

**EL DEBATE BARCELÓ/GIANNINI EN TORNO A LA
EXISTENCIA DE LA FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA O CHILENA**

GERMÁN AGUILERA MUÑOZ

gaguilera@ug.uchile.cl

RESUMEN

Una revisión crítica de los textos que forman el debate permite una comprensión de las categorías filosóficas utilizadas en éste y sus limitaciones. Así a partir de las nociones de tradición y experiencia común se tensionaran las respuestas de los autores en torno a la existencia de una filosofía local. Ya sólo la formulación de la pregunta será considerada una pregunta tramposa, la cual debe ser develada críticamente persiguiendo los modos y maneras de producción intelectual que invisibilizan una ya existente, si no tradición local, una incuestionable producción filosófica local.

PALABRAS CLAVE: filosofía chilena, normalización, institucionalización, eurocentrismo, debate filosófico.

LA HISTORIA DE UN DEBATE

Hacia finales de la década del 70 se produce en Chile un explícito debate en torno a la existencia y posibilidad de la filosofía latinoamericana o chilena, se hablará de ambas pues en el mismo debate las distinciones tienden a ser soslayadas. El cuál tiene como protagonistas principales a los filósofos Joaquín Barceló y Humberto Giannini, como comentarista a Carlos Miranda, y como antecedentes importantes a Ernesto Grassi, y un polémico artículo de a Juan Rivano sobre éste. El debate tiene lugar principalmente en la Revista de Filosofía publicada por la Universidad de Chile, luego de sendas entrevistas concedidas por Barceló a el diario El Mercurio en 1977. Cabe mencionar que sus participantes fueron todos en algún momento profesores de dicha universidad.

Los textos que dan forma a esta discusión han sido compilados, editados y publicados por

Cristóbal Friz (2011) en la serie Documentos de la Revista La Cañada -dedicada al pensamiento filosófico chileno. A estos textos, creo recomendable agregar otros a modo de antecedentes importantes, inclusive de anexo, para entender parte del contexto en que se desarrolla la controversia. Así, como se mencionó un importante antecedente sería el artículo de Rivano (1964) sobre la filosofía de Ernesto Grassi, por otra parte las opiniones vertidas en las entrevistas periodísticas de Barceló se encuentran mejor articuladas en sus textos de 1974 y 1977, y bien podría considerarse su texto de 1982 sobre la institucionalización filosófica, una suerte de anexo a esta controversia.

¿Filosofía chilena? ¿Filosofía latinoamericana? ¿Qué es eso?, o aún más ¿Por qué siquiera preguntarse por su existencia, necesidad o posibilidad? La historia de ésta pregunta no es nada nueva, otros filósofos ya la han formulado. Y extrañamente, en un país en que las controversias académicas o filosóficas son más bien excepcionales, dos filósofos chilenos han debatido públicamente al respecto. Este por sí mismo ha de ser un gesto extraño, un gesto que rompe la rutina, cierta cotidianidad académica¹. ¿Por qué dar cuenta de una controversia tal? ¿Qué sentido tiene hoy seguir reformulando esta pregunta? Hoy en día bien podría darse ya por sentada la existencia de una filosofía latinoamericana, y por tanto, plantear nuevamente la pregunta sería más bien un asunto de ignorancia frente a la historia misma de esta filosofía. Pero lo que se busca es mostrar el sentido en que la mera formulación de la pregunta es ya en si misma una *trampa* que esconde sendas nociones sobre aquello que sea la «*filosofía*» y sobre lo que sea «*Latinoamérica*» o lo «*latinoamericano*»², y cómo estas deben, pueden o de hecho se relacionan. Por tanto, este trabajo pretende a través de la discusión histórica ya realizada en torno a la pregunta dar cuenta de ciertas condiciones de posibilidad de la filosofía

¹ Las controversias filosóficas en Chile bien podrían ser un tema de investigación. Aunque no suelen ser muchas, dentro de las más conocidas están la disputa historiográfica entre Bello y Lastarria (Vrsalovic, 2011); la crítica sostenida por Rivano en su libro *Contra sofistas* (1966) a la práctica filosófica chilena (Jaksić, 2013, p. 213-236); el debate público sobre la existencia de Dios entre Rivano y Giannini sostenido en la facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile en los años 60 (Giannini, 1981, p. 67-68); y la comentada en esta comunicación.

² «Latinoamérica» y «latinoamericano» es usado en este trabajo en un sentido genérico. Con estos términos se mienta la conformación geopolítica de las colonias europeas, particularmente española y portuguesa, en las «Indias Occidentales». Por tanto, no se pretende problematizar –ni mucho menos afirmar–, su *latinidad*, ni tampoco, obviar el asunto sobre los múltiples nombres de América. Al respecto *vid.* (Berrios, 1988, p. 6-14)

latinoamericana que han sido determinadas. Para así, finalmente, mostrar que hoy por hoy plantear tal pregunta sólo puede tener sentido en tanto *crítica* a dichas condiciones de posibilidad. Es decir, *develar la trampa en que la pregunta por la filosofía latinoamericana incurre es la crítica a la condiciones de su posibilidad*.

