerancia, pese a considerar errónea fundamentalmente su filosofía. Pero el caso que sirve de prueba a la tolerancia es precisamente el admitir opiniones que uno *no* comparte, y que hasta incluso son motivo de oposición. "Los ateos", escribió Voltaire, "son por lo común hombres de ciencia atrevidos y de ideas descarriadas, que razonan mal y son incapaces de comprender la creación, el origen de la maldad, y otras dificultades que concurren en la hipótesis de que las cosas y la necesidad son eternas" (5). Sin embargo, después de expresar su desacuerdo con los ateos por principios metafísicos, Voltaire insistió en que los verdaderos hacedores del mal no son los filósofos ateístas, los cuales, después de todo, aún conservan su raciocinio, sino los fanáticos que nunca razonan. Desde luego, hasta en lo referente a cuestiones de moral, Voltaire sostenía que sería mejor tener conciencia de un Dios que dejar de admitirlo, pero, añadía, que es mejor no conocer ninguno que adorar un dios bárbaro.

En su *Traité sur la tolerance*, Voltaire intentó cimentar la tolerancia universal en la fraternidad humana, y posteriormente en la paternidad de Dios, común a todos los mortales. "Yo os digo que debéis considerar a todos los hombres como hermanos vuestros", escribe Voltaire, anticipándose a cualquier objeción con estas exclamaciones: "Pero, ¿cómo? ¿Mi hermano el turco? ¿El chino? ¿El siamés? Sí; sin ninguna duda. ¿No somos todos hijos de un mismo padre y criaturas de un mismo Dios?"

Desgraciadamente esta paternidad de Dios no ha impedido a sus hijos el que se degollaran mutuamente con vistas a recibir mejores favores del padre. Como dice Herbert W. Schneider, en sus *Tres dimensiones de la moralidad pública*, "cuando todos los hombres amen a un padre común, todavía podrán hallarse lejos de constituir una fraternidad universal" (7).

Causa verdadera sorpresa la poca frecuencia y la aversión con que los hombres viven de acuerdo con sus mandatos religiosos, y la presteza con que se dan a combatir por ellos. Georg Christof Lichtenberg fue uno de los primeros escritores que han insistido en esta contradicción. Opino que la historia no ha cesado de justificar las dudas de aquellos que consideran la paternidad de Dios como un terreno harto movido para la tolerancia humana. Los jueces de Toulouse que en 1762 decidieron que se quebraran los huesos de Jean Calas en la rueda de tortura eran cristianos y debían haberse dado cuenta de que la víctima de su intolerancia religiosa era su hermano en Dios e incluso en Cristo. Y fue precisamente la tragedia del protestante francés, Jean Calas, la que

proporcionó a Voltaire el motivo para escribir su tratado sobre la tolerancia. De ahí que no causa sorpresa el que en su *Dictionnaire philosophique portatif*, publicado un año después del *Traité sur la Tolerance*, el autor propugnara otro argumento en pro de la tolerancia: la inconsistencia humana, las limitaciones e inseguridad de todo el saber del hombre, factores que debieran liberarnos de ese convencimiento arrogante de nuestra omnisciencia y del error absoluto de nuestros antagonistas. "¿Qué es tolerancia? Es el sino del género humano. Si todos abundamos en debilidades y errores: ¡perdonémonos unos a otros nuestros desatinos!" (8).

Creo que esta mirada introspectiva en la relatividad de todo el conocimiento humano es una base mejor para la tolerancia que la idea de la paternidad de Dios, la cual, por lo demás, carece de sentido para aquellos que no creen en Él.

Con toda seguridad que existen otros motivos, no teológicos, sobre los cuales puede cimentarse la idea de la unidad del género humano. Está, por ejemplo, la idea estoica de la universalidad de la naturaleza humana, la razón humana. Para los estoicos, sólo existía una razón universal, común a todos los hombres, y todos los hombres eran considerados como miembros de un cuerpo, ciudadanos de un estado ideal. Musonius Rufus decía que "la patria común de todos los hombres es el universo" (9). Como ciudadanos del mismo estado universal —el del género humano—, sujetos a las mismas leyes —las de la naturaleza o la razón—, todos los hombres son iguales, decían los estoicos. Todos poseen los mismos derechos e idénticas exigencias de tolerancia.

