

LA QUERRELLA POR LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LATINOAMÉRICA ENTRE HUMBERTO GIANNINI Y JOAQUÍN BARCELÓ

Martín Ríos López¹

Resumen:

La disputa filosófica entre Joaquín Barceló y Humberto Giannini en la década de 1970 en Chile aborda la existencia y la posibilidad de una filosofía en suelo latinoamericano. Barceló, quien defiende la idea de una filosofía hispanoamericana, argumenta que la filosofía se define por la actividad de los filósofos y enfatiza la importancia del lenguaje y la tradición. En contraste, Giannini utiliza el término “Latinoamérica” y critica la falta de una tradición filosófica sólida en la región. La argumentación de Barceló se basa en cinco considerandos sobre la filosofía, entre los que destaca la diferencia entre ser profesor de filosofía y ser un filósofo creativo. Además, critica la institucionalización de la filosofía en Chile, advirtiendo que esta ha llevado a una repetición de ideas en vez de a una creación original. La discusión gira en torno a la posibilidad de que una filosofía auténtica surja en América Latina, enfatizando la necesidad de una reflexión crítica y una apropiación de la tradición filosófica occidental.

Palabras clave: tradición, Humberto Giannini, Joaquín Barceló, filosofía latinoamericana.

¹ Chileno. Universidad de Playa Ancha. Correo electrónico: martin.rios@upla.cl

The Dispute over the Question of Philosophy in Latin America between Humberto Giannini and Joaquín Barceló

Abstract:

The philosophical debate between Joaquín Barceló and Humberto Giannini in 1970s Chile addresses the existence and possibility of a philosophy on Latin American soil. Barceló, who advocates for the idea of a Hispanic American philosophy, argues that philosophy is defined by the activity of philosophers and emphasizes the importance of language and tradition. In contrast, Giannini uses the term “Latin America” and criticizes the lack of a solid philosophical tradition in the region. Barceló’s argument is based on five considerations regarding philosophy, highlighting the difference between being a philosophy professor and being a creative philosopher. Furthermore, he criticizes the institutionalization of philosophy in Chile, warning that this has led to a repetition of ideas rather than original creation. The discussion revolves around the possibility of an authentic philosophy emerging in Latin America, emphasizing the need for critical reflection and an appropriation of the Western philosophical tradition.

Keywords: tradition, Humberto Giannini, Joaquín Barceló, Latin American philosophy.

Introducción

Para muchos investigadores interesados en la filosofía en Chile, el año 1977 fue un momento muy activo en lo intelectual y significativo en el impacto mediático que suscitó. La razón de ello es que durante ese año el filósofo Joaquín Barceló (1977a, 1977b) ofreció un par de

entrevistas que terminaron por establecer un hito importante en la reciente historia de la filosofía en Chile. La segunda entrevista, publicada en el suplemento *Revista del Domingo* del diario *El Mercurio* y publicada el 16 de octubre de ese año, tuvo una réplica muy aguda por parte de uno de sus colegas. Nos referimos a Humberto Giannini –probablemente uno de los filósofos más destacados en la escena del siglo XX– quien, a través del artículo “Experiencia y filosofía (A propósito de la filosofía latinoamericana)”, publicado en la *Revista de Filosofía* en 1978, emplazó a Barceló a ofrecer una mayor justificación a sus ideas en torno a la posibilidad y existencia de la filosofía en “suelo” latinoamericano, así como de quienes se precian de dicho oficio.

Nos encontramos convencidos tanto de la importancia como del interés que esta querrela ha despertado desde entonces. Y, debido a lo mismo, pensamos que resulta necesario, para adentrarnos un poco más en los fundamentos de sus afirmaciones, aproximarnos, lo más detalladamente posible, a los supuestos que nutren la argumentación filosófica de Barceló (1977b, 1977c, 1979a) en torno a cómo entiende la posibilidad y la condición de una filosofía en el continente americano. Entonces, y para no naufragar, parece fundamental seguir un orden, que consiste en identificar los hitos de su argumentación y, acto seguido, analizar la estructura argumentativa y los supuestos que emanan de ella. Posteriormente veremos cómo es que el profesor Giannini interpreta estos hitos y de qué manera expone nudos problemáticos que tienen una afección no solo filosófica, sino que refieren a cuestiones de orden ideológico o político.

Joaquín Barceló ante la posibilidad de una filosofía hispano(latino)americana

Para algunos pensadores, el trabajo filosófico se juega en el lenguaje. Es así que Deleuze y Guattari (2015) llegaron a afirmar que la filosofía consistía en crear nuevos conceptos (p. 11). En tal caso, hemos de convenir que estos, así como las palabras, son contingentes y remiten a una historia. Hacemos hincapié en ello porque la aproximación a un determinado fenómeno, en este caso, digámoslo así, la posibilidad de existencia de la filosofía en “nuestro suelo americano”, se expresa de manera ambigua, lo cual se verá a lo largo del debate que sostienen ambos filósofos. En nuestra opinión ocurre que ninguno de los dos pone el acento en un asunto que, sin embargo, nos parece evidente. ¿Cuál es este?: que, para hablar de la

existencia y la posibilidad de una filosofía, Barceló invoca reiteradamente el concepto de “Hispanoamérica”. Lo hace por lo menos dos veces en la entrevista de octubre de 1977 mencionada (Barceló, 1977b) y, con igual o mayor énfasis, en su artículo “Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana”, publicado por la revista *Cuadernos de Filosofía* también en ese año (Barceló, 1977c).