Ahora bien, esta pregunta no ha sido una mera interpelación, sino que también ha sido desde la filosofía académica formalmente planteada y respondida. No es sólo una pregunta que se haga como rumor o a la sordina, ella misma ha sido una pregunta insertada en la disciplina y en la academia latinoamericana. Esta cuestión ha sido tratada ampliamente desde mediados del siglo XX, al tiempo que su discusión se ha constituido en parte del corpus filosófico latinoamericano. La primera “gran respuesta” a esta cuestión puede considerarse el debate entre Augusto Salazar-Bondy y Leopoldo Zea hacia fines de los 60, en el cual se discute ampliamente el tema y la literatura al respecto.

El caso que se revisará es menos conocido, pero de igual modo sintomático. A través de estos debates es posible rastrear los elementos principales que determinan la pregunta y la respuesta por la existencia de una filosofía latinoamericana, es decir, sus condiciones de posibilidad. Si la pregunta es en sí misma una trampa, la historia de la pregunta será en alguna medida la historia de una *trampa* que habrá de develarse críticamente.

La noción de una *pregunta tramposa* -o al menos pregunta *sui generis*-, aparece en primer lugar en el hecho que la pregunta por la existencia de una filosofía específica no sea una pregunta que tenga sentido siempre, en cada momento ni lugar³. No es exclusivamente una cuestión sobre el país de origen, influencia religiosa o étnica, ni periodización histórica. La pregunta por la filosofía latinoamericana gira en torno al grado de similitud o distanciamiento entre lo propiamente occidental y la radical alteridad de lo autóctono. La pregunta supone, o más bien pide, la justificación de su

³ Aunque es posible afirmar la no cabida de filosofías particulares dentro de una pretendida filosofía universal, al modo de una totalidad, sería absolutamente contraintuitivo no reconocer la existencia de una división, catalogación y periodización tal. Existe en libros, manuales, historias y currículos. Existe ahí en el trabajo mismo de filósofos y filósofas.

pertenencia a un género universal más allá de sus diferencias específicas a través de aquella continuidad histórica (universal). Es, a fin de cuentas, una pregunta por su identidad (occidental) y diferencia (colonial). Esto muestra cómo la filosofía latinoamericana debe responder por similitud y contraste. Por tanto la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana, en primer lugar debe responder por la posición que le corresponde en el *continuum* de aquella tradición, debe responder por el modo en que asume la tradición filosófica occidental, y desde qué lugar lo hace. En el caso de nuestro debate las nociones de *tradición* y *experiencia común* serán las claves principales que se suscitan en las respuestas.

LA AMÉRICA SIN TRADICIÓN DEL HUMANISTA JOAQUÍN BARCELÓ

La tesis central de Barceló gira en torno a la noción de tradición filosófica europea-occidental, así, adelantando sus conclusiones -y parafraseando el título de Rivano (1974)-, bien se podría hablar de “la América sin tradición del humanista Joaquín Barceló”. Las opiniones vertidas por Barceló en las entrevistas al Mercurio pueden clasificarse someramente en dos tipos según la entrevista: unas correspondientes a la primera entrevista (El Mercurio, 1977) dan cuenta de una filosofía nacional que no sería ni original ni creativa, y refieren principalmente a los modos y medios de producción filosófica en Chile, las condiciones de politización universitaria, del trabajo docente, del rigor académico e inclusive del mercado del libro. El grueso de estas opiniones son de carácter político-ideológico, aunque en ellas se tiende a valorar positivamente la aparente despolitización universitaria en la dictadura en pos de una renormalización académica, con esperables beneficios en la producción filosófica a futuro. Estas consideraciones deberán más bien ser tenidas como explicaciones o aclaraciones sobre las opiniones vertidas en la segunda entrevista, pues es ahí dónde se explicitan las

opiniones de Barceló⁴.