Y sin embargo, a pesar de esta unidad ideal, la razón humana desarrolló, en distintos lugares y en épocas diferentes, las opiniones y creencias más contradictorias, por amor a las cuales los ciudadanos de esta patria común se han estado matando los unos a los otros con el mayor entusiasmo.

Pero, si existe algo que nos ha enseñado la historia, es la variabilidad de las creencias, opiniones y teorías humanas. *Veritas filia temporis* —la verdad es hija del tiempo. Hoy en día sustentamos opiniones que podrían habernos costado la hoguera hace muy pocos siglos. ¿Por qué, entonces, hemos de quemar hoy a las gentes que comulgan con opiniones que dentro de cincuenta años serán de aceptación general?

No sólo hemos de considerar la variabilidad de las opiniones en el tiempo, sino también la variabilidad de los aspectos de las cosas en el espacio y en la "morada de las ideas" de Platón. Fue Leibniz quien insistió con más fuerza en el carácter de perspectiva de los aspectos ofrecidos por las cosas. Escribió, a propósito de esto, lo siguiente: "Del mismo modo que una

lidad, contemplada desde diferentes lados, aparece completamente distinta y como si se hubiese multiplicado perspectivamente, así sucede que, por la multitud infinita de sustancias simples, parece que existan muchos universos diferentes, los cuales, no obstante, son sólo las perspectivas de un universo único, según los diferentes puntos de vista de cada "mónada" (10).

José Ortega y Gasset, que desarrolló el perspectivismo de Leibniz, insistía en que la realidad sólo puede ser contemplada desde el punto de vista específico que cada hombre ocupa en el universo. Y así ocurre que se halla fragmentada en innumerables facetas subjetivas o perspectivas individuales, que vienen determinadas por el lugar, el tiempo, el medio, por las circunstancias existenciales peculiares de cada observador. Ortega ponía como ejemplo la Sierra de Guarrama, que uno puede contemplar de una forma determinada desde el lado que recae hacia El Escorial, mientras que un habitante de Segovia verá la misma cadena montañosa de una manera totalmente distinta porque percibe la ladera opuesta. ¿Servirá de algo el discutir sobre la cuestión de cuál de estas perspectivas es la correcta? Ortega responde: "Ambas perspectivas son correctas, y precisamente porque son diferentes" (11). La realidad se ofrece en perspectivas individuales. Ninguna de ellas agota la realidad, y a pesar de su diversidad, estas perspectivas individuales no se excluyen recíprocamente; por el contrario, cada una necesita de la otra como su complemento, y todas las perspectivas juntas componen la realidad.

Yo opino que el relativismo, debido al carácter perspectivo del conocimiento humano, constituye una razón poderosa para sentirse obligado a admitir aquellas opiniones que disienten de la propia, a tolerarlas e incluso a fomentarlas. Cuanto mayor es la variedad de perspectivas de un individuo, esto es, cuanto mayor es la variedad de sus experiencias —directas o indirectas, experiencias simbólicas por la variedad de sus lecturas—, mayor será su tolerancia hacia las diversas opiniones de otras personas. Decían los romanos: "Temo a los lectores de un sólo libro". Poseyendo únicamente una perspectiva y creyendo que es la sola posible, los lectores de un libro único son intolerantes hacia los que disienten de su opinión. Las gentes más intolerantes son siempre las más ignorantes, aquellos que no se dan cuenta de la variedad de perspectivas abiertas a cada cosa, a cada idea. De ahí que los franceses hablen del absolutismo del graduado por la escuela primaria (*absolutisme du primaire*).

En términos axiológicos podríamos decir que la intolerancia se caracteriza por un sistema bivalente: blanco-negro, bueno-malo. La persona intolerante está convencida de que su adversario es absolutamente

malo y que sólo ella representa la pureza total. No ve ni uno de los innumerables matices de transición que existen entre lo blanco y lo negro, el mal y el bien, matiz que percibirá siempre la persona tolerante.