El caso de Giannini (1978) es un tanto diferente porque este prefiere utilizar, a diferencia de Barceló, el concepto de “Latinoamérica”. De momento conformémonos con señalar, de manera sucinta, que las referencias conceptuales entre ambas denominaciones están dirigidas a cuestiones de orden político y de extensión. En relación con esto último, el concepto “Hispanoamérica”, que es utilizado por Barceló (1977c), hace referencia a todos aquellos países del continente americano que tienen el idioma español como lengua oficial, lo que deja afuera, por ende, a Brasil. En cambio, con el concepto “Latinoamérica”, que es utilizado repetidamente por Giannini, se alude a todos los países que fueron colonizados por naciones con una herencia lingüística en el latín: España, Francia y Portugal. Ahora bien, cabe aclarar que este último es una categoría de reciente data, puesto que entra en circulación durante el siglo XIX como una necesidad de distinguirse de la lógica del norte del continente en clave anglosajona que se estaba fraguando. El filósofo Álvaro García San Martín (2015) advierte, a propósito del nombre de Latinoamérica, que su irrupción surge a causa de la tensión política entre estas dos matrices culturales. Acudiendo a las ideas de Lamennais, recuerda que este “oponía, en efecto, las dos razas, la latina y la sajona, en términos de la espiritualidad de la primera y el materialismo de la segunda” (p. 283).

Su aproximación a la filosofía

En la fundamentación que construye Barceló en torno al tema de la existencia y la posibilidad de la filosofía identificamos cinco considerandos. El primero de ellos puede pasar inadvertido, porque su formulación parece –al menos a primera vista– una obviedad, pero es justamente ahí donde encontramos los primeros elementos que explican el tenor de sus propuestas. En la segunda entrevista del año 1977, Barceló (1977b) propone una definición general de lo que ha de entenderse por filosofía y por tal especifica que “la filosofía es lo que hacen los filósofos” (p. 6). Esto significa, como primera cuestión, que eso que llamamos, así

sin más, “filosofía” es una “consecuencia” o “efecto” que radica en una “causa” que es ajena a ella misma. O sea, que el “fundamento”, esto es, la “causa” de su existencia no se encuentra dada por sí misma, sino que se haya en un agente externo.

En tal caso, eso que llamamos “filosofía” viene a ser una manifestación de la labor que lleva adelante el filósofo. Los filósofos “hacen” la filosofía, de la misma manera que la jarra de greda que vemos sobre la mesa es resultado de la aplicación de una acción que hace el alfarero. El filósofo, al igual que el alfarero, posee una técnica que delimita, define y/o diferencia su oficio de otros. Por medio de esta técnica es “capaz” de algo en específico porque “sabe hacer” algo que otros no pueden. Eso que define al filósofo y que hace “ser” a la filosofía consiste –afirmará posteriormente Barceló (1979a) en su réplica a Giannini– en que tiene la “capacidad”, esto es, posee la “potencia” para “elaborar conceptos” (p. 9). Por tanto, agrega (Barceló, 1977b), si la existencia de la filosofía depende de un agente, esto es, de la existencia de un ser humano, a su vez esta solo puede ser “entendida como una existencia que se co-pertenece con el mundo, incluyendo el mundo histórico que tiene el rasgo fundamental de hacerse cuestión de sí misma” (p. 6). Esto último es interesante puesto que da crédito a los descargos que realizará Giannini en torno a que la propuesta de Barceló se sustenta en los supuestos de su maestro Grassi. Entonces, dicho así, entendemos que la pertenencia a un “mundo histórico” es una *causa causarum* si pretendemos explicar tanto al filósofo como a la filosofía.

El profesor de filosofía no es un filósofo

La segunda de sus afirmaciones tiene por cometido establecer una diferencia, o proveer un límite, con quienes se desempeñan universitariamente en la disciplina de la filosofía, es decir, entre quienes son “profesores” y quienes son “filósofos”. Por lo pronto diremos que, en este caso, Barceló afirma que ser “profesor de filosofía” es un *status* muy distinto que el de ser “filósofo”. En lo sustancial dirá que el “quehacer” del profesor de filosofía consiste en una actividad puramente “repetitiva”. En cambio, lo que caracteriza al filósofo –así a secas–, es, por el contrario, una disposición “creativa”.

En una entrevista para la revista *Qué Pasa*, al ser consultado sobre cómo entiende su oficio, responde en coherencia con lo que ha señalado en otras instancias y se define como “profesor de filosofía” y no como “filósofo” (Barceló, 1979b, p. 28). Ante dicha respuesta, Lillian Calm, la periodista que lo entrevista, seguramente muy al tanto del alto interés que alcanzaba en los medios académicos y filosóficos la discusión con Giannini a través de la *Revista de Filosofía*, insiste un poco más y le pide que se adjudique a sí mismo una de las dos opciones siguientes: “si elabora conceptos o si se dedica a enseñar”. Ante dicha solicitud responde: “me he dedicado durante toda mi vida fundamentalmente a aprender filosofía. Y trato de enseñar lo que he aprendido” (p. 28). Es más, profundizando su pronunciamiento inicial, sostiene que:

Hay que hacer una aclaración: uno siempre trabaja con los conceptos. Sean propios o ajenos, eso no es muy relevante. Si me pregunta si yo he elaborado conceptos en el sentido que Platón elaboró el concepto de idea o Kant, de la filosofía trascendental, la respuesta es no. Ni mucho menos. En ese aspecto cabe preguntarse hasta qué punto la labor que tenemos que hacer en Chile en el campo de la filosofía es de elaboración creativa de conceptos. Hay muchas personas que consideran que no debe ser así. Tampoco se trata de una tarea que surge de la voluntad que un estudioso tenga de hacerla o de no hacerla..., como el pintor que quiere pintar un cuadro. Eso sí que depende de su voluntad (Barceló, 1979b, p. 29).