Es más bien en la segunda entrevista (Buxton, 1977) dónde se juega la tesis central que Barceló, su postura *tradicionalista* sostiene la inexistencia de una filosofía característicamente chilena o hispanoamericana. En ella cobra importancia la caracterización de lo que sea «filosofía» como aquello que los filósofos han hecho en su nombre. Sin embargo aquella definición indica más que una mera tautología, pues, apunta hacia los “grandes filósofos” que figuran dentro del canon *tradicional*. Es decir, por filosofía se entiende exclusivamente a la gran filosofía, sinónimo de tradición filosófica occidental. Barceló no somete a discusión la ejemplaridad de dicho canon, es decir, no se cuestiona cómo ni por qué aquél ha llegado a ser un producto canónico ni menos cómo determina ciertas formas de producción filosófica. Más bien, a partir de ahí extrae una distinción entre dos niveles de actividad filosófica: una cosa es ser filósofo y otra muy diferente es ser profesor de filosofía. La actividad filosófica en Chile –y por extensión en Latinoamérica–, es a consideración de Barceló de éste segundo tipo pues no sería ella original ni creativa, sino más bien dependiente de las escuelas europeas, siendo su quehacer una labor principalmente interpretativa o reproductiva. Aunque se reconoce la existencia de cierto tipo de (re)producción filosófica local, este no sería propiamente original ni tradicional. Es más, añade que como condición de posibilidad, “la única tarea para una filosofía hispanoamericana es incorporarse a la tradición filosófica de Occidente” (Buxton, 1977, p. 7). Lamentablemente lo que entiende Barceló por incorporación no queda del todo aclarado.

Es en otros lugares donde Barceló (1974; 1977) tematiza con mayor profundidad sus opiniones. En el artículo de (1974) se centra principalmente en tres ejes: el problema de la falta de originalidad y la resonancia europea; ocio, inferioridad económica y subdesarrollo; inferioridad cultural. La falta de originalidad sólo se enuncia como algo obvio y evidente, al tiempo que se reconoce que son otros los pueblos que han configurado la historia del pensamiento filosófico se asume que tal originalidad no

⁴ Lenin Pizarro (2011) denomina a la postura de Barceló como “*neoconservadora*”, dicha definición no resulta en absoluto imprecisa en tanto condensa la filiación tradicionalista, eurocéntrica, academicista y filológista de Barceló. Sobre esto último (Santos Herceg, 2013).

está presente en nosotros en modo de ensayo, tal vez sí en poesía y novela, para luego pasar rápidamente al resabido tópico hegeliano de *América como eco del viejo mundo y expresión de vida ajena*⁵. En el resto del artículo trata de la visión del hispanoamericano principalmente como animal-político que ante la necesidad de resolver sus apremios económico-materiales no tiene suficiente tiempo de ocio para filosofar. Nuestra inferioridad económica, nuestro subdesarrollo, serían causas determinantes de nuestra imposibilidad para la filosofía, lo que sólo se vería reforzado ante la inexistencia de momentos histórico-culturales tales como el Humanismo o la Ilustración frente a la urgencia política de la emancipación y formación de repúblicas y estados nacionales. Este menosprecio frente a la tradición latinoamericana parece o ser bien producto de la ignorancia o de la prevalencia de tópicos tradicionales europeo-occidentales, la liviandad al afirmar la inexistencia y la falta de originalidad parecen más bien parte de una práctica o convencimiento ante la inexistencia de una tradición latinoamericana. Por desconocimiento o por opción Barceló no revisa siquiera las oleadas de influencias europeas en América y las características intrínsecas que estas tienen, lo cual no sólo devela su gesto despreciativo, sino que da cuenta de una concepción tradicionalista monocorde y eurocéntrica. Para comprender esto resulta necesario revisar el artículo de 1977, que en esto resulta esclarecedor. Gran parte del artículo se dedica a realizar una caracterización epistemológica de la noción de tradición -etimología mediante-, especialmente en sus dos momentos distinguidos por Barceló, a saber, el «*traditum*» y el «*tradendum*». Al tratar detalladamente su concepto de tradición, y la posibilidad de una filosofía hispanoamericana en particular, Barceló no define ni tematiza que ha de entenderse por tradición occidental, cómo se configura tal canon, cómo se determinan aquellos grandes filósofos ni cual sería la diferencia específica de las filosofías particulares por él admitidas. Esto ya es en suma

⁵ “America is therefore the land of the future, where, in the ages that lie before us, the burden of the World’s History shall reveal itself — perhaps in a contest between North and South America. It is a land of desire for all those who are weary of the historical lumber-room of old Europe. Napoleon is reported to have said: “Cette vieille Europe m’ennuie.” It is for America to abandon the ground on which hitherto the History of the World has developed itself. What has taken place in the New World up to the present time is only an echo of the Old World — the expression of a foreign Life; and as a Land of the Future, it has no interest for us here, for, as regards History, our concern must be with that which has been and that which is.” (Hegel, 2011, p. 104)

significativo, pues no es la filosofía europea occidental la que él entiende pueda ser en modo alguno cuestionada, lo problemático del asunto es cómo distinguir entre lo grande, central, importante, propiamente tradicional y aquello meramente accesorio, epigonal, secundario o fútil. Tal vez no encontremos obstáculos en aceptar la calidad de tradicionales en autores como Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Rousseau, Kant o Hegel, pero qué hay de Condillac, Destutt de Tracy, Cousin, Krause, Ahrens, Comte, Bergson y Ortega, todos definitivamente tradicionales en la conformación de la filosofía latinoamericana.