Por fortuna, en nuestros días no tenemos que preocuparnos ya de la intolerancia religiosa. Ha desaparecido casi por completo. En la propia Irlanda, país donde durante las guerras de religión los fanáticos desgarraban los vientres de las mujeres protestantes embarazadas, descuartizaban los fetos y los echaban a los cerdos, los protestantes gozan hoy de todos los derechos civiles y un judío es alcalde de la capital de la nación. En la actualidad, el principio medieval de *cujus regio, ejus religio* (profesarás la religión de aquel cuya tierra habites) ha muerto en el mundo civilizado, si por "religión" hay que entender las creencias relativas a la idea de un Ser supremo, que gobierna el universo. Sin embargo, el principio de "cujus regio, ejus religio" rige todavía si la palabra "religión" se interpreta en su sentido secular, en calidad de suma de todas las leyes sociales. Esta versión secular de la Confesión de Augsburgo es fuente de un nuevo tipo de intolerancia del cual padece nuestro tiempo. En la Unión Soviética y en la República Popular China la creencia en la propiedad pública de los medios de producción y en el materialismo histórico es obligatoria. En los Estados Unidos, por otra parte, todo aquel que desee crearse un sistema de vida debe creer en la "libre empresa". Esta intolerancia nueva, intelectual, social, económica y política no es menos amenazadora que su antecesora teológica. Y a pesar de todo, la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos de América formula el principio de la tolerancia ideológica en términos jurídicos muy claros. Confiemos en que en una época menos revuelta recobre su antiguo valor.

El remedio contra la intolerancia religiosa es el mismo que ya hemos mencionado antes en este trabajo: la introspección en la relatividad histórica de nuestros puntos de vista y en el carácter de perspectiva de nuestras verdades. Conduce a no convencerse tanto de la propia justeza de miras y a una mayor modestia intelectual.

En 1958 apareció un libro muy oportuno, bajo el título de *La estructura de la libertad*. Para su autor, el experto noruego en ciencias sociales, Christian Bay, "libertad... significa expresión de individualidad, o autoexpresión" (12). El profesor Bay comparte esta elevada apreciación de la libertad de pensamiento y de expresión con los pensadores del siglo XVIII, especialmente con Fichte (al cual no cita), cuya *Zürückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* no ha sido todavía superada.

El profesor Bay escribe: "Cualesquiera sean los valores que sustentan los hombres, la libertad de perseverar hacia esos valores es muy importante para ellos. En este sentido tienen interés en una libertad máxima de expresión" (13). Nadie será capaz de negar lo justo de esta aseveración. La libertad de expresión, incluso cuando existe disensión de ideas, es una de las armas principales no sólo contra la intolerancia política de hoy, intolerancia que se basa en intereses económicos-sociales, sino también contra otro tipo de intolerancia contemporánea: el que se basa en el *prejuicio racial*. Los negros, por ejemplo, contra quienes se discrimina en los Estados Unidos y son objeto de persecución en Sudáfrica, tienen, innegablemente, un gran interés en una libertad máxima de expresión. En aquellos Estados, donde gozan relativamente de esta libertad*, los negros no han dejado de mejorar su condición social. Y, sin embargo, creo que la libertad de expresión no es el derecho fundamental del hombre que más tenga que protegerse contra los senderos ocultos de la intolerancia. La libertad de expresión solamente concierne a la existencia política del hombre, a su existencia como miembro de la comunidad. Pero antes de la existencia del ser humano como entidad *política*, se halla su existencia como entidad *biológica*. Ha constituido un privilegio de nuestro "esclarecido" siglo el haber engendrado la forma más radical de intolerancia, aquella que privó a millones de seres de su derecho a *vivir* —no a causa de sus creencias o ideas, que después de todo pueden modificarse, sino en razón a sus características biológicas inmutables. Los hombres de estas formas, las más horribles, de intolerancia realizadas en la historia son el "genocidio" y "la solución definitiva del problema judío". Durante la Segunda Guerra Mundial, los nazis practicaron esta forma de intolerancia teórica y aplicada con una perfección germánica. Determinados grupos de niños checos, polacos y rusos eran autorizados para sobrevivir si por sus características raciales se comprobaba su capacidad para germanizarse (*eindeutschungsfähig*). Y seis millones de judíos desaparecieron en las cámaras de gas de Auschwitz, Treblinka, Maidanek y Bergen-Belsen. Con estos resultados, la intolerancia racial resultó ser la forma más radical de este vicio dentro de la historia.