Como contrapunto sería importante decir que el marco en el cual centramos la discusión, a propósito de lo señalado por Barceló, es la posibilidad de “hacer una filosofía”, y la “enseñanza de la filosofía” bien puede desbordar estos márgenes. Primero, porque el quehacer filosófico no siempre ha estado ligado a la universidad, aunque sí a la enseñanza. La institución universitaria pudo haberse creado a razón de administrar el saber filosófico, pero difícilmente es en sentido inverso. Segundo, porque es muy posible que sea en la universidad donde la filosofía ha adquirido la condición disciplinaria, aunque esta siempre ha sido, como plantea Miguel Morey (1990), una actividad que se resiste a todo tipo de disciplinamiento, por lo cual no sería de extrañar que su manifestación más evidente sea la indisciplina (p. 11).

En este sentido, es el propio Heidegger (2005), de quien Barceló se inspira intelectualmente, el que ha afirmado que el hecho de merodear en una institución como la propia universidad nos puede conducir a un error puesto que “el ocuparnos de la filosofía es lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estamos pensando, ya que estamos ‘filosofando’ sin cesar” (p. 15). De hecho, Sócrates ejemplarmente sintetiza esta dicotomía – entre ser profesor o filósofo– a través de la figura del político. Por otra parte, también podemos decir que la filosofía y la universidad no son necesariamente antagónicas. Tal es el caso de Kant o Heidegger, por ejemplo, quienes, siendo filósofos, no se encontraban determinados completamente por la universidad. Quizás es en la categoría de “autonomía” donde podemos encontrar la fórmula a través de la cual encausar el trasfondo de la discusión que sostendrá Barceló con Giannini.

La profesión de profesor, en su acepción moderna, es sinónimo de “funcionario” (Kant, 2003). En tal rol, el profesor es mandatado por el Estado a promover determinadas doctrinas que permitan, más pronto que tarde, construir un “sentido común”. Esta última categoría la empleamos en el sentido gramsciano: “El sentido común es la concepción del mundo difundido en una época histórica en la masa popular” (Gramsci, 2001, p. 327). Las prácticas educativas, muy al contrario de como el “sentido común” tiende a explicarlas y justificarlas, no se dan ajenas al marco de intereses de una clase dominante. Es precisamente ahí donde su influencia cultural es capaz de no solo manifestarse plenamente, sino de aportar a la consumación de una determinada “forma de vida”.

A partir de ella, entonces, se despliega y desarrolla la valoración de una dimensión ética específica, con carácter antropológico y político determinado previamente por conveniencias e intereses de orden hegemónico. En la educación no hay neutralidad epistemológica ni tampoco puede haberla. Es así porque las prácticas educativas han sido históricamente situadas. Esa “condición situacional” ha expuesto a la educación permanentemente a la disputa por el sentido. Su importancia, o cuando menos una, se debe precisamente a que es a través de ella que se posibilita la configuración y legitimación de unas determinadas prácticas de subjetivación y de normalización. En tal caso, hemos de ser conscientes que la educación históricamente ha sido un dispositivo muy efectivo de producción de verdades.

Por eso es entonces, que la labor de la educación es heterónoma, y, por lo mismo, no puede haber novedad ni creatividad. El profesor se encuentra encargado promover una “moral pública” y, con ello, a allanar una u otra forma de consentimiento político. El “filósofo”, por el contrario, habría de ser quien se encuentra en capacidad para “el esclarecimiento de nuestra propia realidad y de nuestro modo de estar inmersos en y vinculados a ella” (Barceló, 1979a, p. 9).

Tiempo más tarde, cuando Barceló (1982) hace un recuento de La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX, retomará la línea argumentativa que venía desarrollando con anterioridad en la nota de prensa en *El Mercurio* del 22 julio de 1977. En ese texto reitera, aunque no de manera explícita, su posición en torno al hecho que no existe filosofía en Chile, pero que sin dudas es posible encontrar signos por doquier de un quehacer filosófico. Ese “quehacer”, que no es otra cosa más que una “pre-ocupación”, y ésta no se compara con un “hacer” filosófico que tiene entre manos una “ocupación”. Reitera, aunque de manera poco transparente, la diferencia entre creativo y repetitivo. Esa preocupación por la filosofía en nuestro medio ha llevado, sostiene, al desarrollo de un proceso de “institucionalización de la filosofía en Chile” (Barceló, 1982, p. 109) a lo largo del siglo XX. Dicho proceso de institucionalización tiene cuatro momentos excepcionales, a saber: 1.- la creación de departamentos e institutos de filosofía; 2.- la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía; 3.- las publicaciones periódicas consagradas a la filosofía y, por último; 4.- la celebración de congresos de filosofía.

El quehacer filosófico institucionalizado durante el siglo XX tuvo por consecuencia grata la profesionalización de la actividad filosófica. Sin embargo, y más allá de los beneficios evidentes que se procuran con su profesionalización, nos advierte, que arrastra un inconveniente del que conviene ponerse a resguardo. Y es que “La profesionalización de la filosofía ha tenido por consecuencia que el único requisito para que alguien pueda ser considerado filósofo es que posee el título profesional o el grado académico correspondiente” (1982, p. 110). Y es un problema, lo explica Barceló (1982b), porque la formación del profesor se enmarca en la línea de formación de los estudios de pregrado, la que “...consiste

en la transmisión del saber ya hecho, del saber en cuanto dado” (p. 99). A diferencia de ésta, la formación que se recibe en un postgrado se orienta al desarrollo de habilidades en la investigación y la producción de conocimiento. A partir de esto último, se podría inferir que, para Barceló, la figura del profesor de filosofía es aquella que, a través su “quehacer”, no hace más que “*pre-ocupar-se*”. De esta manera, su preocupación es puramente mimética, es decir, repetitiva.