Si tal semejanza es una de las más importantes condiciones de posibilidad que determina Barceló, lo es en referencia a la tradición filosófica occidental. Este hecho “universalmente reconocido” es aceptado acríticamente y no determinado temáticamente ni formalmente. Implica además cierto juicio valorativo que es permanentemente soslayado. No se cuestiona ni se interroga por las condiciones de posibilidad de tal tradición filosófica occidental, al tiempo que no se define si quiera que ha de ser ni entenderse por tal, esta se da por sentada y no se esboza siquiera como tal tradición ha llegado a configurarse. Ahora bien, la necesidad de determinar la diferencia específica parece evidente, si se trata de determinar una porción de la producción filosófica mundial del resto, el caso enunciado por Barceló es importante. Pues esa diferencia no se traduciría en problemas diferentes de los tradicionales, no en otras actitudes, métodos ni modos que no sean las básicas o fundamentales.

El cómo de la única tarea de la filosofía hispanoamericana para Barceló -la incorporación a la tradición filosófica occidental- parece quedar medianamente aclarado en este artículo de 1977, pues dice

La semejanza de una filosofía cualquiera, ya sea que se le considere como vinculada a un pueblo o a una época histórica determinada, con 'la' filosofía de Occidente, consiste en su común pertenencia a la tradición que se inició con el pensamiento griego y que luego se transfirió a la Europa cristiana y a su descendencia histórica. El pensamiento occidental es filosófico en la medida en que discurre en la misma línea que el de un

Platón, de un Aristóteles, de un Descartes, de un Kant, etc., a pesar de las diferencias que puede haber entre los pensadores que ocupan un lugar en la historia de la filosofía y, con mayor razón, entre los que aún han de venir (Barceló, 1977, p. 168)

Si por incorporación a dicha tradición se entiende la recepción, en tanto «*traditum*», de aquél producto histórico denominado filosofía como “lo que los hacen los filósofos” (Buxton, 1977, p. 6) el problema podría quedar parcialmente resuelto, si se acepta que, precisamente, a partir de tal tradición, a partir de la conquista y la colonización, se ha filosofado en nuestra América⁶. Sin embargo, no es esa la postura que adopta Barceló. He aquí, entonces, el criterio epistemológico fundamental del autor: lo que entiende por filosofía occidental es una versión principalmente eurocentrada de la historia de la filosofía, o mejor, toda una filosofía de la historia, aquella que parece ir sin preámbulos y sin intermediarios de Grecia y Roma a la Europa cristiana -Sin Asia ni el Islam, sin periferias, ni silencios, abismos o discontinuidades.

La tradición según Barceló implica un transmitir o entregar un contenido de alguien que entrega a alguien que recibe. Tal contenido tendría una doble faz, en tanto contenido recibido (*traditum*) y en tanto contenido que ha de ser entregado (*tradendum*). Esta distinción sería esencial pues el contenido sufre “una modificación significativa en su paso de la fase de *traditum* a la fase de *tradendum*” (Barceló, 1977, p. 170). Tal modificación implica la depuración de los “*errores del pasado*”, en la constante reducción de las proposiciones tenidas como verdadera del *traditum*, y la constante actualización y aumento de nuevas verdades en el *tradendum*. Los errores del *traditum* van siendo depurados y excluidos del *tradendum*, el cuál a su vez puede incluir nuevas aportaciones que sirvan de reemplazo de las excluidas. En este punto el tradicionalismo de Barceló aparece como creativo, no obstante, tal conceptualización de la tradición y sus dos momentos, *traditum* y *tradendum*, encierra a

⁶ El problema filosófico de lo prehispánico es principalmente una cuestión analógica, y depende en gran medida de lo que se entienda, o no, por filosofía, si una cuestión esencial, actitudinal, o exclusivamente disciplinar. Y aún siendo disciplinar sí responde a contenidos, temas o métodos. Un complejísimo problema que tensa aún más el concepto mismo de filosofía.

lo menos dos grandes problemas.