Los cimientos de la intolerancia racial son similares a los de la religiosa y política: una forma de *absolutismo*. Si los que practican la intolerancia religiosa o política creen que están en posesión del único credo absolutamente justo o la única teoría político-social verdadera, los que practican la intolerancia racial están convencidos de que representan la única raza absolutamente estimable. La introspección en la relatividad y variabilidad histórica de los credos, opiniones, teorías y valores humanos y los aspectos polifacéticos

ofrecidos por toda cosa, idea o ser humano pueden ocultar un antídoto eficaz contra todas esas formas de intolerancia.

En la historia de la filosofía ha existido un caso en el cual la necesidad de tolerancia se ha deducido geométricamente. Y no me refiero a la *demonstratio ordine geometrico* de la ética de Spinoza, aunque este pensador insistiese también con empeño en la cuestión de la tolerancia, especialmente en su *Tractatus theologico-politicus*. Estoy aludiendo a Kant, quien trató de deducir la tolerancia entre los hombres de la forma esférica de nuestro planeta. Esta original manera de deducción la encontramos en el libro *De la paz eterna*, en el pasaje donde el autor proclama un "*derecho de ciudadano del mundo*" (*Weltbürgerrecht*), el cual incluiría el derecho de las gentes de distintas nacionalidades a visitarse unas a otras sin interferencias de ninguna clase. Según esta tesis kantiana, todos los hombres poseen el derecho de "ofrecerse como compañeros, en virtud de su derecho a la posesión común de la superficie de la tierra, sobre la cual, y dado que es un globo, no pueden desparramarse hacia distancias infinitas, pero deben, cuando menos, *tolerarse* recíprocamente unos junto a otros; ya que originalmente nadie tiene mayor derecho que otro para hallarse en un determinado lugar del planeta" (14).

Lo que Kant dice aquí sobre la tolerancia en términos de ese estar juntos espacial y socialmente, y que los españoles denominan de una manera tan adecuada *convivencia*, implica también evidentemente *convivencia* de opiniones.

Si nos preguntamos cuál ha de ser el *límite* de esta tolerancia, veremos que la respuesta puede deducirse también de una fórmula establecida por Kant. Encontramos ésta en su *Metaphysik der Sitten*, donde declara "es justa toda acción según la cual, o de acuerdo con el máximo de la cual, la libertad de volición de cada uno puede coexistir con la libertad de todos según las leyes generales". Aplicando este principio a nuestro problema, podríamos decir que la sociedad debiera garantizar a cada uno aquella cantidad de libertad que fuese compatible con una cantidad igual de libertad positiva y racional para todos. Esta cantidad de libertad es el límite que puede tolerar la sociedad.

Al poner fin a estas consideraciones, quisiera subrayar que si comparamos nuestra lucha contra la intolerancia con la que llevó a cabo la filosofía de la Ilustración en los siglos XVII y XVIII, no nos asiste razón alguna para que nos sintamos orgullosos. Aunque nuestra época haya vencido casi la intolerancia *religiosa*, se está cebando en la intolerancia política y ha creado un tipo nuevo, más fundamental y desastroso, desconocido por Locke y Voltaire: pudiéramos llamarlo intolerancia *biológica*. Por lo tanto, nuestra lucha frente a la

intolerancia ha de empezar desde la raíz, intentando garantizar, antes que nada, la existencia biológica de todos los hombres contra aquellos que imponen criterios raciales arbitrarios como condiciones para el derecho a vivir. Recordemos el aforismo de Chamfort: "Antes de ser generosos, se ha de ser justo, del mismo modo que hay que tener camisas antes de poseer encajes".

N. del trad. (Waldo Rojas). La tolerancia, religiosa, política o racial, planteada como problema concreto, es antes que nada asunto enmarcado dentro de los límites de la sociología. El presente trabajo del prof. A. Stern sobre la filosofía de la tolerancia, enfoca el tema desde el punto de vista de la evolución de los supuestos filosóficos que a través de las épocas han afirmado o negado los principios de la tolerancia. La tolerancia racial y la tolerancia religiosa como normas de vida comunes en nuestros días, no han sido el resultado de una supuesta evolución teórica de la idea de humanidad, como pareciera afirmar el prof. Stern, sino que han sido producto indudable de la presión constante que políticamente —en el amplio sentido del término— han ejercido los pueblos contra las "intolerancias" de que eran objeto. No es otro el significado de las llamadas "guerras de religión" de los pasados siglos y de las actuales campañas contra la intolerancia racial en Sudáfrica y el sur de los Estados Unidos. No se puede afirmar hoy en día, que la irrupción en la historia de una idea o de un planteamiento filosófico, llámese perspectivismo, positivismo o kantianismo, haya sido y sea la causa de los virajes en el comportamiento social de los pueblos, en el cambio de actitud hacia la convivencia sociocultural. El fenómeno pareciera consistir en lo contrario.