El profesor de filosofía no es más que un “lector” de la historia de la filosofía y un “relator” de los problemas que históricamente se han desplegado en distintos momentos. Pero, por más atenta que sea su lectura no alcanza -no tiene la capacidad para saldar la brecha- que existe con el filósofo propiamente tal. El filósofo en su natural inclinación a “crear” conceptos se encuentra dotado de capacidad “autoral” y “autoridad”. Entre muchas cosas un “autor” es también un creador. Es aquel que tiene una voz “autorizada” y quien en su “hacer” obra con cierto grado de “autonomía”.

Aun cuando la filosofía pueda ser enseñada en la universidad, para Barceló (1982) es relevante no confundir las dimensiones de la filosofía en sus modos “hacer” con los del “quehacer”. Es importante, puesto que “El hecho de que los estudios filosóficos sean materia de la educación universitaria crea la amenaza de que la condición de ‘filósofo’ puede tender a asimilarse con el empleo público o particular, es decir, con un cargo remunerado cuya finalidad última sea el beneficio de la jubilación” (p. 111). En ese punto vuelve sobre la idea de la *Metafísica* (1994) aristotélica de la superioridad de la filosofía por su carácter inútil² (p. 78). Y esa inutilidad también parece ponerla en un lugar superior a los acontecimientos -debido a su carácter neutral y universalidad- y al contexto social y cultural en los cuales esta se “hace”, es decir esta tiene un carácter suprahistórico.

Teniendo en consideración lo anterior, nos quedan pocas dudas de la influencia que ejercen tanto de Grassi como Heidegger en la performativa filosófica que rodean las afirmaciones de Barceló. En el caso concreto de este último, está muy presente la lectura de los cursos que este pensador alemán impartió el semestre de invierno de 1951-1952 y el semestre de verano

² “Y, ciertamente, todas las demás (ciencias) serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor” (*Metafísica*, I, 2, 983a 10).

de 1952 en la Universidad de Friburgo y que posteriormente se publicaron bajo el título *¿Qué significa pensar? (Was heisst denken?)*. Ahí es donde Heidegger realiza la siguiente advertencia en torno a una confusión que surge cuando se trata de esclarecer la labor propia de la filosofía.

Es peligroso suponer que el hecho de estar participando en la formación profesional de la filosofía nos convierte en filósofos. El peligro no desaparece si, atrapados en esta confusión, creemos que lo que estamos haciendo, para realizar esta función, es filosofía.

El que se dé muestras de interés por la filosofía no atestigua todavía ninguna disposición para pensar. Es verdad que existe por todas partes una seria preocupación por la filosofía y sus problemas. Existe también un loable despliegue de erudición en orden a la investigación de su historia. Nos aguardan en este campo tareas provechosas y loables para cuyo cumplimiento los mejores apenas resultan bastante buenos, sobre todo donde se trata de presentarnos los modelos de los grandes pensadores. Pero tampoco el hecho de que nos hayamos abocado intensamente y por espacio de largos años a las disertaciones y los escritos de los grandes pensadores nos da una garantía de que nosotros mismos estemos pensando o siquiera dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: el ocuparnos de la filosofía es lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estemos pensando, ya que estamos ‘filosofando’ sin cesar (Heidegger, 2005, pp. 14-15.)

En la interpretación de Barceló, en lo que refiere a la figura del profesor como un mero lector, este, en tanto interesado en las cuestiones de la filosofía, sólo puede reproducir lo más fielmente posible lo que se ha hecho, pero en ningún modo él podría hacer. Objetando a Barceló podríamos decir que nunca una lectura es mera recepción pasiva, una lectura activa puede desbordar lo que se encuentra bajo el ojo de ese sujeto. La lectura es una forma de la interpretación, que, como tal, ofrece resistencias a dejarse leer por el texto y lo enfrenta haciéndolo hablar. La recepción de un autor, el mismo caso de Heidegger en Chile, se sujetó inevitablemente al modo como éste ha sido leído. Y su lectura en Chile es bastante particular,

por eso, no se podría desconocer que su recepción constituye un aspecto gravitante en el desarrollo e institucionalización de los estudios filosóficos en Chile.