En primer lugar Barceló no da cuenta de cómo se lleva cabo y se consigue la actualización de contenidos en el *tradendum* y la sustitución de éstos en el *traditum*, pues no basta con enunciar que tal actualización es posible. ¿Quién y cómo fija estos nuevos contenidos? ¿Acaso cualquier persona es capaz de llevar a cabo esta depuración? ¿Hay algo así como una comunidad cultural, intelectual o tradicional en dónde los contenidos de la tradición puedan ser juzgados por sus miembros? ¿Somos todos miembros de esa comunidad, así sin más? En otras palabras, Barceló no advierte el carácter eminentemente político del campo intelectual, dónde es posible que realice tal actualización de lo tradicional. Y cómo toda relación política, la producción epistémica no está al margen de las relaciones de poder, de sus modos de producción y de sus instituciones. Por tal motivo queda evidentemente soslayado el tema sobre los contenidos efectivos de tal tradición, y dónde es posible acceder a estos. Dónde pueden ser consultados e investigados, y por quienes son indizados, fijados y establecidos. Del mismo modo en que el autor no aclara, explicita ni problematiza la cuestión en torno a la fijación del canon que el entiende por “tradición filosófica occidental”. Esto nos acerca al segundo problema de la tematización señalada. ¿Cómo asegurar la existencia de sólo una tradición filosófica? En otras palabras, la cuestión sobre el canon, su vigencia y establecimiento al quedar soslayada, no establece tampoco las relaciones posibles o reales entre tradiciones culturales diferentes. La diversidad o heterogeneidad parece quedar obviada, aunque al pasar se reconozca la existencia de “filosofías particulares”. El problema de la heterogeneidad cultural vuelve a poner en pie el ámbito político de la producción epistémica, y de la adscripción a ciertas tradiciones filosóficas (hegemónicas) como las únicas válidas, soslayando, o directamente negando, otras tradiciones filosóficas (no-occidentales, contrahegemónicas, periféricas).

Por último, cabe señalar una aclaración hecha por el mismo Barceló a sus planteamientos en el sentido de la veracidad, validez y corrección de los enunciados presentes en el *traditum* como dadores de sentido a la experiencia humana, o de su potencialidad pragmática. La posibilidad de periclitar la

tradición, más allá o no de su validez lógico-científica, es lo que más se acercaría a una consideración sobre la posibilidad de la diversidad epistémica o heterogeneidad cultural, pues ¿acaso, no es posible que la tradición filosófica occidental, de la que tanto habla Barceló, haya quedado -al menos, en algún sentido-, obsoleta para los y las latinoamericanas? Si fuera el caso que precisamente a través de tal tradición, la existencia o posibilidad de una filosofía latinoamericana queda negada, en duda u obliterada, tal vez habría que bien someterla a una crítica, o bien rescatar/reconstruir la tradición latinoamericana. Sin embargo Barceló, cierra de frentón estas posibilidades al admitir como única posibilidad de la filosofía hispanoamericana la incorporación a la tradición occidental. Con todo, la pregunta que no logra responder adecuadamente Barceló es precisamente por la deficiencia de aquella tradición latinoamericana permanentemente soslayada.

GIANNINI Y LA EXPERIENCIA COMÚN LATINOAMERICANA

Partamos por el final, aunque Giannini rebate a Barceló desde sus premisas fundamentales, determinando como condición de posibilidad de una filosofía latinoamericana la necesidad de una experiencia común desde la que pueda originarse, ya en 2009 nos decía: “En Chile hay filósofos, pero no hay filosofía” (Rodríguez). Con esto en mente veamos que nos puede tal concepto aclarar.

Giannini comienza el artículo de 1978 por constatar una cierta actividad filosófica académica, que siguiendo la nomenclatura de Romero, podríamos definir como «normalizada» con la publicación de revistas especializadas y programas de estudio “En resumen: se lee, se estudia, se comenta la filosofía... Se escribe sobre sus temas más actuales” La pregunta sin embargo persiste en “si se hace verdaderamente filosofía” (Giannini, 1978, p. 25). En lo que sigue, Giannini explora las posibilidades mismas del tradicionalismo de Barceló, para a partir de tal noción, explorar las diferencias en la tematización con su interlocutor. Aunque no parece estar al tanto de los artículos anteriores de aquél (1974; 1977) que es dónde éste se explaya al respecto, sino más bien de sus entrevistas, acierta en la

filiación de dicho tradicionalismo con Grassi. En este sentido primero se repasan las nociones de Barceló sobre lo que sea la tradición y la filosofía. Así, tenida la filosofía como una conversación con el pasado o con la tradición, ésta tradición quedaría mentada como

un depósito de ideas —en cierto sentido, platónicas—, sobre las que está cimentado el proceso y el orden de todo el mundo civilizado. Las ideas-orígenes. Filosofar, dentro de un tal presupuesto, es el acto de volverse continuamente hacia aquellas Ideas, y hacia los textos en que han sido fijadas de una vez para siempre (Giannini, 1978, p. 26).