Tolerancia racial y tolerancia religiosa, ambas han sido conquistas políticas, y sólo una vez planteada la lucha por estas conquistas como tal pugna política, se ha sufrido también el rechazo político de los intolerantes. Lo que el prof. Stern denomina *intolerancia política* no va más allá de ser una idea

obtenida aplicando un esquema formal sobre una realidad de tal manera dinámica y compleja como es la realidad política de nuestros días. La tolerancia que actualmente se ha conseguido, en el caso de la religión, y que en el caso de la aceptación racial se está consiguiendo, más que constituir una merced, una gracia, o un acto de "buena voluntad" de un individuo o de un pueblo hacia otro individuo u otro pueblo, constituye una *conquista*, y más aun, una conquista política. De igual manera, la *intolerancia*, en sus manifestaciones aludidas, no consiste en un capricho personal o colectivo, sino en toda una actitud social, en una conducta y un contenido social. Así, la historia de la tolerancia no es la historia de algunos "errores de pensamiento" superados por otro pensamiento sino la historia política de acciones humanas por la dignidad de tal naturaleza humana, por lograr "la altura de los tiempos".

Notas:

¹J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, C., p. 78

²Ibid., 94

³Ibid., B., p. 54.

⁴Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif*, 1765, p. 34.

⁵Voltaire, *Traité sur la tolérance*, pp. 184-185.

⁶H. W. Schneider, *Three Dimensions of Public Morality* (Bloomington, 1956), p. 151.

⁷Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif* (Londres, 1765), p. 304.

⁸Stobaeus, *Florilegium*, 40, 9.

⁹Oeuvres de Leibniz, *La monadologie* (París, 1842), p. 399.

¹⁰José Ortega y Gasset, *Obras completas* (Madrid, 1950-1952), T. II, p. 19, "Verdad y Perspectiva".

¹¹*The Structure of Freedom*, p. 15.

¹²Ibid., p. 15.

¹³L. Kant. *Sämmtliche Werke*, Band VI, "Zum ewigw Frieden", 3 Aut. pp. 169-170.

*Ver a este propósito el artículo aparecido en el número 59 del *Boletín*, correspondiente a julio de 1965, titulado "Situación de la lucha racial en los Estados Unidos", firmado por Santiago del Campo.

PUBLICACIONES UNIVERSITARIAS

Año Pedagógico, 1963. Publicación de la Facultad de Filosofía y Educación, Departamento Central de Ciencias Sociales, Instituto de Educación, Centro de Documentación. Editorial Universitaria. 245 pp., más gráficos anexos. Director: Enrique Saavedra. Director del trabajo: Manuel Sepúlveda. Participantes: Nidia Castro y Marta Zeballos. 1966.

Este volumen es, como los anteriores, expresión de una labor sistemática de recopilación de los datos más significativos del movimiento educacional del país. En cuanto a la manera de ofrecer la información se mantiene la estructura dada al anuario del año anterior, ya que los contenidos están organizados a base de presentaciones globales de las grandes variables del sistema educativo chileno. Se proporciona además,

por primera vez, antecedentes sobre el personal que atiende a todas las universidades del país, según la función principal que desempeña. Se complementa este libro con la inclusión en el Apéndice de un estudio sobre la pérdida del alumnado en cuatro escuelas de la Universidad de Chile: Ingeniería, Dentística, Química y Farmacia e Instituto Pedagógico. La obra se divide en las siguientes secciones: Legislación escolar, Financiamiento de la educación, Administración escolar, Estadística, Locales escolares, Bienestar escolar; La educación en otras instituciones, Publicaciones y Apéndice.

En suma, una fuente básica e indispensable de consulta inmediata y de utilidad para ulteriores estudios sobre el desarrollo de la educación en el país.

Ancora. Revista de cultura universitaria. Número 2. Director: Mario Bahamonde. Antofagasta, noviembre de 1965.