Por otra parte, insistamos en hacer notar que, al igual que en caso anterior, aunque no se declare explícitamente, nuestro autor acude a los motivos que tiene Platón (1997) en *La República* (598b; 602a-b; y, 603a-b) para establecer una diferencia entre el arte puramente “imitativo”, esto es mimético como sería el caso del que hace gala el profesor; y ese otro, de naturaleza muy distinta, sería este *ars* “productivo” del que participa en toda propiedad el filósofo. En otras palabras, diríamos que: si el profesor tiene una “ocupación”, el filósofo, en cambio, es quien se encarga de “hacer”. Por otra parte, diríamos que, ocuparse, esto es, “entre-tenerse” o “encargarse”, no es más que una “disposición” -inclinación- para con la filosofía y no es lo mismo que “hacerse cargo” o “estar al mando”. En resumen, no es lo mismo poder “hacer uso” que “hacer”. Puesto que, el “uso” nos remite a una cierta “habilidad de divulgación” de un saber cómo el filosófico; otra situación muy distinta sería encontrarse en posesión de una “habilidad creativa”, que implica “adquirir la técnica para la elaboración de conceptos”. (Barceló, 1979a, p. 9). Es precisamente esta falta de habilidad creativa la que da lugar a Barceló (1979a) para afirmar que en Chile no hay un “hacer” filosófico. Sin embargo, y sin contrariar lo anterior, acepta la existencia de un “trabajo filosófico”. Esto es, que nos ocupamos -nos interesamos- por la filosofía. Prueba de esto último es que “tenemos escuelas, publicaciones, conferencias y congresos” (p. 6). Y precisamente estos casos sólo vienen a dar, afirma, razón a que en Chile ésta es una labor de profesores, o sea, de repetidores y no de productores. Pero, si bien la labor de los profesores podría parecer una cuestión de segundo orden, que palidece ante la labor creadora del “filósofo puro”, tiene, sin embargo, para la lógica que intenta consolidar el régimen, una función sustancial a sus intereses.

Asimismo, en la entrevista que Joaquín Barceló (1979b) que concedió a la revista *Qué Pasa* sostuvo, en esta misma línea argumentativa, que cuando se le pregunta si Chile es país de filósofos, reafirma sus argumentos en torno a que no es lo mismo preocuparse por la filosofía que hacer filosofía. En tal sentido afirma con toda claridad que:

En Chile hay muchas personas que están trabajando seriamente en filosofía. No se puede decir que Chile sea un país de filósofos en el mismo sentido en que uno lo puede

decir de Alemania, Francia o de la Grecia Antigua. Con todo, en Chile se hace trabajo de buena calidad. En términos de labor universitaria, tal vez no sea en cantidad tan grande, pero en calidad puede ponerse a la altura de cualquier centro universitario de cualquier parte del mundo (p. 31).

Esta diferencia que describe Barceló bien podría quedar en una dimensión puramente especulativa y teórica, pero tiene, inequívocamente un correlato con lo que acontece en la Universidad de Chile al momento de ponerse en ejecución la Ley de Universidades de 1981, que separó la Pedagogía de la Licenciatura en Filosofía. Es, precisamente Cecilia Sánchez (1992) quien, se hace cargo de analizar y explicar esta situación. Recordemos que la Universidad de Chile, con la entrada en vigor de la Ley de Universidades, vio menoscabada su autonomía, lo que devino en la pérdida de su carácter universitario y el cercenamiento de sus sedes regionales. Particularmente en Santiago, le fueron escindidos la Academia de Estudios Tecnológicos y el Instituto Pedagógico. Sin duda alguna, la pérdida de este último afectó de manera muy intensa el desarrollo de la disciplina de la filosofía en Chile. Puesto que la Pedagogía quedó administrada por la Academia Superior de Ciencias Pedagógicas y la Licenciatura por la Universidad de Chile. Es sensible este desmembramiento porque, como nos recuerda Sánchez (1992):

Hasta ese momento ambas habían convivido en un mismo recinto universitario y compartido los mismos profesores sobre la base de un programa básico que sólo los distinguía en aspectos cuantitativos; a saber: menos seminarios especializados para las pedagogías y ningún curso sobre educación para las licenciaturas (p. 201).

El control del ejercicio del docente resulta ser una pieza determinante para llevar adelante la aspiración declarada por el régimen militar en sus “Principios”. Puesto que para hacer de la sociedad chilena una sociedad “nueva”, se requería “(...) iniciar una nueva etapa en el destino nacional”, para lo cual había un único camino, que consistía en ir “abriendo paso a las nuevas generaciones de chilenos formadas en una escuela de sanos hábitos cívicos” (El Mercurio, 1974, p. 4). Esos hábitos, a su vez, se condicen con la promoción de determinados “valores” que sólo la escuela y la filosofía podían proveer.

Pueblos sin tradición filosófica

Un tercer elemento importante que introduce Joaquín Barceló (1977b) en sus declaraciones en el diario *El Mercurio*, momento en el cual se encontraba siendo el presidente de la Sociedad de Filosofía, lo encontramos en la afirmación que “no todos los pueblos tienen una tradición filosófica” (p. 6). Si la anterior idea es correcta, ello supondría el hecho que hay pueblos que no tienen una tradición filosófica, pero no por ello pierden la condición de tal, esto es, como pueblos, ni dejan de tener una cultura. Ese sería el caso del pueblo hebreo que tiene una tradición religiosa importante, pero eso no sería razón ni argumento suficiente para suponer siquiera un atisbo de tradición filosófica. En la misma situación se encuentra la tradición latina, o, en palabras de Barceló (1977b), la cultura de la antigua Roma. Los romanos, a diferencia de los hebreos, señala Barceló que, si bien resulta innegable que tienen una filosofía, tampoco habría que desconocer que es una “filosofía de segunda clase” (p. 6). De tal forma que, siendo experiencia de baja intensidad, no alcanza para afirmar con propiedad que son poseedores de tal condición. Podríamos inferir que el supuesto subyacente en la afirmación anterior es que las preocupaciones de los pensadores romanos se inclinan con entusiasmo en sentido de una tradición del derecho (*Ius*), situación por la cual se les reconoce una importancia en la historia, una presencia o una existencia.