Para dialogar con este conjunto de “*ideas matrices*”, o bien en palabras de Barceló “problemas y las actitudes básicas de toda filosofía” (Barceló, 1977, p. 167) se requeriría en primer lugar reconocerse como partícipe de tal tradición. Un reconocer en ese pasado un lugar común de enunciación, un mundo común sobre el que poder volverse (en un movimiento reflexivo), una experiencia común

siendo la filosofía una especie de conversión al pasado, solo podrán volverse a él y conversar con sus voces aquellos que guardan el pasado allí, delante de sus ojos, fundido en una sola arquitectura con el presente. Los que tienen la suerte de presenciar su pasado. Esto sucede en Europa. No sucede en América. El hombre americano no tiene delante de sí ese mundo de señales y de signos que le permitiría reconocerse en medio de la naturaleza, como heredero de las cosas y de la palabra. En verdad, el hombre americano no posee “mundo alguno”. He aquí el argumento de fondo del tradicionalismo, y la herramienta que parece autorizarlo a trazar un límite divisorio entre ambos continentes. O más bien, que parece autorizarlo, lisa y llanamente, a negar que éste —el nuestro—, sea un mundo (Giannini, 1978, p. 26-27).

De aquí que las alternativas que se deriven sean al menos dos: i) que efectivamente tengamos ese mundo común, esa experiencia común y el lugar enunciativo común con la tradición occidental ii) o

que tengamos otro mundo común, y que desde otra experiencia y lugar podamos enunciarnos. En ambos casos la posibilidad de la filosofía aquí, en Latinoamérica, parece quedar asegurada. No obstante, en el primero de los casos, la localidad, la particularidad, la diferencia específica, la alteridad no queda establecida. No habría una filosofía latinoamericana como algo diferenciable de la filosofía universal, de la tradición filosófica occidental. Sólo en el segundo caso queda asegurada la diferencia específicamente latinoamericana de la filosofía aquí producida, desde un lugar de enunciación, desde una experiencia ética e intersubjetiva común. Aunque Giannini no proceda de este modo, es a partir de su crítica a la noción misma de tradición lo que le permite responder por aquella condición de posibilidad que permita un “auténtico y continuo movimiento de reflexión filosófica” (Giannini, 1978, p. 29), pues si tal condición ha de ser la presencia (existencia y pertenencia) de una tradición, ésta a su vez no puede ser *ad infinitum* una tradición filosófica, de ahí la necesidad de transparentar un concepto de filosofía como

modo de volverse sobre esa experiencia común (o tradición) para reconocerla y 'purificarla' en el lenguaje menos inquietante, más diáfano, del logos ... La filosofía es algo que ocurre sobre la base de esta reflexión. Es una reflexión “fundada” en la experiencia. Y su drama consiste en el hecho de que al profundizar aquella experiencia, con el trabajo que le es propio, tiende a separarse de ella, a extrañarla e, incluso, a negarla, desde un bien establecido e impenetrable sistema de Ideas (Giannini, 1978, p. 29-30)

Ahora bien, una vez asumida la existencia de producción filosófica en un sentido lato, la cuestión se reduciría a si se *hace* efectivamente filosofía en un sentido restringido, de modo *original* y *creativo*. Cuestión que lleva a Giannini la introducción del concepto de *experiencia común* en al producción intelectual, y el esbozo de las condiciones de posibilidad para su producción. La pregunta que pone en juego Giannini tiene que ver con el concepto que se tiene de filosofía cuando hablamos de una filosofía latinoamericana, y en qué consiste hacer filosofía (producción) y repetir filosofías ya hechas (reproducción). Si la noción de Barceló de «*incorporación a la tradición occidental*» no implica

la imposibilidad de la filosofía latinoamericana no será extraño hablar de su existencia o bastará “*que hablemos tal vez mágicamente, para producirla*” (Giannini, 1978, p. 26). El resultado de este proceso reflexivo es que lo que se hace nunca es igual a lo que se recibe, es decir, se niega de plano la idea de la filosofía latinoamericana como mera *reproducción*.

Para volver al término que emplea el Prof. Barceló, 'la incorporación' real de una idea filosófica implica, por decirlo así, todo un reacondicionamiento, un reajuste de la experiencia del receptor. Incorporar, asimilar una idea filosófica equivale a dejar medir nuestra experiencia local, circunscrita por esa idea de pretensiones universales; y hacerlas convivir e iluminarse mutuamente, si es que pueden hacerlo (Giannini, 1978, p. 30).

Así, la pretensión de originalidad se desvanece, pues en cualquier proceso reproductivo opera ya la noción de creación y experiencia común, al menos como reacondicionamiento. Podríamos decir, entonces, que en toda reproducción hay una plusproducción, hay trabajo humano objetivado, en este caso trabajo intelectual, en tanto reflexión sobre y desde aquella experiencia común.