Para Barceló (1977b) existe una característica en común entre estas culturas -romana y hebrea- con Hispanoamérica. Y es que al momento de interrogarnos por la posible existencia de una filosofía propia, en todos estos casos se ha de llegar a la misma conclusión: que no todos los pueblos tienen una tradición filosófica. En torno a esa discusión es este filósofo de la idea que, si bien no se puede negar la presencia de una filosofía hispanoamericana, eso tampoco es un fundamento para afirmar que nos encontramos en posesión (existencia) efectiva de una tradición filosófica.

En esta materia, nos parece que solapadamente asoma el brote de la deuda intelectual contraída con un referente de la “tradición” filosófica como lo es Hegel. Téngase presente que en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (2005) el filósofo de Jena construye un semblante con el cual pretende definir una línea de demarcación, y por ende de separación, entre lo que sería el “Viejo Mundo” y el “Nuevo Mundo”. Por un lado,

encontraríamos un continente en co-pertenencia con algo así como el espíritu, y, por otro, tendríamos un continente en el que la condición de su ausencia es lo significativo. En su vacío, sólo cabe encontrarse un pálido reflejo del “original” que se le asemeja, pero que es en todo diferente, porque:

... no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. No tratamos de su antigüedad geológica. No quiero negar al Nuevo Mundo la honra de haber salido de las aguas del tiempo de la creación, como suele llamarse. Sin embargo, el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmaduridad por lo que toca también a su origen (Hegel, 2005, p. 265).

Y, sin embargo, parece que la descripción que acá se detalla no se corresponde con la totalidad continental. Puesto que no toda América es como América. Existe para Hegel (2005) una salvedad que la encarna Norteamérica. Pero, cuidado, que no es una consideración puramente geográfica a la que hace referencia, sino más bien “sustancial”. Puesto que, en lo relativo a Norteamérica, se deben considerar aquellos vastos territorios que fueron colonizados por la lengua anglófona -como lo son el Canadá y los Estados Unidos-, porque, ahí sí, y no allá, “(...) los Estados libres de Norteamérica fueron colonizados por europeos” (p. 271). América del Norte no es lo mismo que América Latina. Uno de los aspectos que marca la diferencia es la lengua, pero también la proveniencia de sus habitantes, que por exceso de población europea ha emigrado a América. Sólo así se entiende la afirmación hegeliana (2005) de que “Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa” (p. 269). Parece extraño que se considere que sólo esa extensión de tierra haya sido colonizada por europeos. Hegel está pensando Europa como el espíritu de la historia, y, en ese sentido, no todos los países de un continente lo son en sentido estricto. Este filósofo tiene una concepción trinitaria de la historia en la que se encuentran Alemania, Francia e Inglaterra. Todos los demás resultan ser un pálido reflejo falto de vigor.

Ahora bien, teniendo en cuenta los objetivos del presente trabajo resulta relevante prestar atención a esta idea hegeliana, porque resulta bastante sintomática al momento de

comprender las ideas de Barceló. Sobre todo, porque reverbera muy someramente en sus argumentaciones. El autor señala que, si bien no existe tradición filosófica propia en “Hispanoamérica”, el caso de la zona de habla preeminentemente anglófona está en una situación distinta. Según afirma Barceló (1979a), se pueden encontrar rastros o signos de esa originalidad que discute a Giannini. La prueba de eso sería el “pragmatismo norteamericano” que: “es evidentemente un aporte original de los Estados Unidos, pero tan íntimamente vinculado con la filosofía moderna europea, tanto en sus orígenes como en sus proyecciones, que no cabe descartarlo como un producto ajeno a dicha tradición” (pp. 17-18). Más aún cuando, en ese ejemplo parece cumplirse la profecía hegeliana (2005) según la cual “Norteamérica sólo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma” (p. 274).

La incorporación a la “tradición”

Por otra parte, y como cuarto elemento importante, se puede decir que la posición de Barceló (1979a) encierra una cuota de pesimismo debido a que, nos parece, de manera insistente ha sostenido que no existe una filosofía en Hispanoamérica -posiblemente tampoco en América Latina- porque no es creadora de conceptos (p. 9). Sin embargo, se abre la posibilidad a un optimismo cauto si prestamos atención a sus palabras. Veamos el punto, dice:

Estoy convencido de que el trabajo de reflexiones es más productivo en el estudio de los textos clásicos. Porque cuando uno lee un texto filosófico está en una especie de discusión con el autor. No importa que haya muerto hace mucho tiempo. Se está enfrentando a lo que uno dice es su obra, entonces ahí es donde realmente surgen las ideas (Barceló, 1977b, p. 7).

El hecho es que hasta ahora no se ve con claridad, ni es evidente que se haya dado un ejercicio inventivo en la filosofía en nuestro suelo. Considerando esa evidencia, se podría afirmar, siguiendo a Barceló, que no ha existido -hasta hoy- una filosofía en Latinoamérica. aún si se admite lo que estamos señalando, esto no es condición suficiente para decir que no hay posibilidad que permita abrir camino a su existencia. Entonces se trata acá de cambiar el eje de la reflexión y pensar que, si bien no existe aún una filosofía que podamos llamar

latinoamericana, cuando menos habría que pensar en qué medida ha de ser ésta posible. El punto es saber de qué manera se puede actualizar esa posibilidad.

El camino se comienza a hacer cuando somos capaces de atender, esto es, disponernos a recibir, acoger, encontrarnos con los “clásicos”. Es decir, con la “tradicición”. Esta noción es especialmente importante, para el trayecto de toda la discusión. Tanto, que, en lo siguiente, dedicaremos una reflexión -insistimos- que se abocará de forma detallada a desentrañar los alcances de ésta en la segunda parte. Pero de momento digamos que la tradición, a la que se refiere Barceló, no es otra que la tradición de Occidental de raigambre cristiana e hispánica, la que, por otra parte, se encuentra en perfecta sintonía con la definición del origen de la cultura y valores de la nación chilena que se deben defender, según lo ha establecido la Junta de Gobierno en su *Declaración de Principios* (1974). Apelando una defensa contra el marxismo, propone como su antítesis la cosmovisión cristiana, porque “Fue ella la que dio forma a la civilización occidental de la cual formamos parte, y es su progresiva pérdida o desfiguración la que ha provocado, en buena medida, el resquebrajamiento moral que hoy pone en peligro esa misma civilización” (p. 4).

En definitiva, la posibilidad de una filosofía en nuestros suelos quedaría ligada para Barceló al destino de su antecedente más próximo, el occidental. Nuestra occidentalidad, a su vez, encuentra su arraigo a la tradición hispánica. Puede incorporarse a este si tiene a bien “volver la mirada” al pasado, y se vuelve capaz de dialogar con esta tradición por intermedio de aquellas obras cuyos autores han erigido de manera ejemplar, demostrando que dominan esa técnica de la elaboración de conceptos (Barceló, 1979a). A nuestro juicio, entonces, la posibilidad de entrar en diálogo con la tradición acontece en una doble dimensión. Por un lado, se debe ser capaz de sostener ese diálogo, y por otro lado se debe estar disponible a una recepción. Ahora bien, esta actitud no es algo puramente receptivo y meramente pasivo, puesto que toda recepción supone un modo de migración de la tradición, por consiguiente, lo que se debe acoger no es otra cosa que una traducción. El carácter migratorio de esta “filosofía por-venir” ha de ser transformadora para América Latina. De tal modo que, disponerse a traducir para comprender, genera una forma de hospitalidad en la cual la tradición no ha quedado inmune, puesto que ha sido transformada, es decir, asimilada. Sobre esta idea de la traducción como acogida, Luis Uribe (2020) señala que “el carácter migratorio

de la filosofía transforma el *traducir para comprender en acoger para comprender*, dando lugar a una transformación de la propia tradición”³ (p. 6). Por tanto, la traducción como mecanismo de asimilación permitiría a este perpetrador de la “filosofía por-venir”, incorporarse como ciudadano de pleno derecho en la senda de ese devenir histórico.

Es más, la posibilidad de una filosofía en América Latina no es otra cosa que el surgimiento de un pensamiento original. Aunque, como asegura Barceló (1979a):

... la originalidad en el sentido anteriormente señalado no supone necesariamente la idea de una continuidad en la tradición filosófica (...) La búsqueda originalidad de nuestra filosofía consiste, por tanto, en hacer posible un pensamiento que podamos sentir y reconocer como nuestro, y que no puede ser identificado sin más con la imponente tradición filosófica greco-europea (p. 17).

La ‘tarea’ pendiente

La reciente reflexión en torno a los matices que adquiere la “posibilidad” de una filosofía en suelo continental y nacional -todo esto, insistimos, a decir de Barceló-, que se hacen carne en la idea de “traducción” y “asimilación”, nos llevan al quinto punto de la argumentación que se enfoca en la idea de ‘la tarea pendiente’.

El proyecto de esa “filosofía por-venir” se inscribe, como será de suponer, en la certeza -digámoslo con acento heideggeriano- de un “estado en falta”. Esto quiere decir que, si no existe ni parece haber existido una filosofía en Hispanoamérica, es porque, “aún no ha llegado”. Y no lo ha hecho porque es un asunto “pendiente”, es una cita a la que se debe acudir.

³ La traducción del portugués es de nuestra autoría. El texto en el original dice: “O carácter migratório da filosofia transforma o *traduzir para compreender* em *acolher para compreender*, dando lugar a uma transformação da própria tradição”.

Por lo pronto podemos instalarnos en la certeza de que tenemos una “tarea pendiente” que, al menos de momento, no consiste en otra cosa que reconocer que tenemos que “aprender a filosofar”. Detengámonos unos instantes en explicar esto de la “tarea” antes de dar el próximo paso. Hagámonos la pregunta siguiente, que en modo alguno es pura retórica: ¿qué es una tarea? Como primera cuestión habría que decir que, la tarea, si lo pensamos en términos coloquiales, no es otra cosa que un deber. Al niño en el colegio o al profesional en su trabajo se le asignan tareas, o sea, tiene deberes que cumplir y que se encuentran pendientes. Estos pendientes no son nada ajenos, sino propios. Los tiene pendientes porque, además, se ha hecho responsable. A nadie, en su sano juicio, se le encargaría algo -por ejemplo, a un niño- que no se encuentra al alcance de sus fuerzas. La tarea siempre está en su justa medida. Estar sujeto a una tarea imposible sería algo así como vernos expuestos a un sentido trágico de la existencia en sentido unamuniano, que formula en *El sentimiento trágico de la vida* (Unamuno, 2017) a través de la conocida expresión: sed de inmortalidad. Tener deberes, nos habla también de una deuda que espera ser saldada a través de un determinado modo de obrar.