Aunque Giannini abre en esta discusión la posibilidad de una filosofía latinoamericana (Giannini, 1978; 1980) sabemos que en ya en 2009 (Rodríguez) opinaba que al menos no existía una filosofía chilena, la causa sería la ausencia de una amistad filosófica, de lectores, críticos e interesados serios capaz de formar tal bien colectivo, a fin de cuentas, la inexistencia de una colectividad filosófica nacional. ¿Es que acaso no hay una experiencia común en el caso chileno? Si “un acto genuinamente reflexivo —sea de recepción o creativo— ha de estar avalado por una experiencia de vida como su 'momento material irreductible'” (Giannini, 1978, p. 30-31). Me parece que, a partir de la opinión de 2009, bien podríamos distinguir -al menos-, dos ámbitos o niveles de la experiencia relativamente común para la filosofía en tanto *momento material irreductible*. Uno como experiencia común en general: como lenguaje, ética, intersubjetividad, cotidianidad al modo en que se encuentra en la filosofía de Giannini. Y otra experiencia común académica, institucionalizada y normalizada, con las

similares implicancias sobre el lenguaje, ética, intersubjetividad y cotidianidad, en tanto limitaciones o determinaciones para la producción filosófica local efectivamente existente en ese sentido lato anteriormente señalado. Ya como factores que inciden en la configuración de la actividad filosófica institucionalizada y normalizada, ya como aquellos que impiden el establecimiento efectivo -en términos de Giannini-, de una “amistad filosófica” (Rodríguez, 2009) o comunidad intelectual que cuaje sobre una experiencia reflexiva común, sobre una tradición propia, diferente de la mera actividad académica rutinaria. Dos sentidos posibles de aquel momento material irreductible necesario para un movimiento de reflexión, ambos sentidos de una experiencia relativamente común, en el entendido en que para el propio Giannini la rutina, o el tiempo funcional, difiere de la cotidianidad (Giannini, 1995, p. 33). Por una parte una experiencia académico-institucional, y por otra una experiencia efectivamente común, ambas momentos materiales irreductibles en la producción filosófica nacional.

LA PREGUNTA COMO TRAMPA

Creo que es absolutamente sintomático que esta discusión se produzca casi diez años después que aquella entre Augusto Salazar-Bondy y Leopoldo Zea, y luego del surgimiento de la filosofía de la liberación, filosofía que con propiedad reclama y adquiere el calificativo de “filosofía latinoamericana”, y que en ella apenas se nombren o citen a otros filósofos chilenos -tán sólo a Rivano, Schwartzmann, Finlayson-, que además en ella no se discuta ni se trate someramente lo que ha sido la actividad filosófica nacional, cuando ya antes Jorge Muñoz Rayo, Enrique Molina, Santiago Vidal, Jaime Williams Benavente, Roberto Escobar habían comenzado la labor de historizar la filosofía en Chile -y lo mismo ocurría en el resto de América. Sintomático de un modo de producción intelectual en que la rutina académica parece estar plenamente institucionalizada y normalizada, en que la tradición filosófica occidental ha devenido en una jerga -más que un lenguaje común-, propia de un tiempo funcional ensimismado. Una clausura disciplinar en que la misma tradición filosófica nacional y

nuestroamericana parece quedar soslayada, o directamente obliterada. Se ha transformado en un verdadero tópico el que los filósofos y filósofas chilenas no se leen entre ellos, o que exista un sólo curso troncal de historia de la filosofía chilena -y no precisamente en la Universidad de Chile (Santos Herceg, 2012, p. 108). Sin embargo la tradición filosófica nacional, sus prácticas y productos, está ahí, disponibles y esperando, ¿acaso a que cuaje una experiencia común? No son pocos los expertos y estudiosos que han abordado la historización y problematización de ésta tradición. Iván Jaksic y Cecilia Sánchez destacaron el rol de la configuración institucional de los estudios filosóficos universitarios para dar cuenta de los modos de producción filosófica en el campo intelectual.

Si todavía en 2009 en El Mercurio, a raíz del Primer Congreso Nacional de Filosofía de la ACHIF, una serie de distinguidas filósofas y filósofos chilenos -entre ellos Giannini y Barceló- respondían ante la pregunta *¿Hay filosofía chilena?* en su mayoría con respuestas algo ambiguas hacia un «no todavía», es posible afirmar que la formulación de la pregunta por la filosofía chilena o latinoamericana, incurre ya en la negación u obliteración de tal experiencia filosófica chilena y latinoamericana, con la subsecuente falta de construcción de un lenguaje común al respecto. Siguiendo a Giannini tal vez baste que hablemos tal vez mágicamente de tal tradición para que exista una filosofía chilena.