Por otra parte, hemos de considerar que “tarea” tiene su origen etimológico⁴ en la palabra latina *pensum*, que significa, como hemos dicho, “tarea”, “ejercicio” y también “pesar”, o sea, una “carga”. La tarea es un “ejercicio pendiente” que requiere poner en marcha el pensar (*penso*), eso que “aún no”, pero que -sin embargo- es posible de llegar a ser “pensado”. ¿Cuál sería entonces la tarea pendiente del pensar en Latinoamérica? Para Barceló (1979a), “aprender a pensar” (p. 9) no se puede hacer de cualquier manera, sino, únicamente “dentro de un tal presupuesto, es el acto de volverse continuamente hacia aquellas investigaciones y discusiones y hasta los textos en que han sido fijadas de manera ejemplar, con el fin de adquirir la técnica de la elaboración de concepto que hagan posible el esclarecimiento de nuestra propia realidad y nuestro modo de estar inmersos y vinculados en ella” (p. 9).

Conclusiones

⁴ Cfr. Vox (2006).

La discusión entre Joaquín Barceló (1979) y Humberto Giannini (1978) sobre la filosofía en América Latina no solo revela las tensiones conceptuales entre diferentes tradiciones filosóficas, sino que también pone de manifiesto las implicaciones políticas y culturales que estas tensiones conllevan. Barceló (1977b), al afirmar que "no todos los pueblos tienen una tradición filosófica"(p. 6), se posiciona en un contexto crítico que desafía la noción de una filosofía universalmente válida, sugiriendo que la falta de una tradición filosófica reconocida en Hispanoamérica no implica una ausencia de pensamiento crítico o reflexivo. Este argumento resuena con la crítica hegeliana de que América Latina es un "pálido reflejo" de la tradición europea, que plantea una serie de interrogantes sobre la originalidad y la autenticidad en el pensamiento filosófico.

El contraste entre la "filosofía" y el "quehacer" filosófico que propone Barceló (1979) es fundamental para entender la dinámica de la enseñanza de la filosofía en el contexto chileno. La distinción que hace entre ser un "profesor de filosofía" y un "filósofo" implica que la enseñanza, a menudo vista como una mera repetición de ideas, no es suficiente para el desarrollo de un pensamiento crítico y creativo. Esto sugiere que la academia, en su búsqueda de institucionalización y profesionalización, puede estar limitando el potencial de una filosofía que realmente interpele a su contexto social y político.

La referencia de Barceló (1979) a la "tarea pendiente" de "aprender a filosofar" es un llamado a la acción que invita a los pensadores latinoamericanos a no solo absorber la tradición filosófica occidental, sino a reinterpretarla y transformarla en diálogo con su propia realidad cultural e histórica. Este proceso de traducción y asimilación es esencial para el desarrollo de una filosofía que pueda considerarse genuinamente latinoamericana.

La obra de Barceló y su diálogo con Giannini abren un espacio para la reflexión sobre cómo se puede construir una tradición filosófica que no solo sea un eco de las voces europeas, sino que también emerja desde las particularidades de la experiencia latinoamericana. La posibilidad de una filosofía auténtica en América Latina radica en la capacidad de sus pensadores para crear conceptos que surjan de sus realidades, en lugar de simplemente reproducir los discursos establecidos.

Este enfoque crítico es vital en el contexto actual, donde la filosofía enfrenta desafíos significativos debido a la globalización y la homogeneización del pensamiento. La necesidad de una filosofía que sea relevante y que hable a la experiencia latinoamericana es más urgente que nunca. Así, la disputa entre Barceló y Giannini no es solo un debate académico, sino una cuestión que atañe a la identidad cultural y a la búsqueda de un lugar auténtico en el mundo del pensamiento contemporáneo.

En resumen, el diálogo filosófico entre estos filósofos no se agota en la discusión de la existencia de una filosofía latinoamericana, sino que se extiende a la necesidad de una reflexión crítica que permita a los pensadores de la región reclamar su voz en el escenario global. La tarea pendiente es, por tanto, un proceso continuo de aprendizaje, creación y reinterpretación que desafíe las narrativas dominantes y promueva un pensamiento auténtico que resuene con la realidad latinoamericana.

Bibliografía

Barceló, J. (1977a). Renace una publicación: A propósito de la *Revista de Filosofía*. *El Mercurio*, 7 de julio, p. 22.

Barceló, J. (1977b). Los filósofos chilenos. *Revista del Domingo, El Mercurio*, 16 de octubre, pp. 4-7.

Barceló, J. (1977c). Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana. *Cuadernos de Filosofía*, 6, 167-180.

Barceló, J. (1979a). Tradicionalismo y filosofía. *Revista de Filosofía*, 17(1), 7-18.

Barceló, J. (1979b). Soy filósofo porque me he dedicado a la filosofía. *Qué Pasa*, N° 430, 12-18 de julio, pp. 28-31.

Barceló, J. (1982). La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX. En F. Astorquiza Pizarro (Dir.), *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980* (pp. 109-112). Industrial Gráfica.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

García San Martín, Á. (2015). Francisco Bilbao y el difícil nombre de América Latina. En J. Jara, L. Pizarro y A. Vera (Coords.), *Perspectivas del pensar filosófico: Entre Valparaíso y Santiago* Planeta de Papel.

Giannini, H. (1978). Experiencia y filosofía: A propósito de la filosofía latinoamericana. *Revista de Filosofía*, 16(1-2), 25-32.

Gramsci, A. (2001). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4). ERA.

Hegel, G. F. W. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos.

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Terramar.

Junta de Gobierno (1974). Declaración de principios. *El Mercurio*, 11 de marzo, pp. 3-5.

Morey, M. (1990). *Psiquemáquinas*. Montesinos.

Platón (1997). *La República*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia: Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. CESOC-CERC.

Uribe, L. (2020). Prefácio à edição brasileira. En G. Chiurazzi, *A experiência da verdade*. Paco.

Vox (2006). *Diccionario esencial latino*. Vox, SPES.