Persistir en la pregunta no haría más que mostrar el desconocimiento frente a tal tradición local. Lamentablemente aquello es aún posible en tanto medie una inferiorización e invisibilización de esta tradición. El apego a un canon occidental -anglo, germano o francófilo-, no hace más que encubrir la existencia sino un canon, al menos de un *corpus* latinoamericano. Si tiene sentido retornar a la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana, no ha de ser el mero afán expositivo. Proseguir y radicalizar el cuestionamiento en torno a las condiciones de posibilidad de nuestra filosofía tiene por objeto el tensionar los modos de producción intelectual en nuestra América. De ahí que una perspectiva historicista sea siempre necesaria, y de ahí la intención de este trabajo en develar las trampas en que esta pregunta incurre.

Giannini ha muerto, no sé si sea lamentable, pues todos también lo haremos, es parte de un ciclo vital. Pero que su obra muera con él ya no depende de tal ciclo, si ésta muere será porque las determinaciones y limitaciones del campo intelectual, institucionalidad mediante, se imponen. De la transgresión a la rutina académica, de la superación del eurocentrismo, la uniformidad y del conservadurismo en los modos de producción filosófica tal vez dependa que su persona y obra sean incorporadas a la tradición filosófica nacional, y su filosofía -como la de otras filósofas y filósofos chilenos- no muera con él.

BIBLIOGRAFÍA

Barceló, Joaquín (1974) “¿Filosofía hispanoamericana?”, *Revista Meridiano*, Universidad de Chile.

Nº1: 65-68.

_____ (1977), “Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana”, *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Concepción. Nº6: pp. 167-180.

_____ (1979) “Tradicionalismo y filosofía” *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile. Vol. XVII, Nº1: 7-18.

_____ (1982) “La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX” en Fernando Astorquiza, ed. *Biobibliografía de la Filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, Santiago, Chile: Universidad de Chile – Instituto Profesional de Santiago; 109-112.

Berrios Caro, Mario (1988) *Identidad, Origen, Modelos: Pensamiento Latinoamericano*, Chile: Ediciones Instituto Profesional de Santiago

Buxton, Patricia (1977) “La obsesión del Dante” en *Revista del Domingo, El Mercurio*. Santiago de Chile, 16 de octubre: 6-7.

El Mercurio (1977) “Renace una publicación. A propósito de la Revista de Filosofía” en *El Mercurio*. Santiago de Chile, 22 de julio: 23.

- Friz, Cristóbal ed. (2011) “Giannini/Barceló. El debate sobre la filosofía latinoamericana” en *Revista La Cañada*, N°2: 220-267.
- Giannini, Humberto (1978) “Experiencia y filosofía (A propósito de la filosofía en Latinoamérica)” en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile. Vol. XVI, N°1-2: 25-32.
- _____ (1980) “Lego ut intellegam” en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile. Vol. XVIII, N°1: 29-34.
- _____ (1981) *Desde las palabras*, Santiago, Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- _____ (1995) *La “reflexión” cotidiana, hacia una arqueología de la experiencia*. (4ta edición) Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Hegel, G. W. F. (2001) *The Philosophy of History* (Trad. J. Sibree) Kitchener, Canadá: Batoche Books.
- Miranda, Carlos (1979) “La experiencia y la filosofía en América Latina” en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile. Vol. XVII, N°1: 19-24.
- Jaksić, Iván (2013) *Rebeldes académicos, la filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*, Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Rivano, Juan (1964), “La américa ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi” en *Revista Mapocho*. Santiago de Chile. Tomo II, N°1: 114-131.
- _____ (1966) *Contra Sofistas*, Santiago, Chile: Autoedición.
- Rodríguez, Juan Ignacio (2009) “¿Hay filosofía en Chile?” en *Artes y Letras, El Mercurio*. Santiago de Chile, 4 de octubre. En: <http://diario.elmercurio.cl/detalle/index.asp?id={04aa7c14-8eb4-4c2b-87aa-f3b3cda39fcb}> [noviembre de 2015]
- Santos Herceg, José (2013) “Dictadura militar y la Filosofía en Chile. Cartografía de un campo de relaciones discursivas” en *Revista La Cañada*. N°4: 9-52.
- Vrsalovic, Stefan (2011) *Las ideas filosóficas en la disputa historiográfica entre José Victorino Lastarria y Andrés Bello*, Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía: Universidad de Chile. [noviembre de 2015]

Santos Herceg, José (2012) “Uniforme, eurocéntrica y conservadora. Un perfil de la enseñanza universitaria de la filosofía en Chile” en *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*. Universidad de Playa Ancha. N°19: 92-135.

_____ (2013) “Dictadura militar y la Filosofía en Chile. Cartografía de un campo de relaciones discursivas” en *Revista La Cañada*. N°4: 9-52.

Vrsalovic, Stefan (2011) *Las ideas filosóficas en la disputa historiográfica entre José Victorino Lastarria y Andrés Bello*, Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía: Universidad de Chile.